

ISTAR

ISTITUTO STORICO ARBORENSE PER LA RICERCA E LA DOCUMENTAZIONE
SUL GIUDICATO D'ARBOREA E IL MARCHESATO DI ORISTANO

Subsidia 3

Chiesa, potere politico e cultura in Sardegna dall'età giudicale al Settecento

a cura di GIAMPAOLO MELE

Atti del 2° Convegno Internazionale di Studi
Oristano, 7-10 Dicembre 2000



ISTAR

col contributo di:



Comune
di Oristano



Regione Autonoma
della Sardegna

Finito di stampare nel mese di Marzo 2005 dalla
Multi Color Offset Editrice S'Alvure di Silvio Pulisci & C. s.n.c.
Via Campanelli, 61 - Tel. 0783 310182 - 09170 Oristano
www.editricesalvure.it - e-mail: info@editricesalvure.it

© Copyright by: ISTAR Oristano 2005

È con vivo piacere che salutiamo la stampa del ponderoso volume su Chiesa, potere politico e cultura in Sardegna dall'età giudicale al Settecento*, curato con il solito rigore scientifico e passione da Giampaolo Mele, Direttore Scientifico ISTAR.*

Il testo racchiude una trentina di saggi, redatti da autorevoli studiosi provenienti dalle due università dell'Isola, nonché da altri atenei e centri di ricerca iberici, ma anche col coinvolgimento di qualificate competenze locali.

La tematica riguarda i rapporti tra la chiesa e il potere politico con tutte le implicazioni culturali nel corso di circa sette secoli, dall'XI al XVIII; in Sardegna, ma più in particolare ad Oristano. È ben noto lo stretto vincolo tra i Giudici e il clero arborense, che fu sempre in prima fila nella cancelleria, nella diplomazia, anche nei momenti più drammatici.

La profonda fede della stessa Eleonora d'Arborea è scolpita nel proemio della Carta de Logu, che recita testualmente: ad honore de Deus omnipotente et dessa gloriosa virgini Madonna sancta Maria mama sua.

Bene ha fatto quindi il curatore a trascegliere una tematica tanto stimolante, in concomitanza dell'ultimo Giubileo, col prestigioso convegno svoltosi presso il Teatro Garau dal 7 al 10 dicembre 2000.

Nel libro è anche presente una interessante Appendice, che riguarda "Fenomeni storici a confronto tra Sardegna e Mediterraneo: esempi di municipalità in Sardegna e nella Corona d'Aragona".

L'ISTAR, nasce con finalità di promozione della ricerca scientifica su Oristano e la sua storia. Ma è anche da sempre impegnato nella divulgazione, come dimostrano, tra l'altro, i cinque importanti concorsi per le scuole col titolo: "Conoscere il Giudicato d'Arborea e il Marchesato di Oristano".

Si tratta di una linea che il Comune sostiene con convinzione, nella prospettiva di potenziare le attività dell'ente, il primo sorto in Sardegna con finalità culturali sulla base della Legge 142/90.

In particolare, è vicina la consegna dei lavori di restauro dell'ex Asilo Sant'Antonio, di impianto architettonico giudicale, con un'ala già assegna-

ta all'istituzione per il suo funzionamento, e con la dotazione di adeguate attrezzature.

Si ringrazia quindi il Direttore Scientifico ISTAR, Giampaolo Mele, il presidente Walter Tomasi, e i Consiglieri Giorgio Farris, Paolo Gaviano, Gabriele Luperi e Guido Paulis, per la loro generosa attività.

Il volume rappresenta un significativo nuovo tassello della cultura sarda, che ribadisce un'antica vocazione di Oristano a svolgere ruoli da protagonista, anche nella ricerca storica e nella divulgazione della cultura dell'Isola.

ANTONIO BARBERIO
Sindaco di Oristano

GIULIANO URAS
Assessore alla Cultura

L'ISTAR, l'Istituto Storico Arborense per la Ricerca e la Documentazione sul Giudicato d'Arborea e il Marchesato di Oristano, fondato dal Comune di Oristano nel lontano novembre del 1995, con questo terzo volume della collana *Subsidia*, brillantemente curato dal Direttore Scientifico dell'Istituto, il prof. Giampaolo Mele, offre al vasto pubblico di studiosi e appassionati la pubblicazione degli Atti del Convegno *Chiesa, Potere politico e cultura in Sardegna dall'età giudicale al Settecento*, svoltosi ad Oristano, presso il Teatro Garau, tra il 7 e il 10 dicembre del 2000.

I contributi qui raccolti, come nei precedenti volumi, si caratterizzano per l'elevato livello scientifico e per il notevole rigore nell'impostazione, dovuti all'alto profilo dei relatori, italiani e spagnoli, nonché per l'indubbia accessibilità garantita anche a un pubblico di non specialisti. Essi abbracciano, cronologicamente, un'ampia porzione temporale della storia e della cultura della Sardegna e dei Paesi con i quali la nostra Isola condivise, nel bene e nel male, le sue alterne vicende.

Attraverso puntuali e precise analisi storiche, artistiche e letterarie, sono affrontati, per l'età giudicale, argomenti legati ai diversi periodi e ai molteplici aspetti della splendida civiltà arborense, della quale sono esaminate alcune espressioni artistiche, vari temi della legislazione della Carta de Logu, certune scelte politiche ed economiche del Giudicato nel contesto mediterraneo, l'istruzione, le delicate relazioni diplomatiche internazionali, la cultura materiale; sono analizzate, per il successivo periodo moderno, le testimonianze architettoniche, le manifestazioni pittoriche e, in generale, le arti visive, le pratiche cultuali, le prediche e la *guia de confessores*, le istituzioni cittadine, i guasti delle guerre, le associazioni religiose e le organizzazioni gremiali.

Nell'insieme, dunque, questo terzo volume della collana *Subsidia*, per la varietà e la profondità delle tematiche affrontate, si presenta come un originale e imprescindibile strumento di promozione e di diffusione della conoscenza della nostra storia medievale e moderna, ma soprattutto si pone come punto di riferimento per quanti amano "scrivere e leggere di

storia" e si dedicano con dedizione e passione alla ricerca delle proprie radici, col nobile intento di comprendere meglio il presente e di provare a immaginare i mutamenti dei tempi futuri.

WALTER TOMASI
Presidente ISTAR

Col presente volume su *Chiesa, potere politico e cultura in Sardegna dall'età giudicale al Settecento*, l'ISTAR incastona una terza ponderosa pubblicazione nella collana "Subsidia", inaugurata nel 1997 (la seconda opera è stata stampata in due tomi, di 1224 pagine).

Nell'ambito delle variegate attività dell'Istituto Storico Arborense, nel corso degli anni, oltre alle pubblicazioni scientifiche, insieme a fecondi contatti con archivi e biblioteche internazionali ed enti di ricerca, si sono affiancate diverse conferenze, soprattutto presso il Palazzo degli Scolopi, sede del Consiglio Comunale, nella Sala Giudicale dello stesso Municipio, nel Teatro "Antonio Garau".

Si sono altresì svolti cicli di incontri divulgativi nel mondo vivace e sempre stimolante delle scuole, anche con cinque concorsi intitolati: "Conoscere il Giudicato", che hanno coinvolto un vasto numero di studenti.

Verrà fatto di domandarsi il perché della scelta di un argomento tanto impegnativo, come quello trattato nel presente libro.

Correva l'Anno Domini 2000. Era il momento dell'ultimo storico giubileo, indetto da papa Giovanni Paolo II. Per questo, l'ISTAR ha inteso affrontare in quel frangente – dal punto di vista scientifico pluridisicplinare – la fitta rete di interrelazioni tra chiesa e società nella storia sarda e nella fattispecie di Oristano, a partire dall'epoca giudicale, ma coinvolgendo anche il periodo, catalano-aragonese, spagnolo e sabaudo. Un vasto contesto storico segnato da tante luci e ombre.

Lo storico Henri Irené Marrou, ha rimarcato la "complessità del reale". Ossia, la difficoltà di ricondurre i grandi fenomeni culturali a linee storiografiche univoche. Di certo, i rapporti tra la Chiesa, il potere e la società e la cultura rappresentano una straordinaria palestra di studio.

Oristano ha costantemente conservato, quale fenomeno "dalla lunga durata" – seppure talvolta in modo travagliato – un profondo rapporto di simbiosi con la Chiesa.

Significativo, ad esempio, per il Medio Evo, è il ruolo dell'arcivescovo Guido Cattaneo figura chiave nelle trattative diplomatiche, tra Oristano, Barcellona e Avignone, ai tempi di Ugone II, mentre si preparava, e poi

si realizzò, lo sbarco dei catalano-aragonesi, avvenuto nel 1323, evento destinato a cambiare la storia dell'Isola.

E tra le principali fonti della Sardegna medievale, brillano documenti arborensi provenienti da ambienti religiosi. Si pensi al Condaghe di Santa Maria, di ambiente camaldolese, ai sontuosi codici liturgici e musicali miniati della Cattedrale – il principale fondo di libri in pergamena di tutta la Sardegna – ma anche a quelli di San Francesco, e di Santa Chiara, che l'ISTAR sta pubblicando in collaborazione con la Provincia.

Ancora, giova rammentare che nel refettorio del convento di San Francesco, dove si radunava il consiglio della città di Oristano (*ubi est solitus congregare consilium ipsius civitatis*), il 24 gennaio 1388 venne sottoscritta la pace, precaria, tra Eleonora d'Arborea e il re d'Aragona Giovanni I il Musico.

La devozione della stessa Eleonora d'Arborea traspare da diverse attestazioni; era intima del monastero di Santa Chiara, e nel proemio della Carta de Logu invoca, insieme a Dio, la Madonna. E la Cattedrale rappresentava un fulgido punto di riferimento.

Lo scorcio di fine Trecento era squassato dallo scisma d'Occidente, coi due papi, uno a Roma e l'altro ad Avignone. Anche in questo campo il Giudicato d'Arborea volle affermare una fiera indipendenza rispetto alla Corona d'Aragona, e una peculiare identità in campo religioso.

Il sovrano Giovanni I pressò in continuazione Eleonora d'Arborea, affinché aderisse al papa di Avignone, ma la Giudicessa restò sempre fedele all'obbedienza romana, ricusando ogni condizionamento esterno, seppure conservando mirate linee diplomatiche.

Nella stessa prestigiosa cattedrale arborense, come dimostrano i vetusti codici liturgici - il clero pregava, anche col canto, per le sorti del popolo arborense, durante i momenti bellici più drammatici, compresi quelli del Marchesato, alla ricerca di un sostegno spirituale.

Ma nel volume sono trattati tanti altri temi di interesse storico-religioso, riguardanti fenomeni assai diversi, rispetto a quelli che caratterizzarono il Medio Evo, e abbracciano la complessa età spagnola e sabauda con specifiche problematiche storiografiche e culturali. Lasciamo ai lettori il piacere di scorrere tante e sfaccettate tematiche.

Nel presente volume è anche allegata una Appendice, a sé stante, che riporta la 1ª Tavola Rotonda ISTAR su "Fenomeni storici a confronto tra Sardegna e Mediterraneo. I. *Esempi di municipalità in Sardegna e nella Corona d'Aragona*".

* * *

Nel corso avanzato della stampa è pervenuta la notizia del decesso di Rafael Conde y Delgado de Molina, già Direttore dell'Archivio della Corona d'Aragona, amico "storico" dell'ISTAR, a cui ha generosamente fornito un fondamentale apporto scientifico e umano. Il pensiero corre al primo volume di «Subsidia», con la sua firma, sulla battaglia di Sanluri (30 giugno 1409), che sancisce di fatto la fine del Giudicato d'Arborea. In questi stessi Atti è presente un suo saggio su Guido Cattaneo e Ugone II d'Arborea. Sempre sull'arcivescovo Cattaneo, lo studioso aveva anche approntato una ricca raccolta di documenti che l'ISTAR, con la collaborazione basilare dell'Archivio della Corona d'Aragona, conta di pubblicare al più presto. Peraltro, aveva pubblicato ad Oristano anche altri saggi sulla documentazione arborense presente a Barcellona, e aveva in preparazione altri lavori, tra cui una ampia raccolta di documenti su Ugone II.

All'illustre archivista, sempre rigorosamente attento alle fonti, al medievalista acuto, aperto ad ampie visioni scientifiche, e al brillante cultore di interessi umanistici, ma soprattutto all'uomo generoso, va il ricordo profondamente grato dell'ISTAR.

* * *

La storia istituzionale dell'ISTAR rappresenta un'alta e coraggiosa impresa storico-scientifica, e più in generale culturale, intrapresa dal Comune di Oristano col contributo centrale della Regione Sarda; si tratta di una iniziativa pionieristica in tutta l'Isola, e in parte anche nel territorio nazionale. Di fatto, l'Istituto Storico Arborense rappresenta la prima istituzione fondata in Sardegna, da un Ente Locale, sulla base della Legge 142/1990, con finalità di ricerca scientifica e di alta divulgazione culturale.

Questo merito va rimarcato; non certo per assecondare fatui localismi, bensì per sottolineare lo sforzo nobile di una istituzione, il Municipio, che ha saputo sapientemente interpretare le aspettative di una vivace comunità – la intera città di Oristano – profondamente appassionata alla propria identità storica e culturale, in particolare con riferimento al periodo arborense.

Di certo non esiste nell'Isola una collettività così intensamente appassionata alla storia giudicale come quella oristanese; e ciò scaturisce in buona parte dalla epopea del Trecento, allorquando giudici dalla forte personalità quali Mariano IV, e i figli Ugone III ed Eleonora, cercarono drammaticamente – ma senza complessi - di svincolare la Sardegna dalla dipendenza nei confronti della potente confederazione dei regni della Co-

rona d'Aragona, ponendosi orgogliosamente alla guida di tutti i sardi. Ma l'interesse per la storia locale, da parte dell'intera cittadinanza, si estende di fatto a tutti i secoli, compresi quelli del periodo spagnolo e sabaudo.

* * *

In conclusione, ringrazio sentitamente il Sindaco di Oristano, Antonio Barberio, e l'Assessore alla Cultura Giuliano Uras, insieme alla Giunta Municipale, e all'intero Consiglio Comunale per la sensibilità culturale nei confronti dell'ISTAR. Un grazie anche all'ex sindaco Piero Ortu e all'ex Assessore alla Cultura Mauro Solinas, in carica ai tempi del convegno.

Viva riconoscenza va altresì alla Regione Autonoma della Sardegna, Assessorato alla Cultura, e a tutti i Consiglieri Regionali di Oristano, che sostengono con costanza l'istituzione arborense. .

Una menzione grata va tributata all'Arcivescovo Arborense Mons. Piergiuliano Tiddia, sempre profondamente attento alla cultura della civiltà giudicale.

Un grazie particolare al Consiglio di Amministrazione dell'Istar, al suo Presidente Walter Tomasi, e ai Consiglieri Giorgio Farris, Paolo Gaviano, Gabriele Luperi e Giulio Paulis, per la fondamentale e sempre generosa collaborazione, e a tutti gli illustri relatori e autori dei testi, e in particolare agli autorevoli presidenti delle sedute: Ettore Cau, Antonio Corrias, Luisa D'Arienzo, Carlos López Rodriguez, Francesco Manconi, Giuseppe Meloni, Antonio Muscas, Giulio Paulis.

Le attività dell'Istar non sarebbero state possibili senza l'apporto costante della Dirigente dell'Area Servizi alla Cittadinanza del Municipio, Maria Grazia Zoccheddu, e della Biblioteca Comunale, diretta da Enrica Vidali, sempre cortesemente disponibili. Ricordo anche la viva collaborazione con l'Archivio Storico Comunale, e la responsabile Antonella Casula È poi da sottolineare l'apporto della Editrice S'Alvure, per il supporto e la pregevole veste grafica.

Con la presente nuova pubblicazione ISTAR, si intende rievocare il ruolo di Oristano e della Sardegna non come mero oggetto di condizionamenti esterni, come talvolta è purtroppo capitato, bensì quale soggetto nelle vicende storiche e culturali della Sardegna nel contesto del Mediterraneo.

GIAMPAOLO MELE
Direttore Scientifico ISTAR

Rosa Alcoy

Los santos franciscanos de Filadelfia. Culto hagiográfico en Cerdeña y revisión de estilos en algunas tablas góticas vinculadas a los Vergós

El argumento

La iconografia franciscana ha experimentado en el contexto internacional una serie de transformaciones y aplicaciones que han aproximado en momentos diversos algunas riberas del Mediterráneo. Oristano no quedó al margen de estos intercambios que comportaron una intensa circulación de formas e imágenes. Por más que todo fenómeno artístico se caracterice en sentido local, es innegable el interés de reconducirlo a un contexto más amplio, a tradiciones de alcance europeo, reconstruibles a través de la documentación presente tanto en Cerdeña como fuera de ella.

La razón de este trabajo, centrado en dos tablas del final del período gótico pintadas por ambas caras y conservadas en Filadelfia, tiene que ver con la necesidad obvia de relacionar los productos artísticos religiosos con la iglesia que los promovió; pero no con la Iglesia en general, universal y supuestamente unitaria, sino con los elementos locales con que se particulariza el culto en función de circunstancias, tiempos, personas e intereses específicos. El detonante de la investigación tuvo, sin embargo, una raíz distinta. Fue el estilo de las pinturas de estos dos plafones y la posibilidad de matizar su significado el que me llevó a la especialización territorial y temporal de ciertos cultos hagiográficos.

Desde el marco definido por el proyecto de investigación "exportación y migraciones del arte catalán, románico y gótico" de la Universidad de

Barcelona, dedicado al análisis y clasificación de pinturas y esculturas medievales catalanas desplazadas y conservadas en museos y colecciones extranjeros, hace ya tiempo que llamaron mi atención estas pinturas de santos franciscanos localizadas hoy en los Estados Unidos[1]. Las primeras noticias conocidas de estas obras las sitúan en la colección barcelonesa de Pedro Añés, de donde pasarían a Alemania para integrarse después en la colección McIlhenny y, finalmente, en los fondos del Museo de Arte de Filadelfia, donde se conservan actualmente con los números de inventario 1993-127-3a,b y 1993-127-4a,b.

Las obras en cuestión fueron analizadas por Post, quien las relacionó con trabajos sardos en función de su iconografía, al mismo tiempo que las atribuía al pintor catalán Pau Vergós[2], activo en el último cuarto del siglo XV e hijo del también pintor Jaume Vergós II. El retablo de san Esteban de Granollers, conservado actualmente en el MNAC de Barcelona, fue contratado por Pau Vergós y, aunque se trata de un conjunto de enmarañada autoría, es un punto de partida insoslayable en cualquier aproximación a este pintor y a su familia. Se supone que Pau recibió el encargo poco después de la muerte de Huguet y, por tanto, en una fecha incierta, pero que puede situarse entre 1492 y 1493[3]. Según el estudioso americano, la

---

[1] La redacción de este trabajo debe enmarcarse dentro de la segunda fase del mencionado proyecto: EMAC. Románico y Gótico ("Exportación y migraciones del arte catalán románico y gótico") (BHA 2001-3664), financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (actualmente Ministerio de Educación y Ciencia), con soporte económico de los fondos FEDER.

[2] Ch. R. Post, *A History of Spanish Painting*, Cambridge (Mss.), 1938, vol. VII, págs. 436-441. El trabajo del profesor americano había sido precedido por una amplia discusión definida como "qüestió Huguet-Vergós" y generada a partir de la publicación de S. Sanpere i Miquel, *Los Cuatrocentistas catalanes*, 2 vols., Barcelona, 1906. Para las respuestas y comentarios a este libro, que fue llamado por sus detractores "*la novela d'en Sanpere*", remito a J. Folch i Torres, en *El retaule dels Blanquers i la "qüestió Huguet-Vergós" I y II*, "Gaseta de les Arts", n. 38, 1 de diciembre de 1925 y n. 47, 15 de abril de 1926, p. 1-6. Vid también S. Sanpere i Miquel, *El retaule de Granollers*, "Vell i Nou", agosto de 1915.

[3] Entre los trabajos más recientes dedicados a este conjunto se encuentran: Margarita Tintó i Sala, *El retaule gòtic de sant Esteve de Granollers*, Granollers, 1990, Joaquim Garriga, *Taller dels Vergós. La Princesa Eudoxia ante la tumba de San Esteban*, "Cathalonia. Arte Gótico en los siglos XIV y XV", Madrid, 1997, p. 196-202; Francesc Ruiz, *Els Vergós i el Retaule de Sant Esteve de Granollers. Un nou apropament a la seva complexitat*, en "Entra a l'església gòtica de Granollers", Granollers, 1997, Idem, *Pau Vergós e bottega*, "Bagliore del Medioevo. Arte romanica e gotica dal Museu Nacional d'Art de Catalunya", Roma, 1999, p. 148-149; Joaquim Garriga, *L'antic retaule major de Sant Esteve de Granollers, dels Vergós*, "Lauro. Revista del Museu de Granollers", núm. 15, noviembre de 1998, p. 15-35.

predela y el Calvario del retablo de Granollers debían ser obra de Rafael Vergós, hermano y compañero de oficio de Pau[4]. La alusión a un Maestro del Calvario y la predela[5] creaba expectativas importantes en la disección de las manos que intervinieron en el retablo. Sin embargo, los planteamientos de Post no serían seguidos por todos y se generaría, paso a paso, un debate amplio acerca del papel que debió corresponder a cada uno de los miembros de la família Vergós, tanto en el retablo de Granollers como en las obras más cercanas a él. En este trabajo habrá que incidir en estos aspectos ya que - sea cual fuere la hipótesis sobre la autoría concreta de éstas y otras partes del conjunto de Granollers -, las piezas de Filadelfia[6] se llegaron a incluir prontamente, y a pesar de lo establecido por Post, entre las producciones del autor del Calvario y de la predela. Este último fue visto como una personalidad real, y al parecer específica, dentro del resbaladizo contexto vergosiano.

En 1948 Josep Gudiol Ricart y Joan Ainaud aludían a las pinturas de Filadelfia: "dos grandes tablas pintadas en ambas caras con santos franciscanos, hoy en los Estados Unidos" y las asociaban a la obra de un pintor anónimo, colaborador de Jaume Huguet e identificable entre los Vergós[7]. Con su actividad relacionaron buena parte de los trabajos atribuidos a este núcleo familiar y añadían que dentro del mismo el candidato a tener más encuenta como posible autor de estos conjuntos era Rafael Vergós. En 1986

---

[4] Post consideró obra de Jaume Vergós II los profetas Abraham, David, Isaias y Moises del guardapolvo y cinco tablas de la historia de san Esteban. Como ya indicaron Gudiol y Ainaud, no hay duda ninguna de que los profetas de Granollers deben ser restituidos al pintor Joan Gascó (JOSEP GUDIOL, *Barcelona*, Guías Artísticas de España, Barcelona, 1946; JUAN AINAUD DE LASARTE y JOSÉ GUDIOL RICART, *Huguet*, Instituto Amatller de Arte Hispánico, Barcelona, 1948, p. 99, nota 1. Remitimos también a los trabajos posteriores de Miquel Mirambell que dedicó su tesis doctoral al taller de los Gascó (vid. MIQUEL MIRAMBELL, *Joan Gascó. Profeta Moisés*, "Cathalonia. Arte Gótico en los siglos XIV y XV", Madrid, 1997, p. 225-227).

[5] Podría también definirse como Maestro de la Pasión, o Maestro de las escenas de la Pasión, siempre dentro del contexto hagiográfico dominante en el retablo de Granollers.

[6] También en Filadelfia, en el Museum of Art, se conserva una tabla catalana que ha sido objeto de revisión. Se trata de una Virgen con el Niño rodeada de seis virtudes que fue atribuida a Bernat Martorell, autoría que se ha mantenido vigente y que intentamos matizar en un estudio en preparación, donde advertimos los elementos que permitirían aproximar la pintura al taller de Joan Antigó. Para un avance de este nuevo planteamiento vid ROSA ALCOY, *La pintura gòtica catalana* en *La pintura antiga i medieval a Catalunya* (Art de Catalunya, vol. VIII), ed, Isard, Barcelona, 1998, páginas 136-348, pág. 296.

[7] J. AINAUD DE LASARTE y J. GUDIOL RICART, *Huguet*..., p. 98-99.

Gudiol Ricart y Alcolea Blanch, en su estudio global sobre la pintura gótica catalana, clasifican las tablas de Filadelfia como obras salidas del taller de los Vergós, y remiten de nuevo a Rafael Vergós como autor más probable[8]. Con este pintor relacionan, aunque señalando el alcance provisional de las propuestas, la predela y el Calvario del retablo de Granollers, algunos compartimientos del retablo de san Agustín (*Conversión de san Agustín, Disputa de San Agustín con los doctores, San Agustín lavando los pies a Jesús*, y el que ellos describen como *Episodio trinitario*), el compartimiento principal, la predela y las puertas del retablo de san Sebastián y santa Tecla de la catedral de Barcelona, los retablos de santas Justa y Rufina de Lliçà de Munt, el retablo de san Pere de Reixac y tres tablas de un retablo del santuario de la Virgen de Bellulla de Canovelles (Art Institute de Chicago y colección privada de Barcelona)[9].

El estilo de Rafael se caracterizaría por la rigidez y una fría corrección que lo alejaría de su hermano Pau, fallecido unos cinco años antes que él. De la asociación de Rafael Vergós con el pintor Pere Alemany en 1492 y entre el 1497 y 1499, se deduciría la plausible proximidad de sus estilos[10]. Al parecer de Gudiol y Alcolea, las tablas del Nacimiento de san Esteban y el Exorcismo de Eudoxia del retablo de Granollers[11] podrían pertenecer a Alemany ya que, según hacen notar, responden a un concepto pictórico que valoran como "algo distinto" y, por consiguiente, también similar en parte al de Rafael.

En los años cincuenta del siglo XX, tres de los santos, en concreto san Buenaventura, el reconocido como san Antonio de Padua[12] y san Acursio,

---

[8] J. Gudiol i Ricart, i S. Alcolea Blanch, *Pintura gótica catalana*, Barcelona, 1986 (ed. catalana, 1987), pàgs. 179-180, figs. 869-872.

[9] Se trata del grupo de piezas ya establecido anteriormente, aunque ahora no se incluyan en la serie el retablo de san Cipriano de Tiana y el de san Román de la misma localidad, mencionados en cambio por Gudiol y Ainaud en 1948. Josep Gudiol i Ricart mantuvo también esta perspectiva en su texto para la colección *Ars Hispaniae* (J. Gudiol Ricart, *Pintura Gótica* (Ars Hispaniae, vol. IX), Madrid, 1955, p. 282), pero atribuyendo entonces a Jaume Vergós II tanto la predela y el Calvario como las tablas con santos de Filadelfia.

[10] Habría que anotar además su vinculación al pintor Francesc Mestre, un maestro que aparece ya junto a los Vergós en los años setenta del siglo XV.

[11] El profesor Garriga realizó una minuciosa disección de los distintos pareceres atribucionistas referidos a esta obra en J. Garriga, *Taller dels Vergós...*, p. 196-202.

[12] En la identificación de uno de los santos franciscanos con San Antonio de Padua no debe pasar desapercibida una amplia problemática que reza sobre la particular iconografía de una pequeña serie de pinturas concentradas todas ellas, por lo que hasta ahora he podido

fueron también elegidos por Frederic Pau Verrié para ilustrar sus observaciones sobre la pintura del último gótico en Cataluña[13]. Verrié se referió a estas pinturas para aludir a la dinastía pictórica de los Vergós, pero ya en aquel momento remarcaba, al pie de las imágenes, la falta de estudios que hicieran posible elucidar la parte de la obra común, documentada para los Vergós, que cabía relacionar con cada uno de los miembros del clán. A pesar de todo, recogía la atribución de Gudiol Ricart que también había considerado a Jaume Vergós II, como autor probable de estas tablas[14].

En clara ruptura con las antiguas tesis de Post, o matizando sus presupuestos iniciales, tanto Jaume Vergós II como su hijo Rafael han sido alternativamente considerados como plausibles autores del Calvario y la predela de Granollers así como de las producciones consideradas más cercanas a estas tablas. Sin embargo, en algunos estudios recientes estas partes del conjunto de Granollers también se han aproximado a Pau Vergós, para ser situadas, en consecuencia, con anterioridad al momento de 1495 en que este maestro desaparece[15].

---

indagar, en el marco peninsular hispánico. Ch. R. Post ya comentó con cierta amplitud los extremos que le llevaron a ver en la tabla americana al san Antonio paduano "*represented with his usual attribute in the mediæval art of the east coast, the vessel or chalice containing a grape vine*" (Ch. R. Post, *A History of Spanish...,* VII, pàgs. 436). Dado que por ahora no puedo esgrimir ningún argumento preciso que permita identificar esta figura con otro santo franciscano, lo más sensato quizás sea mantener la tesis inicial, indicando simplemente la sombra de alguna duda que merecería la pena despejar.

[13] F.P. Verrié, *La pintura gótica*, "L'Art Català", ed. Aymà, Barcelona 1957, p. 381-414, p. 411.

[14] Jaume Vergós II, desaparecido en 1503, era hijo y heredero del también pintor Jaume Vergós I (1425-1460) (Joan Ainaud i Fredèric Pau Verrié, *La pintura gótica en la catedral de Barcelona*, 1942, capítulo XIX, relativo a la capilla de San Bernardino y el ángel custodio y XLIII. [sobre el retablo de] San Sebastián y santa Tecla (estudio inédito); Agustí Duran i Sanpere, *Lluís Dalmau i Jaume Huguet*, en "Barcelona i la seva Història", vol. III, Barcelona, 1975, p.178-196, Idem, *Els pintors Vergós*, en "Barcelona i la seva Història", vol. III, Barcelona, 1975, p.180-203). Jaume "hijo" fué el padre de Rafael y Pau, dos pintores que fallecerían antes que él, nacidos de su matrimonio de 1462 con Caterina, y el padrastro de Joan y Climent Doménech, vinculados a su segundo matrimonio. De Joan y Climent se conocen diversas noticias que certifican su trabajo como pintores de retablos, pero no hay porque concluir de la comunidad de oficio que estos maestros fueran dependientes de los esquemas huguetianos.

[15] Margarita Tintó Sala, seguida por Francesc Ruiz y Joaquim Garriga en este punto, defiende esta idea, señalando que este tipo de conjuntos de gran empeño, en los que era bueno el pronóstico de una ejecución dilatada en el tiempo, solía empezarse por el bancal o predela, por el sagrario o la imagen principal. Se atendía así a las prioridades impuestas

En realidad, sea cual sea la apuesta por el "Maestro del Calvario y la predela" de Granollers, hay que advertir su parentesco relativo con la importante serie de pinturas en que se incluyen las tablas de Filadelfia[16]. Los ejes de las principales autorías vergosianas pueden reconsiderarse a la luz de éstas últimas. Los santos franciscanos desarrollan algunos parámetros calificables de extrahuguetianos que los alejan de forma bastante nítida del autor de la predela y del Calvario. En este sentido, la separación establecida por Post tenía y puede tener todavía hoy su razón de ser. La justifica la disonancia relativa de estas pinturas respecto de otras también pertenecientes a alguno de los subgrupos relacionados con los Vergós. La revisión del estilo de estas tablas, próximo pero distinto al de otras producciones del mismo taller, debe ayudar a valorar mejor ciertas novedades, proyectadas sobre una sólida tradición familiar que se mantuvo fiel, al menos en lo más sustancial, al arte huguetiano.

Sobre el retablo de Granollers y el mundo plural de los Vergós

Los miembros del clan Vergós se nos descubren como colaboradores y continuadores del taller barcelonés de Jaume Huguet[17]. Sobre su actividad, documentada hasta inicios del siglo XVI, se han ido prodigando las incursiones, siendo el retablo de san Esteban de Granollers el que ha gozado de una mayor atención en fechas recientes. Una atención bien merecida, por

---

por el comitente que debía esperar largo tiempo la conclusión de las obras (TINTÓ, *El retaule gòtic de sant Esteve*..., p. 22; F. RUIZ, *Els Vergós i el Retaule*..., p. 78, J. GARRIGA, *L'antic retaule major de Sant Esteve*..., p. 15).

[16] Las tesis que desarrollaré a continuación tienen sus punto de partida en una visión incipiente planteada en ROSA ALCOY, *Retaule de Sant Agustí de la Confraria dels Blanquers*, en "Jaume Huguet. 500 anys", Barcelona, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya, 1993, p. 186-193.

[17] Además de al importante libro de Gudiol y Ainaud, ya citado en notas precedentes, remito a algunos otros estudios sobre Huguet. En los más recientes podrán hallarse bibliografías más extensas sobre el pintor: AGUSTÍ DURAN I SANPERE, *Jaume Huguet*, en "La peinture à la fin du Moyen Age", Université de Paris, Institut d'Art et d'Archéologie, Bibliothèque d'Art Catalan, Fondation Cambó, París, 1933, p. 65-74; B. JR. ROWLAND, *Jaume Huguet. A Study of Late Gothic Painting in Catalonia,* Cambridge, Mss., Harvard University Press, 1932; *Jaume Huguet. 500 anys*, Barcelona, catálogo, 1993; JOAN SUREDA, *Un cert Jaume Huguet. El capvespre d'un somni*, Barcelona, 1994; ROSA ALCOY, *San Jorge y la Princesa. Dialogos de la pintura del siglo XV en Cataluña y Aragón*, Barcelona, 2004.

ser esta la única gran obra documentada que permite recuperar la imagen general del estilo de los Vergós a la muerte de Huguet.

En la intrincada pero asimismo sugestiva labor de identificación de las manos de los tres pintores de una misma familia y de los pintores a ellos asociados (Francesc Mestre o Pere Alemany), los planteamientos concretos que conocemos sobre el autor de las tablas americanas se refieren, como ya se ha advertido, primero a Pau Vergós y, en segundo término, a Rafael Vergós[18]. A este último pintor correspondería también, en teoría y sólo al parecer de algunos estudiosos, el Calvario y la predela de Granollers[19]. Una parte del retablo que, como se ha indicado, se concede en otras ocasiones - así como otros retablos o fragmentos de retablos del mismo círculo - a alguno de sus familiares inmediatos, sin tener por ello necesariamente en cuenta el lugar que deben ocupar en cada momento las tablas de Filadelfia.

Las primeras aportaciones de los hermanos Rafael y Pau debieron tener lugar en el taller de Jaume Huguet, cuando el pintor nacido en Valls debía completar el monumental retablo de san Agustín (MNAC, Barcelona)[20]. Su plausible participación en este conjunto, y en algún otro relacionado con la actividad del taller en los años ochenta de la centuria, debe ayudar a establecer los rasgos fundamentales de los dos jóvenes pintores. También es pertinente, sin embargo, valorar el alcance de la intervención del padre, el denominado Jaume Vergós II[21]. Por desgracia, y como ha sido observado reiteradamente, son pocos los incidios seguros que pueden esclarecer la correspondencia entre las distintas manos que intervinieron en el retablo y los diversos nombres que se balancean sobre este suntuoso episodio creativo del taller de Huguet. Esta base, en apariencia indiferenciada, aunque haya redundado en el vaivén de las distintas atribuciones vergosianas defendidas con distintos argumentos, ha obligado a proceder siempre con mucha cautela en cualquier aproximación a la obra.

---

[18] En el Museo de Filadelfia la autoría que se hace constar es la de Pau Vergós. Se sigue, por tanto, el criterio establecido por Ch. R. Post en 1938.

[19] Vid. J. Gudiol, i S. Alcolea, *Pintura gótica*..., pàgs. 175-180.

[20] Para la compleja historia y documentación relativa a este retablo contratado por Huguet en 1463: Agustí Duran i Sanpere, *El retaule dels blanquers*, "Arts i Bells oficis (revista del FAD)", Barcelona, noviembre de 1929, p. 198-212, reeditado en Agustí Duran i Sanpere, *Barcelona i la seva Història*, vol. III, Barcelona, 1975, 158-179.

[21] Rosa Alcoy, *La qüestió Huguet-Vergós a Barcelona i les seves ramificacions sardes*, en "La pintura gòtica catalana...", p. 315-320.

Aún no siendo el tema de este trabajo ni el estudio de las manos que intervienen en la obra de Huguet ni la progresión del pintor de Valls a lo largo del segundo *Quattrocento*, hay que remitirse, al menos genéricamente, a los rasgos estilísticos que han servido para definir su trayectoria y, dentro de ésta, a los parámetros que pueden indicar su repercusión concreta sobre los Vergós. Nos interesa especialmente el Maestro que, nacido del ámbito vergosiano, se aproxima más a las tablas de Filadelfia, pero para proceder a aislarlo hasta donde sea posible hay que adentrarse también en la visión de los estilos personales de sus compañeros de viaje. Pese a que el consenso no llegue a ser nunca total en la interpretación de todas las obras, o partes de las obras, realizadas por el grupo familiar y sus asociados, antes de poder llegar a conclusiones mínimamente válidas, habrá que tener en cuenta el recorrido completo de los miembros del clan y las secuencias de ese recorrido al lado de Huguet.

Jaume Vergós II en la "compañía" huguetiana

No parece caber ninguna duda de que la primera fase de trabajo de Jaume Vergós II tiene su anclaje más destacado en el taller de Huguet. En consecuencia, podría afirmarse que este maestro debió generar la primera aportación pictórica vergosiana al arte huguetiano. Sin desatender este extremo, acto seguido, hay que plantearse la renovación suave pero continuada que se produjo en la obra del mismo Huguet y que debió redundar y tener repercusión sobre su entorno inmediato. Se dibuja un trayecto de doble sentido en el que lo viejo y lo nuevo se cruzan y entremezclan. A nadie le extrañará que se atribuya a los más jóvenes, en este caso a Pau y Rafael Vergós, el discurso del cambio. Pese a ello el viejo maestro, Jaume Huguet, no debió permanecer insensible a algunos de los nuevos planteamientos del fin de siglo, extremados por algunos de sus colaboradores.

Cuando se trata de identificar a Jaume Vergós II y a sus hijos no pueden dejarse de lado las dependencias con la cultura figurativa en que se formó cada uno de ellos. Pese a un probable y relativo grado de coincidencia, los referentes que atrajeron al progenitor y a sus descendientes no pudieron ser idénticos. Hay que tener en cuenta que los hijos de Jaume alcanzarían la mayoría de edad, plausiblemente, sólo hacia 1485. Es sabido que Jaume Vergós II se encontraba activo desde los años sesenta. Más o menos talentoso, debió compartir las fuentes del Huguet maduro y beber en obras como el retablo del Condestable (1464-65), si no colaboró de forma directa en ésta

y otras creaciones huguetianas posteriores. Aunque este no sea el marco donde desarrollar en toda regla y amplitud una visión del tema Huguet-Vergós, el planteamiento de partida obliga a insistir en una apreciación fundamental para nuestras conclusiones finales que tiene relación directa con la distribución de responsabilidades en el retablo de Granollers y, en definitiva, en el conjunto de trabajos relacionados con los Vergós.

La predela del retablo de Granollers responde a una visión más anticuada y arcaizante que aquella que se refleja en la del retablo de san Agustín, cuyo bancal se supone que el primer conjunto habría tomado como modelo. El paralelismo entre ambas creaciones no por ser obvio en algunos detalles se encuentra exento de problemas[22]. Las novedades o planteamientos de mayor atractivo que Huguet incorporó en el diseño de las grandes tablas del retablo de los Blanqueadores no fueron ni entendidas ni explotadas en la predela del conjunto de Granollers, contratado por Pau Vergós. Habrá que preguntarse por que se prescindió en esta última de lo más llamativo y por que razón no se reprodujo de nuevo la atractiva figura de espaldas, que comparece como un alegato preciso e indiscutible en el *Camino del Calvario* conservado en el Museo Marés de Barcelona, y se tomaron solamente aspectos parciales de la misma[23]. Sin embargo, más allá de las cuestiones compositivas y de las opciones iconográficas de detalle, sujetas a muchas variables e interpretaciones plausibles, es imprescindible advertir que el discurso pictórico derivado de lo huguetiano se torna algo antiguo en la predela de Granollers. En ella asistimos a un desarrollo pictórico que podría remontarse a modelos huguetianos anteriores, ajenos al Huguet más propenso a la renovación. Áquel que, en los años setenta y ochenta, transforma una parte de su repertorio e, incluso, ciertos matices de su estilo personal. En este sentido, no puede considerarse un contrasentido adjudicar al padre, Jaume Vergós II, afincado todavía en las enseñanzas de los años cincuenta y sesenta, la predela del retablo de Granollers. La

---

[22] En Granollers se repiten algunas ideas presentes en la predela del retablo barcelonés de san Agustín, pero a menudo estas citas son parciales. Tienden a simplificar e incluso a reinterpretar de manera extrañamente inexacta la complejidad y los recursos de la obra huguetiana.

[23] Sobre la pieza del Museo Marés vid. Joan Sureda Pons, *Jaume Huguet. Jesús, camí del Calvari. Compartiment de bancal del retaule de Sant Agustí*, "Fons del Museu Frederic Marès/1. Catàleg d'escultura i pintura medievals", Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 1991, p. 446-447.

capacidad de Jaume Vergós para el cambio no habría sido nunca la misma que cabe atribuir a Huguet, y hay que tener en cuenta que en el Calvario, e incluso en la misma predela, su contribución al conjunto pudo confluir con la de alguno de sus hijos. Como se ha hecho notar, es bastante evidente la intervención de más de una mano en el Calvario, pero habría que añadir que las colaboraciones se habrían podido dar también en la predela donde, sin embargo, la confluencia de estilos debió ser menor o más discreta.

Las consideraciones sobre el lugar por el que había que comenzar los retablos, aun siendo sumamente interesantes, no me parecen conclusivas sobre la autoría de los mismos. En este sentido, deben introducirse algunos matices y nuevos razonamientos antes de considerar a Pau como autor más probable de la predela, por ser él quien recibió el encargo y conceder a esta parte de la obra el privilegio de ser la realizada con mayor diligencia que otras, por exigencia de los comitentes del retablo[24]. Por un lado, hay que evaluar hasta que punto la capacidad de Pau Vergós le permitía trabajar en solitario y casi al mismo tiempo, prescindiendo de todos sus familiares pintores, en dos producciones importantes: el retablo de Granollers y un conjunto contratado en 1493 y que, dedicado al *Corpus Christi* y a san Antonio era destinado, como el retablo de los Blanqueadores, a la iglesia barcelonesa de San Agustín. Desaparecido el maestro Jaume Huguet, Pau se convierte, a efectos contractuales, en su relevo más notable, capacitado para asumir el encargo de dos conjuntos inmensos que requerían planificación y organización dentro del taller. Pau debió hacerse responsable de las dos obras entre el 1492 de la muerte de Huguet y el 1495 en que es él quien fallece. Le quedó muy poco tiempo, por tanto, si tenemos en cuenta las dimensiones y características de estos dos retablos.

Antes de concluir sobre este punto, no es conveniente olvidar el papel del padre en etapas anteriores, cuando sus hijos todavía no debían tener mucho peso dentro del taller de Huguet, si es que tenían alguno. Podemos imaginar al progenitor de Pau y Rafael como un persistente y aventajado ayudante de Huguet, vinculado también a los problemas profesionales de otros compañeros de oficio e interesado, en cierto modo, por la política. Recordemos su papel en la cofradía de San Esteban, como pintor de la

[24] Aun teniendo un sentido evidente la presencia de las escenas de la Pasión de Cristo en un retablo dedicado al protomártir san Esteban, quizá la prioridad absoluta la tendría la efigie esculpida del santo que debía presidir el cuerpo central del retablo.

ciudad o su nombramiento de *Conseller*. El papel de Jaume Vergós II junto a sus hijos pudo quizá reproducir, en la última etapa de su vida, lo que esta había sido en tiempos anteriores. Por ello no es aconsejable descartar ni su apoyo incondicional a los proyectos y empresas de Pau y Rafael ni su valía como pintor de oficio. Si le atribuimos el bancal de Granollers, su constancia explicaría los acentos antiguos que percibimos en la predela, su alcance mimético y falta de renovación e, incluso, el retroceso respecto a esquemas más modernos ya trabajados con anterioridad en el propio taller de Huguet.

Las composiciones de Pau Vergós y el diseño general del retablo de Granollers

Pau, el contratista del retablo, habría muerto ya en 1495. Se ha supuesto que fuera él, de entre todos los miembros del clan Vergós, el que debió despuntar con mayor claridad, ya que, habiendo trabajado en el gran retablo de san Agustín contratado por Huguet, sería él, y no su padre o su hermano Rafael, el elegido para realizar para este mismo convento un nuevo gran retablo, patrocinado en este caso por la cofradía de los pelaires (*paraires*)[25]. Sea cierta o incierta esta teoría en términos absolutos, no se antoja nada descabellada en los relativos. La atribución de algunas de las tablas del cuerpo central del retablo a Pau Vergós, defendida por Josep Gudiol i Ricart, puede situarnos en la vía correcta. En primer término Gudiol atorgó a Pau la escena que incluye dos momentos distintos: la recuperación de san Esteban niño - aquel que el diablo había suplantado en su cuna de nacimiento - y su Consagración como diacono, siendo a su parecer de la misma mano al menos una parte de la tabla con la Glorificación del Santo. El acierto que advertimos en la tesis gudioliniana tiene que ver con estas pinturas, pero también con el resto de lo que puede analizarse en el retablo.

La hipótesis básica que guía nuestra nueva lectura del conjunto de Granollers se centra en las semejanzas y unidad existentes entre muchos de los

[25] Tanto Post como Gudiol valoraron positivamente esta misma posibilidad, aunque no coincidieran en destacar unas mismas escenas como lo mejor del retablo. Según Post lo más atractivo del conjunto de Granollers se reflejaba en el Exorcismo de Eudoxia y en las tablas más próximas a esta escena que concede, como he indicado, a Pau Vergós.

episodios hagiográficos y en su relación con los esquemas y composiciones que Pau pudo organizar y llevar adelante cuando recibió el encargo. Hay que incluir en este horizonte algunos de los temas que, generalmente, han sido atribuidos a otros pintores del grupo para intentar superar el consiguiente rompecabezas aleatorio que genera la distribución de lo realizado en un retablo vasto y misceláneo entre diversos maestros. El alejamiento tangible, pero sólo relativo, de algunas de las escenas dedicadas a san Esteban del estilo más característico del Pau descrito por Gudiol, es el segundo factor que cabe sospesar atentamente, y ya veremos hasta donde lleva la importancia que deseemos concederle.

En definitiva, las pinturas de Granollers pertenecientes al cuerpo del retablo no se entienden ni bien ni completamente al margen de lo realizado en términos generales por Pau, el contratista de la obra. En mi opinión, la mayor parte de los episodios conservados, salvo la predela y quizá el Calvario, se caracterizan por la elevada coherencia de su planteamiento, aunque ello no signifique que los acabados - o la obra en el *estado de perfección* - deban atribuirse siempre a la misma mano. Por lo tanto, a excepción de la predela y quizá de la tabla alusiva a la *Invención del cuerpo del Santo*[26], me atrevo a sugerir que el resto de las tablas fueron planificadas, total o parcialmente, y desde un punto de vista compositivo, por Pau Vergós. Este pudo dibujarlas incluso con cierto detalle. Sin embargo, su muerte prematura en 1495 le impidió concluir el trabajo ya planteado en sus aspectos esenciales. Damos por cierto que la continuidad de la obra sería asegurada por sus familiares directos y otros pintores asociados a los mismos, pero nada da a entender que todas las tablas que Pau pintaba o planeaba se encontrasen el día de su fallecimiento en 1495 en idéntico estadio de realización.

Existen datos sobre el proceso de ejecución de los retablos que permiten defender esta idea con cierto desahogo. En una primera fase se planteaba la preparación y dibujo de las tablas, que más tarde serían vestidas con los oros y, acto seguido, con el manto cromático y el trabajo de acabados

[26] Esta es la única escena de las conservadas para el cuerpo del retablo que se aparta de modo evidente del dibujo o diseño de las restantes. La concepción espacial y el modo en que han sido tratadas las figuras obliga a considerar el trabajo de un maestro diverso, ajeno a los planteamientos huguetianos o extrahuguetianos que pueden atribuirse al núcleo familiar de los Vergós. Quizá sea en este punto donde deban buscarse aportaciones relacionadas con los hijastros de Jaume Vergós, aunque no puedan descartarse tampoco otras posibilidades en el rompecabezas del taller que debió suceder y heredar el mercado artístico dominado por Huguet hasta su muerte, situada en 1492.

que requería el retablo gótico. Primero se aprueba el "diseño" o el "dibujo" y después se procede a dar la "pintura" o el "color"[27]. En mayo de 1500 el padre de Pau, Jaume Vergós II, y su hermano Rafael cobraron algunas cantidades que completaban las 500 libras en que se había estipulado el precio total del retablo para la parroquial de Granollers, y es de suponer, como se ha advertido, que por estas fechas darían conclusión al retablo, aún con la reserva que introduce la constatada intervención en el mismo de otros maestros, entre los cuales el pintor de orígenes navarros Joan Gascó, ocupado en los profetas de un monumental guardapolvo.

Ya sabemos que Jaume Vergós II sobrevivió a sus dos hijos, fruto de su primer matrimonio, dejando dos hijastros pintores, llamados Joan y Climent Domènech, hijos de Aldonça, su segunda mujer. Hasta 1503, año en que se publicó su testamento, Jaume intentaría dar continuidad al taller familiar, asumiendo y ordenando quizás lo que es probable que otros realizaran[28]. La muerte brusca e inesperada de Pau y de Rafael[29] truncaba un episodio fundamental de su vida y, sin duda, su mayor herencia a la pintura barcelonesa. Se interrumpían así de raíz las expectativas del taller mejor situado del momento, y ello a pesar de las novedades concitadas por un todavía demasiado desconocido marco familiar y profesional sustitutivo, que representaron los Doménech.

Hay argumentos tanto para atribuir a Jaume Vergós la predela como para restituir a Pau Vergós las partes más refinadas e interesantes del conjunto de Granollers. Al margen de ulteriores y posiblemente intrincadas discusiones sobre la calidad de cada una de las tablas, me refiero ahora a las pinturas del retablo que Gudiol destacó en 1955 por encima de otras, no obstante las mejores no fueran siempre las mismas a criterio de Post u otros autores. Lo importante ahora es que, más allá de la autoría

---

[27] Parece ser que este fue el procedimiento seguido en el retablo de san Agustín de los Blanqueadores de Huguet, según quedó reflejado en la documentación. El pintor habría de proceder a pintar las tablas con los colores más suntuosos de que dispusiera, pero previa aprobación del dibujo de las historias o, al menos, de una parte de ellas.

[28] Es sabido que Climent Domènech heredaría el cargo municipal que había ostentado su padrastro.

[29] Rafael, nacido probablemente en torno a 1465, había sido presentado en 1491 como "fadrí novell" en la cofradía de san Esteban de los freneros y pintores, y no contraería matrimonio con Beatriu Sunyer hasta 1497; sin embargo, su muerte se sitúa en un temprano 1500.

completa sobre alguna tabla, sea justo considerar a Pau como responsable del planteamiento general de una mayoría de las pinturas del conjunto de Granollers. Sobre el dibujo o composición elaborados por él, quedarían para su hermano Rafael el acabado más frío y depurado del Nacimiento del santo, con asunto diabólico incluido, y el *Exorcismo de Eudoxia*. Además de una plausible intervención parcial en otras escenas, entre las cuales no excluiría completamente la *Liberación de Galceran de Pinós*, episodio en el que hay que tener en cuenta tanto la colaboración de diversos maestros como, muy probablemente, los efectos de su estado de conservación y la restauración o reparaciones consiguientes[30].

Así, sólo teniendo en cuenta lo ya precisado sobre la contribución general de Pau en estas tablas se allanan algunos de los problemas y sutiles divergencias estilísticas que ha planteado desde antiguo el retablo de Granollers, en particular cuando se confrontan algunos de sus resultados con el catálogo completo de la familia Vergós. Esta hipótesis permite explicar que los elementos más duros del estilo de Rafael, más visibles en otras obras, se hallen limitados y rebajados en los episodios relacionados con el Nacimiento y el Exorcismo de Granollers. Seguramente podrán detectarse procesos similares en otras creaciones del taller, en las cuales habrá que valorar sistemáticamente y para cada caso concreto la intervención de Pau y sus diversos compañeros de trabajo.

En resumen, siendo Pau el más fiel y dotado de los discípulos vergosianos de Huguet y el seguidor de esta familia mejor predispuesto a reproducir la intensidad pictórica del maestro de Valls, también se explica que en las tablas empezadas por él y acabadas por Rafael se mantengan en buena medida los más claros esquemas huguetianos y las proporciones, no en exceso estilizadas, de los cuerpos de los protagonistas[31]. La contribución

---

[30] *La Liberación de Galceran de Pinós* es, sin duda, la escena de más difícil interpretación en lo relativo a las manos que trabajan en ella. Hay que admitir el cambio de concepto espacial remarcado por Garriga (J. GARRIGA, *Imatges amb "punt": el primer ressò de la perspectiva lineal en la pintura catalana vers 1490-1500*, "Revista D'Art", 1990, p. 59-79, fig. 3, con esquema de *La Liberación de Galceran de Pinós* de LINO CABEZAS), aunque quizás también debamos entender su carácter misceláneo y ciertas incoherencias y problemas que nacen a raíz de una compleja ejecución que podrá ser desglosada en futuros análisis.

[31] Se trataría de aquel segundo maestro que, a parecer de Gudiol, "presenta gran semejanza estilística con el anterior y también con Huguet. En cierto modo sus obras dan realidad a una interpretación más personal y viva de la obra huguetiana. Por ello creemos que este pintor pudiera ser Pablo Vergós quien, por recibir directamente el encargo del retablo, hubo de ser considerado como el mejor artista del grupo" (J. GUDIOL, *Pintura*..., págs. 282 y 287).

de Jaume Vergós II en la tabla de la glorificación habría rebajado los encantos de la pintura de Pau, autor del dibujo y quizás también de algunas partes de su pintura. Por consiguiente, en el caso de Granollers hay que poner al descubierto no sólo una distribución estricta de las tablas entre las diversas manos, sino también la superposición de esfuerzos en los plafones de un conjunto que deberían concluir, sin haberlo previsto de antemano, aquellos que seguramente habían sido comparsas aventajados del maestro principal. La misma cuestión se plantea también frente a algunas de las grandes tablas del famoso retablo agustino que conserva el MNAC, donde aislar la intervención de Huguet y Pau no resulta siempre tan simple como podría parecer en una primera incursión en el tema. Por otro lado, hay que advertir que, si bien la pintura de Pau se vio fundamentada por las enseñanzas recibidas de Huguet, su estilo pudo enriquecerse gracias al contacto del joven pintor con el último Bartolomé Bermejo, maestro que alcanzaría a conocer gracias a obras tan poderosas y significativas como la Piedad del canónigo Desplà[32].

Por todo ello es muy posible que tanto Jaume Vergós II como Rafael fueran guiados en su intervención en Granollers por la mano de Pau. Como mínimo se encontraron frente a su concepción general de los episodios, que aprovecharon en buena medida. La predela debió seguir otro camino, más sujeto a la viable colaboración y estimable ayuda de Jaume Vergós II a un hijo agobiado por grandes y ambiciosos encargos. Este curso distinto resulta también justificado si consideramos no sólo la prioridad en la ejecución de estas partes del retablo, sino también el hecho de que con bastante frecuencia las predelas y las zonas más altas fueron los lugares donde se concentró la intervención de los colaboradores del maestro principal. Ni que decir tiene que conocemos algunas excepciones notables, entre ellas la predela del retablo de la Transfiguración de Bernat Martorell, pero, como sucede a menudo, estos casos esporádicos podrían servir para confirmar una regla que se impone en un buen número de conjuntos. Si en el retablo de san Agustín correspondió a Huguet el papel realizado por Pau en Granollers - hecho que habrá que valorar en otra sede con mayor detenimiento -, hay que entender que Jaume y Rafael Vergós habrían pintado, hasta aquel entonces y por lo general, guiados por un tercer pintor,

---

[32] ROSA ALCOY, *El crani i la serp (o Desplà i Bermejo)*, "Materia. Revista d'Art", n. 3 (2003) Barcelona, 2004.

primero sería Huguet y después Pau. Cuando estas guías desaparecen hay que replantearse el camino a seguir.

En el caso de Rafael tiendo a pensar que se acentuó su distanciamiento del núcleo familiar y que su capacidad para el dibujo se impuso, condicionada tal vez por su misma forma de pintar. En lo relativo a Jaume, lo más factible es que la continuidad estuviese garantizada. Hay que tener en cuenta tanto su edad avanzada como su fidelidad a los esquemas en que debió formarse como maestro pintor. Para entender y ver reflejado el estado final de cosas, a la muerte de Pau, habría que analizar con detenimiento la supervivencia de los estilos de estos dos pintores, al menos entre 1495 y 1503. Hay obra suficiente para que este tema sea abordado y para sacar partido suficiente del equilibrio y estrategias creativas que deben ayudarnos a explicar el grupo formado por los Vergós y, por consiguiente, también los estadios y sustratos artísticos del retablo de Granollers.

Rafael Vergós o el Maestro de Filadelfia

No se olvide, sin embargo, que en este trabajo, y pese al largo pero necesario prólogo que precede, la verdadera meta son las tablas con santos de Filadelfia. De todo lo analizado en el retablo de Granollers, lo más próximo a estas obras de doble cara es aquello que he intentado vincular a la mano de Rafael. La asociación de Rafael Vergós a otros pintores, entre los que destacaría Pere Alemany, justificaría quizás las oscilaciones del estilo que más se aparta de las enseñanzas de Huguet y que, hecho curioso y paradójico, no es absolutamente extraño a la tabla de la *Consagración de San Agustín* del retablo de los Blanqueadores (MNAC). Esta es una composición monumental, segura en su planteamiento y más majestuosa por sus aciertos y bondad pictórica incluso que por el ceremonioso marco iconográfico que los proyecta. El *tour de force* de Huguet en esta pintura, que atribuimos a la última etapa de su carrera, es demostrativo de las capacidades de actualización de un gran pintor que, sin traicionar un ápice su estilo personal, introduce nuevos elementos, pule más las superficies y permite que veamos una imagen del acontecimiento más estable, aunque nunca la muestre congelada por completo. El episodio se halla teñido por el aparato o inmerso en la solemnidad, pero ello no impide a Huguet controlar en su interior el encanto de la anécdota para incluir también algunos guiños que le ayudan a comunicar mejor con el espectador.

Aunque el Huguet final no sea por completo ajeno a la tendencia que

caracterizará la obra de Rafael Vergós, en las creaciones de este, y en las tablas de Filadelfia también, se acusa una dureza lineal en los acabados que aleja sus resultados de la mejor y más característica producción huguetiana y, posiblemente, también de los valores pictóricos que pueden caracterizar los trabajos de Jaume Vergós II y de algunos de sus colaboradores. Del mismo modo, esta cultura gráfica fría y poblada de equilibrios[33] se distingue bastante bien de los resultados de un Pau Vergós, más emotivo y tierno en sus resultados, y ello pese a que algunos de sus trabajos puedan haber sido colonizados por la pincelada hermética que caracteriza al tercer maestro del retablo de san Esteban de Granollers en las tablas del Nacimiento y Exorcismo de Eudoxia[34]. Este proceder pictórico que acusa el volumen cerrado de las figuras y la construcción escultórica de las superficies podría cobrar sentido dentro de una tendencia general que hace suya una parte de la pintura de raíces góticas ya unas décadas antes de llegar al 1500. Se trata de una *maniera* que, como indicaba en nota, también descubrimos en tierras de Castilla y Aragón y que tuvo trabajando en territorio sardo a algunos de sus mejores representantes.

Más allá de Huguet, las relaciones establecidas por los Vergós con escultores como Miguel Lochner (1483-1490) y Joan Frederic de Cassel, artífices que realizan la estructura del retablo de la capilla del Cuerpo de Cristo y de san Antonio contratado por Pau Vergós en 1493 para la iglesia

---

[33] No comparto la apreciación que vería en este linealismo un procedimiento arcaico relacionado con las herencias de Bernat Martorell (J. GUDIOL, *Pintura...*, p. 287). Más bien podría verlo como un pronóstico esquemático de cierta modernidad que, sin embargo, no alcanzó o no pudo alcanzar en Cataluña, por causas de fuerza mayor relacionadas con la muerte o el desplazamiento de sus mejores representantes, el desarrollo que hubiese sido de esperar. Algunos síntomas de esta tendencia se aprecian hasta cierto punto en el arte de Jorge Inglés, pero será más tarde cuando se alcancen sus fijaciones más claras. La obra de Fernando Gallego algo tuvo que ver con estos postulados, pero su potencialidad expresiva rompió la campana de cristal en que aparecen sumidas las figuras de los mejores valedores de esta corriente. El Maestro de san Ildefonso, relacionado por Gudiol con Sancho de Zamora, ejemplariza en los años ochenta del siglo XV esta exclusión del tiempo y una falta de atmósfera que no impide la supervivencia ostentosa y casi mágica de algunas de sus mejores producciones. Siendo un maestro de enorme calidad, sus obras transcienden la frialdad o acartonamiento que, en mayor o menor grado, incidiría en la producción de otros maestros adeptos a unos valores pictóricos similares.

[34] A lo largo de los años la atribución de estas tablas también ha ido variando. Remitimos a J. GARRIGA, *Taller dels Vergós. La Princesa Eudoxia ante la tumba de San Esteban...* Por mi parte ya insinué que los pareceres más acertados serían aquellos que apuntan a Rafael Vergós en el catálogo *Huguet 500 anys* (Barcelona, 1993, p. 186-193). Como se ha visto, añado ahora que el trabajo de Rafael tendría como base el dibujo de su hermano Pau.

de San Agustín de Barcelona, podrían ayudar a entender el giro hacia lo germánico que es ya apreciable en una parte de las pinturas del taller de Huguet y que trasciende después y con gran fuerza en el taller de los Vergós[35]. Sin embargo, la referencia genérica al arte de maestros de este origen, preferentemente escultores, no justifica todo lo que vemos en las tablas de Filadelfia, y obliga a considerar en la formación de su artífice ingredientes pictóricos que no pudieron surgir tan solo de la vena artística huguetiana concentrada en sus planteamientos iniciales.

El pliegue tubular: orden, jerarquía, concierto y desconcierto en los paños

La frialdad pétrea o metálica que se acusa en la ordenación de los tejidos y que también se dio en una parte de las tallas esculpidas de la misma época, favorece el análisis de uno de los rasgos más sobresalientes de la aportación del pintor de las tablas de Filadelfia. Lo que se perfila más tímidamente sobre el trazo denso de Pau en el retablo de Granollers, estalla en ellas con toda su fuerza. Se abre una vía a la exaltación gráfica de los paños tubulares, inscritos con distinta regularidad en conjuntos anteriores del taller de Huguet e incluso en el retablo de Granollers[36]. El Maestro de Filadelfia ordena y jerarquiza el desconcierto del plegado, niega su arbitrariedad o el caos de relieves acumulado sobre la anatomía de muchas figuras de la época. Un proceder más desordenado o nervioso se hace evidente en algunas zonas de la predela de Granollers. Lo vemos en los paños del manto de Judas en la *Santa Cena* y en el manto de san Pedro en la *Oración en el Huerto*[37]. El pliegue se adapta ya más domesticado a la

[35] Si el problema es el círculo formado por otros pintores, habrá que apuntar que también en 1492 maestros como Pere Alemany y Francesc Mestre contratan otras obras que debieron ocuparles tiempo, como un retablo destinado a Santa María la Rodona de Vic, edificio de planta centralizada próximo a la catedral y destruido en el siglo XVIII.

[36] Los podemos ver como notas singularizadas en algunos de los retablos más tardíos de Jaume Huguet. En estos casos son atribuibles tanto a la actualización del lenguaje flamenquizante de Huguet como al despertar de algunos de sus colaboradores más jóvenes, entre los cuales habría que situar a los hijos Vergós.

[37] Por encima de injertos y dependencias iconográficas, la *Oración en el Huerto* de Granollers reclama la atención sobre aspectos visibles en el retablo de san Bernardino y el Ángel Custodio de la catedral de Barcelona. Esta valoración nos interesa para otros aspectos de la misma predela y que, en retroceso hacia los años sesenta del siglo, implicaría también otras obras del catálogo de Jaume Huguet.

túnica del Cristo del *Camino al Calvario,* donde el juego abstracto reviste una fijación sorprendente que hace pensar en segundas intervenciones.

Por esta vía, el Maestro de Filadelfia busca el argumento plástico que justifica la colocación de cada uno de los meandros a los que no cabe atorgar simplemente una dimensión realista. Antes hablaría de cierta racionalidad del plegado al margen del orden natural, de una visión cartesiana que se muestra como ornamento utópico, como sublimado ejercicio gráfico, como arquitectura figurativa más allá de la necesidad incuestionable con que debían caer u ordenarse las telas, supuestamente orientadas por la gravedad.

Si este maestro puede identificarse con Rafael Vergós, hay que advertir que su lenguaje no es ajeno a una evolución pictórica más general, que permite establecer nexos con lo realizado por otros maestros contemporáneos. Es en este punto donde se hace necesaria la discusión sobre la autoría de las tablas de Filadelfia, ya que, a mi parecer, si bien muestran puntos indudables de contacto con el arte catalán de Huguet y los Vergós, reconocidos por Post, Gudiol y otros autores, también plantean algunos problemas al buen entendimiento del catálogo de estos maestros. Dicho de otro modo, las pinturas americanas presentan rasgos formales e iconográficos que nos alejan en alguna medida de lo que podríamos esperar de la producción más convencional del taller de los Vergós a partir del retablo de Granollers o de las tablas vergosianas primerizas de Pau y Rafael en el gran retablo de san Agustín.

En primer lugar hay que hacer referencia a la concepción espacial. La integración del volumen de la figura en el espacio es llevada algo más allá de lo que fue habitual en el taller de Huguet y sus seguidores más inmediatos. Las tablas acusan una cierta "modernización" en la construcción de ese mismo espacio, que las sitúa en un lugar privilegiado respecto a obras ya citadas. El peso de los elementos arquitectónicos que acompañan a los santos y la definición del pavimento en estudiada *perspectiva* son, en síntesis, los elementos a tener presentes[38]. El vocabulario de la arqui-

[38] El comentario no pretende sentar cátedra sobre la presencia de aspectos espaciales radicalmente novedosos de en estas obras. Es muy posible que su trazado responda todavía a criterios propios de los obradores catalanes de la segunda mitad del siglo XV. Sin embargo, aunque tan sólo fuera de forma meramente intuitiva, sin aplicación ni del punto de fuga ni de otros ingenios perspectivos, las tablas de Filadelfia son indicativas de un cambio que manifiesta un interés progresivo por la representación del espacio. Este pudo haberse generado

tectura nos aproxima al 1500 y en algún caso obedece a fórmulas de raíz clásica que, si bien están esporádicamente presentes en la producción de los Vergós, casi nunca alcanzan en ella el desarrollo que caracteriza las pinturas de Filadelfia.

Como he advertido, la definición de los paños y telas de los santos franciscanos no es idéntica a la más frecuente en las pinturas de los maestros catalanes. La modulación de las telas es más firme y metálica: el pintor concibe plegados tubulares de recorrido largo e insistente, que se fraccionan evitando casi siempre las formas redondeadas. Si bien podrían recordar, es cierto, algunos detalles de los retablos de san Agustín o de Granollers, en conjunto se muestran aquí fórmulas más acabadas e incisivas. En otros puntos, tienen que ver sobretodo con el acabado final de las superficies y con la construcción hermética de la pintura que he atribuido a este pintor. Entre los paralelos fundamentales se pueden sacar a colación algunos de los elementos visibles en la obra del llamado Maestro de Castelsardo y de su entorno[39]. No olvido que se ha especulado abiertamente sobre el origen catalán de este maestro, sobre su formación en contexto huguetiano y sobre su primera actividad en Cataluña. Sin embargo, en la práctica muchos de estos extremos se encuentran todavía sin resolver. Los rasgos más característicos del Maestro de Castelsardo, en sentido amplio, permiten negar una formación estricta al lado de Huguet y, en contrapartida, plantean problemas sobre la repercusión de su *maniera* específica en el marco catalán que mejor controló el pintor de Valls. Es decir, hay que analizar la repercusión de su personalidad en los ambientes en que se movieron los verdaderos discípulos y seguidores de Huguet.

Los santos franciscanos: estilo, culto e iconografía

El estudio iconográfico de las tablas franciscanas de Filadelfia, pintadas a doble cara, concita nuevos interrogantes. De entrada, las cuatro advocaciones presentes en las tablas no serían probatorias de la catalanidad

---

ya en los círculos huguetianos, y aumentado especialmente después de la llegada a Cataluña de una serie de pintores foráneos entre los cuales deberán ubicarse los relacionados más tarde con Cerdeña y con la escuela o grupo del Maestro de Castelsardo.

[39] CARLO ARU, *Il Maestro di Castelsardo*, "Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della R. Università di Cagliari", I-II, 1926-1927. GEORGIANA GODDARD KING, *Pittura sarda del Quattro-Cinquecento*, a cura di ROBERTO CORONEO, ed. Ilisso, Nuoro, 2000 (1923), p. 112-142.

de las pinturas, ya que, al menos en dos de los casos, los de san Oto y san Acursio, nos remiten a cultos para los que no conocemos ningún antecedente o paralelo que corresponda a la cultura figurativa del gótico catalán. En contrapartida, dichos paralelos se concentran en centros del sur de Italia y, muy especialmente, en Cerdeña.

Uno de los paneles incluye en una cara a un posible san Antonio de Padua[40] y a san Acursio en la otra y, el segundo y del mismo modo, a san Buenaventura y a san Oto. En consecuencia, un primer emparejamiento factible pondría de lado a san Buenaventura y a san Antonio de Padua, los primeros de los que nos ocuparemos, y que comparecen representados con atributos suficientes para permitir su identificación. En la cara inversa se verían simultáneamente a san Oto (SANTHUS OTHO) y santo Acursio (HOCURSSI(US)) acompañados por sendas inscripciones que favorecen el reconocimiento de dos santos menos conocidos y compañeros de suplicio[41]. Al parecer ambos fueron degollados en Marruecos donde predicaban junto a otros santos franciscanos que corrieron la misma suerte (Adiutus, Pedro y Beraldus de Carbio).

No haría falta advertir que tanto san Buenaventura como san Antonio de Padua no necesitarían de inscripción para ser reconocidos - de ahí quizá su ausencia - ya que gozaron de predicación universal dentro del mundo cristiano, si no fuera por la especificidad de la iconografía del segundo a

---

[40] Aunque san Antonio de Padua sea la opción con más seguidores, hay que advertir que también se sospesaron otras posibilidades. Wigberto, monje anglosajón fallecido en el 747 fue considerado una opción viable en el catálogo de la colección del profesor George Voss subastada en Berlín en las Galleries de Paul Cassirer, el 23 de noviembre de 1927, según hace constar ROWLAND, *Jaume Huguet...,* p. 216, nota 11. La causa de esta elección es el atributo que este santo ostenta habitualmente, un racimo de uva que él mismo estrujó sobre un cáliz a falta de vino para decir misa. Sin embargo, ya Rowland advierte la poca consistencia de esta identificación que prescinde del hábito y condición de franciscano del santo representado. A su parecer resulta más acertado pensar en el hermano Gil, uno de los primeros seguidores de san Francisco (IDEM, p. 216-117, nota 13), una posibilidad descartada por Post que defiende la alternativa de san Antonio de Padua (vid. P. BEDA KLEINSCHMIDT, *Antonius von Padua in Leben und Kunst*, Düsseldorf, 1931).

[41] La situación de las inscripciones parece indicar cierta falta de previsión. Aparecen con tamaños bastante diferentes en espacios desiguales que en algún caso parecen demasiado estrechos y en otros sobrantes. En una obra de tan refinada ejecución sorprende que no se hubiesen diseñado de forma más pertinente los espacios destinados a estos textos. Basta con ver el orden y perfecta armonía de los escritos que se incluyen en las tablas de san Buenaventura y san Antonio para, al menos, atreverse a sospechar el añadido *ad hoc* que recordara, incluso a los más enterados, los nombres de unos santos que no eran familiares.

la que aludiré más adelante. En cualquier caso, la universalidad de estos santos a fines del siglo XV favorecería su plausible relación con algún centro franciscano barcelonés o catalán, aunque no conste, por ahora, ningún dato seguro sobre el recorrido de las tablas con anterioridad a su presencia en la colección Añés, y menos todavía una procedencia perfectamente definida[42]. El hecho de que se trate de unas obras pintadas a doble cara complica aún más la búsqueda de precedentes en Cataluña. Este tipo de obra se dio raras veces en la Corona de Aragón. Por esta y otras razones, las tablas de Filadelfia destacan por una rareza que va más allá de la simple elección de una serie de santos poco frecuentados en los altares catalanes. La originalidad de estas pinturas tiene también cabida en su vertiente iconográfica, que podría delatar la conservación de una serie incompleta, que habría que relacionar con un conjunto más ambicioso.

En esta última vía hay que situar la interesante advertencia de Ch. R. Post sobre la existencia de dos tablas más de la misma serie franciscana atribuida a los Vergós, pertenecientes en 1938 a la colección de Mr. Frank A. Vanderlip de Nueva York[43]. Las pinturas representan al obispo San Luis de Tolosa en un oratorio y la visión del terciario franciscano llamado Eleázaro Sabrán, Ausias o Auzias[44], un tema que Post destaca como asunto único en el arte cristiano y, por consiguiente, de singularidad total[45]. Pese

---

[42] Dada la importancia y singularidad de estas pinturas, no desisto de hallar en algun momento alguna referencia que permita ubicarlas con seguridad, pero por el momento nuestras pesquisas todavía incipientes no han dado el fruto deseado.

[43] También se refiere a estas piezas B. Jr. Rowland, *Jaume Huguet*..., p. 168-169, cuando todavía se hallaban en la colección Tschudi de Berlín, y nos remite a von Loga como fuente de una primera mención de las mismas (Idem, p. 217, nota 16). Las tablas de Filadelfia miden 171x100 cm, siendo las piezas de la colección neoyorkina de tamaño algo inferior en altura y un poco más anchas. Post las consideró pertenecientes todas ellas al mismo conjunto y altar, habida cuenta de que, un día, todas ellas pertenecieron a la colección de D. Pedro Añés de Barcelona, pasando después a separarse en dos colecciones alemanas distintas, de las que viajarían a las ya mencionadas colecciones americanas. Recientemente, Carl Brandon Strehlke, a quien agradezco muy sinceramente tanto esta información como su amable respuesta a mis interrogaciones, me ha indicado que estas piezas han sido donadas al Herbert F. Johnson Museum of Art de la Cornell University de Nueva York. Puedo añadir que gracias a las facilidades brindadas par esta institución podremos proceder al estudio de estas obras en un futuro próximo.

[44] San Eleázaro consta como santo provenzal nacido en las cercanías de Aviñón en 1295 que moriría en París en 1325 (vid. L. Réau, *Iconografía del arte cristiano*, tomo 2/vol. 3, Madrid, 1997, p. 425; A. Pagès, *Auzias March et ses prédécesseurs*, París, 1912).

[45] Ch. R. Post, *A History of Spanish*.., VII páginas 438-438, y figura 155, que reproduce la escena relacionada con san Ausias.

al interés indudable y pertinencia de la apreciación de Post sobre estas piezas de colección neoyorquina, que él considera incluso pudieran haber formado parte de un único panel, su simple reconocimiento fotográfico resulta problemático en más de un punto, hecho que nos obliga a posponer su análisis detallado a un futuro próximo[46].

San Buenaventura y la Pasión

De retorno a los santos de Filadelfia, la imagen de san Buenaventura se destaca de las otras por los ropajes del cardenal que camuflan sólo relativamente el hábito franciscano con que se recubren[47]. Un grueso manto, la denominada *Cappa magna* de los cardenales, se superpone a la túnica talar que también visten los otros franciscanos y que ahora acusa una curiosa combinación con el capelo cardenalicio y con los decorativos bordones o cuerdas de tejido anudados que, en este caso, el santo recoge con el brazo derecho, impidiendo su caída al suelo[48]. Sin embargo, el cíngulo de cuerda franciscano emerge con claridad diáfana entre las telas para señalar, de forma inequívoca, la vocación mendicante del doctor seráfico. Otros elementos de la indumentaria, como la mitra de obispo, se han dejado reposar junto a algunos libros y otros objetos, que se ordenan en las repisas y estantes demandera adaptados a la vistosa arquitectura. Esta se yergue en el lado

---

[46] En la tabla de san Eleázaro los paños visibles en la túnica de Cristo, pero sobretodo su rostro, parecen desencajados respecto al estilo del santo caballero que se arrodilla a sus pies con aire casi *prerrafaelista*. A la extrañeza absoluta del tema, que incluso supera la del *unicum* iconográfico en sentido estricto, se une el inusual protagonismo atorgado al caballo, que interrumpe una escena íntima con mirada interrogativa. Sorprende también la simplicidad del paisaje situado en el fondo sobre el estuco dorado. Sin embargo, antes de avanzar conclusiones habrá que prestar una atención mayor tanto a este panel como a su compañero neoyorquino dedicado a san Luis de Tolosa. Rowland advierte ya sobre los considerables repintes que ha sufrido esta pieza que, por demás, despierta su espíritu crítico (B. Jr. Rowland, *Jaume Huguet*..., p. 169).

[47] Rowland considera esta pintura de la mano de Jaume Huguet, siendo los tres santos restantes obra de un miembro de família Vergós que, a su parecer, no podía ser su Rafael Vergós por motivos relacionados con la técnica pictórica (B. Jr. Rowland, *Jaume Huguet*..., p. 167).

[48] La imagen de San Buenaventura cuenta con un paralelo gráfico evidente en las múltiples representaciones de san Jerónimo, tema muy difundido a lo largo de todo el siglo XV y en el que el hábito cardenalicio se impuso como uno de los signos distintivos y también más atractivos desde un punto de vista pictórico. Se favorecía así el uso espectacular del rojo purpura.

izquierdo de la imagen y da continuidad a un muro bajo que se prolonga hasta el extremo derecho. Del edificio llaman la atención los arcos de medio punto puestos en convivencia con una compleja tracería gótica, que aparece como decoración en bajorrelieve sobre el paramento mural del fondo.

En realidad, la arquitectura, de interpretación difícil pero que podría sugerir los diversos ambientes y niveles de un claustro, se organiza como contrapeso visual del crucificado representado en el flanco derecho. Se trata de una cruz nacida del Árbol de la Vida (*Lignum Vitae*) que san Buenaventura comenta en sus escritos. El texto del santo franciscano da pie a una verdadera teoría del Árbol de la Cruz en el contexto de la redención. La idea tuvo importantes consecuencias plásticas tanto en Italia como en la Cataluña del siglo XIV. Su representación en centros franciscanos y dominicos se convirtió en un tópico, del que dan fe tanto numerosas obras conservadas como algunos documentos notariales. Sin embargo, la cruz de Filadelfia resulta original al convertirse en atributo - visualmente independiente - del santo que, con el libro abierto en una de las manos, parece comentar a fondo todo aquello que sintetizan los textos acoplados, a modo de registros o títulos resumidos, a las ramas de la copa arborescente. En este sentido se renueva un modelo que tuvo presencia en la pintura de Pacino di Bonaguida y que remite sobretodo al esquema de alguna de las miniaturas del taller de este maestro florentino. Las filacterias que se suspenden ahora sobre la copa del Árbol pueden verse a menudo en manos de profetas y otros personajes[49], pero también se conocen ejemplos más sintéticos y, por ello, también más próximos al *Arbor Passionis* de la tabla de Filadelfia[50].

Las manos del santo seráfico, engalanadas con guantes blancos y joyas diversas, señalan la cruz y sustentan el libro abierto que se refiere a ella. Diversos anillos, que no acaban de adentrarse en el dedo, repiten los esquemas prodigados en otras obras, donde obispos y cardenales alcanzan también protagonismo. No puede pasar por alto el recuerdo de la *Consagra-*

---

[49] Por ejemplo en la Biblia, ms. 2139 de la Biblioteca Trivulziana de Milán, que reproduce en color EMMA PIRANI, *La miniatura gótica*, Milano, 1966, fig. 18.

[50] Uno de ellos puede verse en el folio 100 (c.) de una *Miscellanea ascetica* conservada en la Biblioteca Comunale Augusta de Perugia (ms. 280), procedente del convento de Monteripido. Uno de los textos contenidos en este manuscrito del siglo XIV es evidentemente el *Lignum Vitae* de San Buenaventura (folios 97-150). Sobre el mismo vid. *Francesco di Assisi. Documenti e Archivi. Codice e Biblioteche. Miniature,* ed. Electa, Milán, 1982, fig.381, p. 381. Tambien se conocen ejemplos para la miniatura de la Europa septentrional.

ción de san Agustín de Huguet, ni la atenta mirada del maestro sobre las alfombras que este pintor representó con frecuencia como sustitutivo total o parcial de los suelos. Es curioso advertir que este complemento textil, pese a sus dibujos peculiares, haya sido tratado aquí como un recubrimiento que adapta su recorrido al espacio disponible. Su perímetro se recorta a manera de una verdadera moqueta cuando choca con las arquitecturas como si se tratara también de un suelo enlosado o de estuco. Por demás, es sólo el santo con dignidad de cardenal el que merece ser situado sobre este espacio alfombrado. Sus compañeros fueron ubicados sobre espléndidos pavimentos sin recubrimiento. El lujo de estos suelos, distintos en cada caso, contrastará con la austeridad relativa de los hábitos que lucen los tres santos restantes[51]. Por una parte, ya he advertido que el maestro no supo prescindir del trazado de un argumento plástico de gran potencia que, en forma de paños tubulares, rindió tributo a la riqueza pictórica que hacía posible el pliegue y repliegue de las telas, por toscas o monocromas que estas fueran. Pero, por otra parte, hay que advertir que los sayos marrones o de tela de saco de los tiempos iniciales han sido suprimidos o recubiertos por hábitos de paños más confortables y gruesos, de tonalidades grisaceas, que se completan con una segunda prenda del mismo color, identificada con la cogulla, que hace las funciones de capuchón y manto corto.

Un paralelo para la iconografía del san Buenaventura de Filadelfia se puede ver, aunque bastante simplificado, en el retablo corso de santa Lucía de Tallano (Musée Feche de Ajaccio), considerado de hacia 1492 y concedido al taller del Maestro de Castelsardo[52]. Coinciden el atuendo cardenalicio y la importancia dada al libro y al crucifijo que, sin embargo,

---

[51] Cada una de las imágenes de Filadelfia tiene suficiente entidad como para haber podido corresponder a la del santo titular de un retablo. En ellas pudiera estar todavía presente el recuerdo, más o menos mediatizado por Huguet, de Lluís Dalmau, a través de obras parecidas al san Baldiri de Sant Boi del Llobregat, donde no pasan desapercibidos ni el trabajo sobre pavimento ni el solemne aislamiento de la figura (sobre esta obra vid. Francesc Ruiz, *Lluís Dalmau. Sant Baldiri*, "La pintura gòtica hispanoflamenca. Bartolomé Bermejo i la seva època", Barcelona-Bilbao, 2003, pp. 302-305)

[52] Renata Serra, *Pittura e scultura dall'età romanica alla fine del '500*, Storia dell'Arte in Sardegna, ed. Ilisso, Nuoro, 1990, con la colaboración de Roberto Coroneo, p. 123, fig. 53. En la pintura sarda se incluye en la zona izquierda y alta de la tabla el emblema de la orden reformada, en que se enlazan las manos de Cristo y san Francisco, correspondiente a los capuchinos.

será ahora sostenido por el santo[53] y aparecerá sin inscripción alguna. En este caso el contexto es muy simple, de modo que este ejemplo nos remite a un pintor secundario que elabora y esquematiza propuestas que debieron industrializar las más originales y elaboradas, presumibles para maestros como el de Castelsardo. Como se verá más adelante, el círculo de este maestro pudo jugar un papel sustantivo en la Cataluña cercana al 1500, influyendo seguramente en la orientación que toma la pintura del joven Rafael Vergós. Sin embargo, cuando se trata de explicar el crucifijo anclado sobre el suelo que completa la imagen de san Buenaventura, no hay que olvidar soluciones paralelas que, en el contexto de la Corona de Aragón, permiten evocar una de las tablas de Bartolomé Bermejo, en que el famoso pintor de Córdoba representó a Cristo descendido a los limbos como orador que predica a los patriarcas ante su propia imagen de Crucificado[54].

San Antonio de Padua, el cáliz y la sabiduría

También sin inscripción ninguna aparece aquel en que se ha reconocido regularmente a San Antonio de Padua (Padova), originario de Lisboa pero fallecido en la ciudad italiana[55]. En este caso su figura, con hábito casi blanco, faz rasurada y no negligible tonsura, se ha centrado sobre un marco arquitectónico creado como entrante de planta semicircular. Es el

---

[53] En la tradición iconográfica catalana el santo que suele llevar la cruz o el crucifijo en las manos es san Francisco. Así lo vemos en obras de Ferrer Bassa, Pere de Valldebriga o Bernat Martorell, o en una tabla conservada en Colonia (Kunsthaus Malmedé) y que se ha incluido en el catálogo de Bernat Despuig i Jaume Cirera (en J. Gudiol, y S. Alcolea, *Pintura gótica...,* fig. 690, cat. n. 408).

[54] La tabla pertenece a la colección del Instituto Amatller de Arte Hispánico (IAAH, 546; vid. Santiago Alcolea i Blanch, *Bartolomé Bermejo. Quatre compartiments d'un retaule dedicat a Crist Redemptor*, en "La pintura gòtica hispanoflamenca. Barolomé Bermejo i la seva època", Barcelona-Bilbao, 2003, pp. 160-169). Los estilos son distintos, y en el caso americano cruz y árbol se funden en una visión abstracta, fría y funcional. En la tabla de Bermejo, en cambio, el árbol deshojado tiene un aspecto más siniestro e invernal, que precede al florecimiento que llegará con la Resurrección de Cristo, ahora todavía en la cruz.

[55] Como he indicado anteriormente, sus atributos más divulgados (el Niño Jesús, la rama de lirio, las llamas) poco tienen que ver con los representados en Filadelfia y en otras tablas hispánicas en las que también se ha reconocido a San Antonio de Padua. Sin embargo, ello no significa que la iconografía mejor consolidada internacionalmente no tuviese repercusión en el contexto peninsular hispánico (Vid. Ana Galilea Antón, *Mestre dels Luna. Sant Antoni de Pàdua*, "La pintura gòtica hispanoflamenca. Barolomé Bermejo i la seva època", Barcelona-Bilbao, 2003, pp. 374-377). Para una exposición del problema vid. Ch. R. Post, *A History of Spanish*..., vol.VI/1, 1935, página 156, nota 5.

mismo tipo de muro bajo que veíamos lateralizado por una arquitectura mayor en el caso de san Buenaventura. Para el san Antonio la deformación circular del basamento se convierte en fundamental, al tiempo que se añade una estructura que, a modo de baldaquín, sirve de fondo al personaje. Una cubierta gallonada a modo de gran pechina que engrandece y resalta el nimbo del santo, destaca sobre pilares cuadrangulares de un color verde ácido. De nuevo las citas clásicas de este tipo de elementos arquitectónicos conviven con los modismos del gótico, que sobrevive ufano o sin dificultad en la decoración del muro[56].

También ahora atendemos a un santo con el códice abierto, en el cual es posible leer una inscripción extraída del Libro de la *Sabiduría de Salomón* ("*optavi, et datus est michi sensus: et invocavi*")[57]. Al texto se añade en este caso una nueva alusión cristológica que promueve un cáliz del que nace una pequeña parra, de donde cuelga un pesado racimo de uvas. Aunque sea para entrar en el terreno de la especulación, recordaré que la imagen de Jesús Niño, considerado entre los atributos más comunes de san Antonio de Padua, fue utilizada en algunas ocasiones como forma vinculada a la Sagrada Forma. La profanación de esta provocaba en algunos casos la aparición del ser divino en el estadio infantil, según reflejan algunas obras figurativas de época gótica[58]. En este sentido, no parece imposible una reconversión a la inversa para el atributo más normalizado del santo de Padua - aquel que sería el utilizado por el Maestro de Sanluri en el retablo de san Eligio de la Pinacoteca Nazionale de Cagliari[59] -, que nos

---

[56] Este tipo de convivencia entre lo clásico y lo gótico arquitectónicos se halla bien establecida en la obra de algunos maestros de la segunda mitad del siglo XV. La miniatura de Jean Fouquet nos proporciona en el *Libro de Horas de Etienne le Chevalier* algún ejemplo de primer orden. Como ya indicara Post, también la escuela valenciana en relación con la Italia del Alfonso el Magnánimo incluye temas como el de la pechina en obras de la segunda mitad del siglo XV. Por citar alguna, recordaremos el retablo de san Ildefonso de la colegiata de Xàtiva, en que comparece Alfonso de Borja como donante, o una Virgen con el Niño, ángeles y donantes, firmada por el maestro Bartomeu Baró, ahora en el Museo de Bellas Artes de Bilbao (J. GUDIOL, *Pintura*..., figs. 213 y 218).

[57] El texto ya fue localizado por Ch. R. POST, (Op. cit., vol. VII, página 436). La cita completa hace referencia a las capacidades intelectuales del santo, favorecido por la divinidad ("Por esto deseé, y me fue dada inteligencia: e invoqué, y vino en mi el espíritu de sabiduría", 7, 7, *Libro de la Sabiduría de Salomón*).

[58] Entre ellas se encuentra el retablo de la Virgen de Sijena, obra del taller barcelonés de los hermanos Serra (MNAC, Barcelona).

[59] Al mismo maestro se atribuye también una segunda tabla con el santo lisboeta sen-

llevase de la figura del Niño al ofrecimiento de su sangre. Esta es concebida como fuente de vida a través del vino eucarístico que el cáliz, la parra y su fruto simbolizan a la perfección[60].

Tampoco cabe ninguna duda de la relación directa entre el nuevo atributo y la muerte de Cristo, contemplada ahora en su más inmediata y previsible dimensión eucarística. Por tanto, contemplamos el enlace entre los dos primeros santos, el presunto san Antonio y san Buenaventura, valores seguros en el marco de la explanación teológica y la sabiduría de los santos asociados en su función de descubrir al fiel la importancia de la muerte de Cristo en la cruz y la trascendencia de la misma, incluida la vía eucarística, en el proceso de Salvación del hombre.

Para san Antonio de Padua disponemos de un interesante paralelo en una tabla del Museo de Pamplona que repite un esquema bastante similar al del santo conservado en Filadelfia[61]. Quizás la coincidencia más acusada deba cifrarse en la inscripción, que es prácticamente la misma en los libros que ambos santos muestran abiertos y sujetos con la mano izquierda, y a la que se añade el recipiente sobre el que aparece la vid. Por lo demás, ni el estilo ni los resultados generales o de detalle presentes en ambas obras resultan equivalentes. Habrá que buscar, en buena lógica, un antecedente para ambas pinturas que permita explicar los planos de mayor coincidencia. Este modelo inicial no se localiza tampoco en el san Antonio de Padua conservado en el Museo Episcopal de Vic, procedente de la zona próxima

---

tado, que sostiene los lirios y un libro con la figura de Jesús. En este caso se trata de una tabla, hoy en paradero desconocido, que pasó por una colección privada de Bari (vid. R. SERRA, *Pittura e scultura*..., p. 141 (véase el texto a cargo de R. CORONEO). Las relaciones entre el llamado Maestro de Castelsardo y el Maestro de Sanluri, indicadas en más de una ocasión por la crítica especializada, pudieran tener también un peso en el contexto catalán.

[60] Con esta vertiente del tema se puede relacionar también uno de los milagros de la historia de San Antonio de Padua que mayor fama alcanzó. Se trata del prodigio eucarístico en que la mula hambrienta de un hereje albigense se arrodilla para reverenciar la Hostia Sagrada que le muestra el santo. Un milagro similar se atribuye a Santo Domingo de Guzmán. Ambos sucesos se sitúan en el marco languedociano centrado por la ciudad de Tolosa (vid. MANUEL TRENS, *La eucaristía en el Arte Español*, Barcelona, 1952, p. 208-209, figs. 149). El protagonismo del cáliz se refleja en en una tabla del siglo XVI del Museo Provincial de Valladolid, que Trens reproduce en su libro (fig. 150), donde la Sagrada Forma aparece flotante y luminosa sobre el vaso.

[61] Lo reprodujo, destacando su calidad, sus conexiones con Huguet y con el expresionismo de la escuela burgalesa, J. GUDIOL, *Pintura*..., págs. 384-385, fig. 330.

a Tarragona[62]. Se trata ahora de una nueva derivación del tema, en que el recipiente del que nace la parra parece haberse convertido en tiesto o maceta, más adecuados a cierto ingenuo realismo que el cáliz simbólico y eucarístico plasmado para el santo de Filadelfia.

En los suelos, trabajados en general con gran esmero y detalle en estas tablas, son legibles además en este caso algunas inscripciones, según un proceder que se reflejó con cierta insistencia en la pintura catalana desde las primeras realizaciones barcelonesas de Lluís Dalmau o las primeras obras de Jaume Huguet.

El segundo frente a atender nos lleva a los dos misioneros que completan las tablas, vistos fundamentalmente a través de su martirio. Su muerte por la fe cristiana los sitúa en el espejo del martirio de Cristo y completa el contenido de las imágenes anteriores, al tiempo que añade significado a las referencias explícitas y simbólicas que se hacen de la Crucifixión.

Los mártires de Marruecos: santos Oto y Acursio

Los dos franciscanos siguientes son mártires lectores, ya que portan en ambos casos palmas y libros en las manos. Sin embargo, los aspectos más llamativos de sus imágenes son, sin duda, un cuchillo y un machete que aparecen incrustados en sus respectivas cabezas, aparatosamente tonsuradas. En el caso de san Acursio la lectura de un libro se convierte en el eje compositivo y significativo. El santo adopta una postura algo ladeada y concentra la mirada en las páginas de un códice abierto, al tiempo que sostiene de forma distraída una larga palma. Es un elemento al que no se ha querido renunciar. Detrás del santo hallamos una solución equivalente, pero notablemente distinta, a la elaborada para san Antonio de Padua. Ahora la prominencia abierta en el muro es más profunda y el templete verde azulado que se eleva por encima de la cabeza de Acursio contiene elementos formales del gótico. Sin embargo, la bóveda de crucería sobre columnillas de mármol rosa adosadas nos sitúa ante las disyuntivas en que vive el lenguaje arquitectónico de finales del siglo XV una vez incorporado al tejido pictórico.

La figura de san Oto, la de anatomía menos comprensible y peor encajada

---

[62] Ch. R. Post, *A History of Spanish*..., VII, p. 382, fig. 140; J. Gudiol, y S. Alcolea, *Pintura gótica*..., fig. 911, página 185, cat. n. 529, donde la única inscripción visible es [MARI]A GRATIA PLENA.

de las cuatro, reproduce con variantes el esquema anterior[63]. En este caso el libro se representa, apenas entreabierto y menos cuidado en el detalle, en la mano derecha del personaje que, por sus rasgos y tipo de tonsura, es casi una réplica del san Antonio de Padua. Sin embargo, su palma invierte el recorrido de la del san Acursio, haciéndose más evidente al espectador y entorpeciendo en alguna medida la armonización general de los distintos elementos en juego. Al fondo, colorcado de nuevo en verde ácido, reproduce el sistema de baldaquino, que echa mano también de la continuidad del esquema de columnas. Un arco central sumamente rebajado que recae sobre sendos pilares cuadrangulares da paso a una bóveda de crucería. A ambos lados hay espacio para dos arcos ojivales peraltados que recaen también sobre los pilares y sobre dos columnas en granate pórfido. El gusto por la *variatio* persiste, y al menos tres de las tablas parecen convertirse en un verdadero muestreo del repertorio conocido por el maestro, tanto en el tratamiento de los pavimentos como en el uso de los motivos tectónicos.

En todos los casos se ha destacado la estrecha asociación de Cristo con el mundo franciscano. Finalmente, gracias a sus mártires degollados, se establece la pertinente conexión con la muerte en la cruz[64]. Sin embargo, la búsqueda de paralelos en la pintura gótica realizada en Cataluña ha resultado una tarea infructuosa. Los modelos remiten a Italia y, más concretamente, a los países meridionales de la península, sin olvidar en este cómputo algunas de las advocaciones frecuentadas en el marco insular, como las referidas a san Oto y san Acursio, que resultan ser dedicaciones extraordinarias en Cataluña. La localización de otros ejemplos de la época obligan a mirar hacia territorio sardo, ya que en este marco es donde podemos aislar algunos paralelos claros para las mencionadas devociones. La predela del retablo de la Porciúncula, obra vinculada al Maestro de Castelsardo, muestra estas mismas advocaciones, que pudieran parecer exóticas en territorio catalán, junto a otras también muy específicas que demuestran el amplio terreno iconográfico ganado por los franciscanos en la isla. No cabe duda de que el repertorio de santos franciscanos marti-

---

[63] Giovanni Odoardi, *Berardo, Pietro, Ottone, Accursio e Adiuto*, en "Bibliotheca Sanctorum", Roma, 1962, vol. II, p. 1271, hace constar la calidad de sacerdote que caracterizó a san Oto, siendo Acursio uno de los hermanos legos que formaban el grupo.

[64] Las alusiones a la sangre pueden considerarse mínimas, pero en el caso de Acursio, algunas gotas se acusan bastante sobre la piel que ha dejado al descubierto la tonsura.

rizados en Marruecos tuvo alcance reconocido en ambientes napolitanos. También alguna obra relacionada con la actividad de Colantonio se hace eco de aquellos santos mayores y menores que había asumido la orden minorítica[65].

En todas las tablas de Filadelfia llama la atención la apariencia de unos santos que comparecen con sus rostros rigurosamente imberbes[66]. Las caras rasuradas de estas figuras y la pureza formal de sus indumentarias conviven con un enriquecimiento figurativo más que notable y que hemos visto tanto en el tratamiento de los pavimentos como en las arquitecturas, no lejanas de la idea de claustro, pero embellecidas por baldaquines y prominencias espaciales abovedadas que hacen pensar también en otras dependencias monacales. En este sentido, las tablas resultan particularmente interesantes asociadas a la nueva comprensión de la regla franciscana y del orden que debía imponerse en ella. Tampoco los pies de los santos se hallan descalzos; aunque muestren los dedos desnudos en tres de los casos, se aprecia la figuración de una suela, posiblemente de una sandalia, que se encargará de proteger sus plantas. Ambos aspectos, referidos a los rostros o a los pies de los santos, son menos claros en el conjunto de los franciscanos de Stampace. Para descubrir las sandalias y unas caras más suaves y despejadas podemos remitirnos al antiguo retablo de Santa Clara de Vic, obrado en el taller de Lluís Borrassà en la segunda década del siglo XV (Museo Episcopal de Vic), y al retablo de san Bernardino y el ángel custodio de la catedral de Barcelona, pintado en el taller de Huguet[67]. Todo ello se localiza también en obras más tardías, que nos llevan de nuevo al Maestro de Sanluri y a su san Antonio de Padua del retablo de

---

[65] FIORELLA SRICCHIA SANTORO, *L'ambiente della formazione di Antonello: la cultura artistica a Napoli negli anni di Renato d'Angio (1438-1442) e di Alfonso d'Aragona (1443-148)*, en "Antonello di Messina", De Luca editore Messina, 1981, p. 17-71. Notemos también la presencia de algunos libros abiertos y la alusión a la lectura, que se había difundido asimismo en los territorios hispánicos de la Corona de Aragón.

[66] No puede decirse lo mismo de los santos franciscanos del retablo de la Porciúncula de San Francesco de Stampace en Cagliari, donde la moda impuesta por el rasurado no nos impide ver la barba incipiente en algunos rostros. Se trata de un valor añadido que acrecienta el realismo pictórico, pero también un valor significativo, que favorece lecturas del papel de la orden y el tipo de religiosidad que debía imponerse en su seno.

[67] En el milagro de san Bernardino, identificado con la curación de un niño, pueden verse con claridad las sandalias de los franciscanos y unos hábitos muy similares a los adoptados más tarde en Filadelfia (J. AINAUD i F.P. VERRIÉ, *La pintura gótica en la catedral...,* capítulo XIX (texto inédito), p. 19).

San Eligio, sin olvidar en este camino las jóvenes facciones de san Vicente en los compartimientos del retablo de Sarrià relacionados con el Maestro de Castelsardo y con diversos pintores de su círculo que también pueden reencontrarse activos en Cerdeña a partir del 1500[68].

Estamos ya alejados de la fase fundacional y de los rigores impuestos por san Francisco a sus seguidores, también parecen haber cedido las exigencias de los llamados espirituales. Al menos, en lo relativo al boato y tipo de presencia de los santos de Filadelfia, parece imponerse cierta riqueza y ordenamiento eclesiológico que habrían promovido, ya desde muy pronto, los partidarios del conventualismo. La consagración de estos mártires no fue efectiva hasta 1481, momento en que Sixto IV decidió atender una petición que, según parece, ya había realizado el rey Jaime II de Aragón ante el Papa Juan XXII. La consagración tardía de estos santos, enviados por san Francisco a predicar a la costa africana y muertos en 1219, no es un dato nada menospreciable frente a unas tablas que no serían, ni en el caso sardo de Stampace ni en el catalán, muy lejanas al 1481[69]. La ubicación del conjunto a que pertenecieron las tablas de Filadelfia en la década de los años noventa situaría la actividad madura de Rafael Vergós y su emparejamiento con una corriente estilística de gran fuerza que también fue adoptada y desarrollada en Cerdeña. El encuentro de estos pintores en Barcelona tendría consecuencias para todos ellos.

Es evidente que no existe una coincidencia absoluta entre la forma de

---

[68] El pintor que se ocupó de la escena del retablo de san Vicente de Sarrià en que el santo en prisión es reconfortado por los ángeles, resulta muy singular en sus planteamientos y extrañamente cercano a uno de los pintores que trabaja en el cuerpo del retablo mayor de Ardara, obra del 1515 firmada por Giovanni Muru, pintor a quien se atribuye solamente la predela. El pintor que nos interesa por su relación con la tabla catalana colabora con un segundo artífice, pero su *maniera* se impone con un estilo potente y escultórico, duro y arcaico en algunos aspectos. Le pertece buena parte de lo realizado en las escenas dedicadas a la Virgen.

[69] G. Odoardi, *Berardo, Pietro, Ottone...*, p. 1271. Entre las obras vinculadas a Pietro Cavaro, el retablo llamado del "Santo Cristo" de San Francisco de Oristano, que un pago al pintor sitúa hacia 1533, incluye también las imágenes de los santos mártires Acursio y Oto que, junto a San Bernardo, san Pedro y san Adiuto, configuraran la predela del conjunto, conservado en el Antiquarium Arborense. Esta obra permite valorar de nuevo cierta falta de coincidencia con los santos mártires de Filadelfia. Se recordará que las tablas de los Vergós obligan a reconocer a Oto y Acursio en función de sendas inscripciones que, tal vez, no fueran tan inamovibles o pertinentes como pudiera paracer. Podríamos añadir si atendemos a los modelos sardos que hasta cierto punto las obras catalanas *diferenciaron* la identidad de los santos de Marruecos más indiscriminadamente.

representar a estos santos en las obras napolitanas y sardas y las piezas americanas relacionadas con el núcleo barcelonés, pero tampoco pasa inadvertida su particularidad en el marco catalán. Todo incita a pensar en derivaciones del culto de estos santos, que podrían entenderse como posibles extensiones de una hagiografía que alcanzó relieve en centros mediterráneos en la segunda mitad del siglo XV, quizás en los mismos entornos que fueron más proclives a la consagración de estos misioneros. Su especial radicación en centros de la Italia meridional encontraría los caminos para adaptarse a un nuevo contexto cuando su culto y devoción alcanzó la oficialidad. Las tablas catalanas son menos específicas que las sardas en la representación de Oto y Acursio. De hecho, parecen hacer suyo el modelo que había servido para representar a san Pedro mártir, santo dominico que, desde tiempos muy anteriores, comparece habitualmente herido por un cuchillo que penetra ligeramente en su cabeza.

De retorno al estilo: Rafael Vergós y el círculo del Maestro de Castelsardo

Los paralelos temáticos que brinda el círculo del maestro de Castelsardo - estrechamente vinculado a algunos de los grandes problemas de la pintura catalana de finales del siglo XV e inicios del siglo XVI -, se complementan con los nexos estilísticos que pueden establecerse a partir de las tablas de Filadelfia. Sin olvido de sus pesados fondos de estuco, que interrumpen la visión fluida de los elementos arquitectónicos con las ramificaciones vegetales, nuestros santos franciscanos acusan el acabado fino y estilizado que caracterizó las mejores obras del Maestro de Castelsardo. Incluso se podría reclamar también, aunque fuese como un capítulo generado *a posteriori,* la confluencia de la cultura pictórica, ya más avanzada y adentrada en el 1500, que representan en Cerdeña pintores como el de Sanluri[70].

---

[70] Sobre el uso de modelos de Alberto Durero en su pintura vid. RENATA SERRA, *Il ruolo delle stampe nella pittura del Cinquecento in Sardegna*, dentro del ya citado *Pittura e Scultura...,* p. 272-286. También en tres de las tablas no huguetianas del retablo de Sarriá se ha visto el influjo de los grabados del gran maestro alemán (JOAN BOSCH I BALLBONA, *Autor desconegut anomenat Mestre de Castelsardo. Sant Vicenç a les graelles*, Catálogo "Prefiguració del Museu Nacional d'Art de Catalunya", Barcelona, 1992, p. 328-331). Pese a la gran trascendencia que llegaron a tener los grabados de Durero, puede tratarse de algo más que de una simple coincidencia. La constatación de estas deudas conduce al entorno del Maestro

Concentrándonos, sin embargo, en las obras contemporáneas de los Vergós, son diversos los argumentos que llevan a pensar en el ejercicio de cierto ascendiente sobre la producción de Rafael Vergós por parte de algunos pintores que trabajaron para centros de Cerdeña y Córcega, y en particular del círculo del Maestro de Castelsardo. En primer término hay que atender a la cronología de las obras vinculadas a Castelsardo y a un maestro que, en sus primeras fases de trabajo, habría alcanzado incluso los tiempos finales de la vida de Huguet. El retablo de Castelsardo, procedente del convento franciscano de Santa Maria delle Grazie, se sitúa entre las producciones anteriores a 1492[71], al unísono que se mantiene vigente la hipótesis sobre el paso de este pintor por Barcelona en fechas no lejanas a este 1492. Se atribuyen al episodio catalán al menos tres de los cuatros compartimientos del retablo de San Vicente de Sarriá, que no corresponden al taller de Jaume Huguet (MNAC)[72]. No se olvide que en 1494 Pau Vergós había intervenido en la liquidación de lo que todavía se adeudaba a la viuda de Huguet por la realización del retablo que había quedado inacabado. Por tanto, cabe suponer que el clan de los Vergós debió participar muy directamente en este asunto. Sobre estas bases, y aunque sea de modo genérico y provisional, puede plantearse el intercambio entre el Maestro de Castelsardo y su círculo inmediato, vinculado con frecuencia a cultos y centros franciscanos, y el Rafael Vergós que pudiera haber sido el principal responsable de los santos franciscanos de Filadelfia. Se puede intentar establecer algunos puntos de confluencia y la sugestiva proyección de los resultados compartidos por ambas escuelas. En realidad, las tablas más modernas del retablo de Sar-

---

de Castelsardo para incidir en la proyección de su círculo en Barcelona. La observación tiene su importancia, sobretodo cuando se quieren emplazar las últimas tablas realizadas para el retablo de san Vicente de Sarriá (MNAC) en una cronología tardía de hacia 1500-1510.

[71] Para una visión más amplia remitimos a R. SERRA, *Retabli pittorici in Sardegna nel Quattrocento en el Cinquecento*, Reggio Emilia, 1980. IDEM, *Pittura e scultura*..., p. 114-115. A la importancia enorme que alcanzó la orden franciscana como promotora de retablos en Cerdeña se refiere brevemente LUISA DEGIOANNIS, *Il culto dei Santi*, en "Retabli. Arte Sacra in Sardegna nei secoli XV e XVI", Cagliari, 1993, p. 168-175.

[72] J. M. MARTÍ BONET, *El retaule de Sant Vicenç, obra de Jaume Huguet*, "Catàleg Monumental de l'Arquebisbat de Barcelona", vol. VI/1, Barcelona, 1987; J. BOSCH I BALLBONA, *Autor desconegut anomenat Mestre de Castelsardo...*; ROSA ALCOY, *Retaule de Sant Vicenç de Sarrià*, en "Jaume Huguet. 500 anys", Barcelona, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya, 1993, p. 154-159.

riá no son absolutamente homogéneas y, como se ha apuntado con razón, obligan a reconocer la intervención de un taller compuesto por diversos pintores que debían hallarse todavía activos en las primeras décadas del siglo XVI. En algunos momentos se aprecia un estilo avanzado que podría ponerse en contacto no sólo con Castelsardo, sino también con la visión artística que precede y prepara obras como el retablo de Sanluri. Habría que preguntarse abiertamente cual fue la relación de Rafael Vergós con este tipo de pinturas. Sin embargo, para entender mejor todo el proceso es necesario establecer antes una separación clara entre los distintos episodios creativos que parecen confundirse en esta historia. Del mismo modo, habra que estudiar hasta que punto el taller del Maestro de Castelsardo incidió en algunos de los resultados visibles en Granollers. No se trata solamente de valorar los elementos asociados a la conclusión de las tablas que Pau Vergós habría preparado, sino también escenas como la *Invención del cuerpo del santo*, entendida como obra no tan claramente condicionada por un dibujo previo de este maestro. La tabla se adhiere a una tradición iconográfica conocida ya para la pintura trecentista de los hermanos Serra, pero resulta un ejercicio inexperto que bebe en modelos avanzados, que tendían a experimentar con la situación espacial y los tamaños de distintos grupos de personajes.

Con el Maestro de Castelsardo y su taller se relaciona además una Virgen de la leche, en la actualidad en el MNAC, considerada parte del mismo retablo a que debió pertenecer un Calvario de colección privada barcelonesa[73]. Sin embargo, una de las mejores obras que se le aproximan es el retablo de la Virgen de la parroquial de San Pedro de Tuili de hacia 1498-1500. Para un momento precedente, se relacionan con su taller una tabla de la Madonna con donantes de Birmingham (City Museum and Art Gallery) y el retablo de la Porciúncula del claustro de San Francesco di Stampace que, poblado nuevamente de santos franciscanos, se encuentra en la Pinacoteca Nazionale en Cagliari. En esta obra la serie de los mártires franciscanos de Filadelfia aparece completa[74]. Hay que remarcar nexos con

---

[73] JOAN AINAUD DE LASARTE, *La pittura sardo-catalana*, en "Cultura quattro-cinquecentesca in Sardegna", Cagliari, 1985, p. 25-29.

[74] R. SERRA, *Pittura e scultura...,* p. 126. Roberto Coroneo en su comentario a la obra ya evoca justamente para los franciscanos de Tuili las tablas del grupo Vergós que estamos analizando.

las tablas vergosianas, como las cabezas acuchilladas, las palmas, los libros y el interés puesto en las distintas formas de sostenerlos en las manos, pero no deben negarse tampoco las variantes generales y de detalle que los separan de los primeros[75]. Al margen del paisaje, ausente por completo de las tablas catalanas, es curioso observar que en ellas tampoco responden exactamente al planteamiento del retablo sardo ni el santo identificado mediante inscripción con Acursio ni aquel que se presenta del mismo modo como san Oto[76]. En cambio, el san Oto de Filadelfia coincide mucho más con el *Santus Adiutus* de Stampace, siendo también santo Acursio una variante no muy lejana del mismo. Lo que ha cambiado en uno y otro caso es el instrumento que hiere al santo - en el caso del Acursio sardo una sierra de mano -, o el lugar donde se dispone el objeto mortífero, ya que cuando se trata del san Oto insular la zona atravesada por el cuchillo es el cuello y no el cráneo[77].

Estas variantes pueden interpretarse como posibles indicios de una traslación que pudiera devolvernos al contexto catalán en que, cercanos al 1500, se cierra la etapa huguetiana y se abren otros caminos. En 1465 Jaume Vergós II, el padre de Pau y Rafael, se ocupó junto a Bernat Mates de examinar el retablo mayor de los franciscanos de Barcelona[78]. Este contacto pudiera no tener mayor proyección, entendido como un dato aislado y lejano en el tiempo, pero no sería tampoco demasiado lógico descartar que su trascendencia pudiera evidenciarse en los tiempos posteriores a la muerte de Jaume Huguet, a los que pertenecen las pinturas aquí analizadas. La importancia de las tablas americanas no admite un lugar secundario para su colocación. Si estas fueron diseñadas para la Barcelona de fines del siglo

---

[75] A las obras sardas habría que añadir los trabajos que el taller del Maestro de Castelsardo realizaría para la isla de Córcega. Por sus estrechos contactos con el círculo de Huguet, se ha destacado especialmente el retablo del convento franciscano de Santa Lucía de Tallano (en el Muséo Feche de Ajaccio); vid. ALDO SARI, *Pittura e scultura*, "Retabli. Arte Sacra in Sardegna nei secoli XV e XVI", Cagliari, 1993, p. 62-78, p. 69 al gne ya hemos hecho referencia.

[76] Ya Post realizó algunas comparaciones en este sentido (vid. Ch. R. POST, *A History of Spanish...,* VII, pàgs. 436-441).

[77] En el retablo del Santo Cristo de Pietro Cavaro (1533) se repite la opción sarda para los santos Oto y Acursio, difiriendo de nuevo del planteamiento de Filadelfia (R. SERRA, *Pittura e scultura...,* p. 196-197).

[78] A. DURAN I SANPERE, *Bernat Martorell*, en "Barcelona i la seva Història", vol. III, Barcelona, 1975, p. 65-134, p. 131-132, doc. 108.

XV hay que pensar en un espacio amplio y destacado que permitiera lucir las dos caras de un conjunto cuya relación con el altar de Cristo y con el mundo franciscano es más que evidente. La efervescencia pictórica de los centros vinculados a esta orden en Cerdeña es también un factor a tener en cuenta, y podría relacionarse con algunos intercambios de conceptos o motivos, más que de patrones iconográficos en un sentido estricto, que en este y otros momentos cruzan el Mediterráneo.

Más allá de todo ello, será posible intentar reconstruir el catálogo de un pintor que estuvo en contacto con el mundo insular y con una corriente específica de la pintura del último *Quattrocento* sin olvidar el discurso de Huguet. Aunque no sea ahora este el propósito, demasiado complejo y ambicioso y que debe abordarse teniendo en cuenta también las obras realizadas con colaboración de sus familiares y circulo inmediato, señalaré que entre las pinturas más próximas a nuestro Rafael, o al Maestro de las tablas de Filadelfia, se encontraría lo que conocemos de un retablo de san Cipriano y, en especial, la escena del Bautismo del santo que se corserva en la capilla bautismal de la iglesia parroquial de Tiana, en el Maresme.

Por tanto, hay que repensar a partir de estos planteamientos y nuevos matices la relación de la escuela pictórica catalana de los Vergós con la cultura figurativa insular sarda y con otros centros meridionales del Mediterráneo. Se podría querer matizar la catalanidad estricta de estas interesantes tablas de Filadelfia en función de los datos iconográficos que se han valorado, pero el nexo con los Vergós sigue siendo necesario. Una de las vías abiertas obliga a realizar mayores indagaciones sobre los lazos, las idas y venidas que estrecharon la comunicación entre la última pintura gótica desarrollada en Cerdeña y algunos grandes centros como Barcelona y Valencia. La contribución al retablo huguetiano de San Vicente de Sarriá relacionada tradicionalmente con el taller del Maestro del Castelsardo, es un factor decisivo en la lectura de esta obra. No obstante hay que dejar también alguna puerta abierta a la participación en estas tablas de algún otro pintor que, situados en la perspectiva sarda, nos conduce tanto a Sanluri como a Ardara y que situados en Cataluña reclama la atención sobre Rafael Vergós. Es muy posible que el más joven de los Vergós se sintiera atraído por las formas de estos anónimos, formados en el final de lo flamenco y atraídos por las novedades de fundamento italiano. Por tanto, y sin olvidar otras experiencias reflejadas en el mundo hispánico contemporáneo, nuestro pintor debió verse seducido por algunos de los

elementos que el círculo del Maestro de Castelsardo proyectaba también sobre Cataluña. Se trataba entonces de una transformación innegable que cambiaría algunos de los parámetros mejor consolidados de la tradición o escuela huguetianas.

La búsqueda de un camino concreto para construir una hipótesis sólida sobre la autoría y la realidad figurativa de las tablas de Filadelfia me ha obligado a reconsiderar tanto el papel de Pau Vergós en el retablo de Granollers como la encrucijada general, abocada a los cambios que debió vivirse en Cerdeña y en Cataluña poco antes del 1500. Un enfoque sobre un sugestivo intercambio que pudo haber modificado, aunque fuera parcialmente, los parámetros de la producción de pinturas y que, según parece, tuvo mayores consecuencias en el marco insular que en el catalán. Que un oportuno y singular encargo franciscano contribuyera a estrechar lazos entre estos centros no sería un hecho imposible. Por ahora, baste con abrir los pertinentes interrogantes sobre el sentido de cada uno de estos intercambios, que no siempre debieron tener una misma dirección y que, en el caso de las tablas de Filadelfia, nos ayudan a sospechar que fueron obras sardas o vinculadas a la Italia meridional las que, en una u otra forma, inspiraron la configuración temática de unas piezas catalanas cuyo origen concreto es todavía desconocido.

En definitiva, estas magníficas pinturas se emplazan a medio camino entre lo más original de un bastante probable Rafael Vergós, que traiciona el estilo huguetiano partiendo de él, y un tipo de producción que, vinculada a centros peninsulares e insulares, gozó de una trascendencia notable en todo el marco ibérico. Las pinturas desplazadas a América se nos descubren seducidas por los logros y el refinamiento de una tendencia que alcanzaba su cenit sobre el 1500. La muerte de Rafael supondría su eclipse en el marco barcelonés regentado por los Vergós, mientras que en otros lugares se iniciaba tan sólo un lento declinar. El recuerdo de contribuciones como las del llamado Maestro de Sanluri, obliga a reconocer que se trata de una vía que todavía reservaba algunos interesantes y bellos capítulos sardos.



1. - Rafael Vergós (?). San Buenaventura. Museo de Arte de Filadelfia (foto Archivo Mas. Barcelona)



2. - Rafael Vergós (?) San Antonio de Padua. Museo de Arte de Filadelfia (foto Archivo Mas. Barcelona)



3. - Rafael Vergós (?). San Acursio. Museo de Arte de Filadelfia (foto Archivo Mas. Barcelona)



4. - Rafael Vergós (?) y taller. San Oto. Museo de Arte de Filadelfia (foto Archivo Mas. Barcelona)



5. - Maestro de Castelsardo. Àngel músico. Detalle del retablo de San Pedro de Tuili



6. - Maestro de Castelsardo y taller. Detalle del retablo de la Porciuncula. Pinacoteca Nazionale de Cagliari



7. - Rafael Vergós (?). San Acursio (detalle de la figura 3)



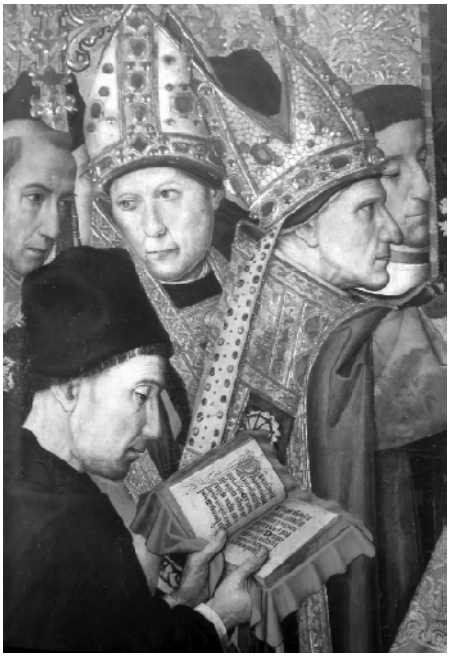
8. - Rafael Vergós (?). San Buenaventura (detalle de la figura 1)



9. - Rafael Vergós (?). San Buenaventura. Museo de Arte de Filadelfia



10. - Seguidor del Maestro de Castelsardo. San Buenaventura. Retablo de Santa Lucía de Tallano (Museo Feche, Ajaccio)



11. - Jaume Huguet. Detalle



12. - Rafael Vergós (?). Detalle de San Buenaventura. Museo de Arte de Filadelfia



13. - Rafael Vergós (?). San Antonio de Padua. Museo de Arte de Filadelfia



14. - San Antonio de Padua. Museo de Pamplona



15. - San Antonio de Padua. Museo Episcopal de Vic.



16. - Pere o Joan Reixac. San Ildefonso y el donante Alfonso de Borja. Colegiata de Xàtiva



17. - Rafael Vergós (?). Detalle de san Antonio de Padua (fig.2)



18. - Maestro de Sanluri. San Antonio de Padua. Detalle del retablo de San Eligio de la iglesia de San Pedro de Sanluri (Pinacoteca Nazionale di Cagliari)



19. - Rafael Vergós (?). San Acursio. Museo de Arte de Filadelfia



20. - Rafael Vergós (?) y taller. San Oto. Museo de Arte de Filadelfia







21-22-23. - Maestro de Castelsardo y taller. Mártires franciscanos: San Acursio, san Adiuto y San Oto. Detalles de la predela del retablo de la Porciuncula. Pinacoteca Nazionale di Cagliari



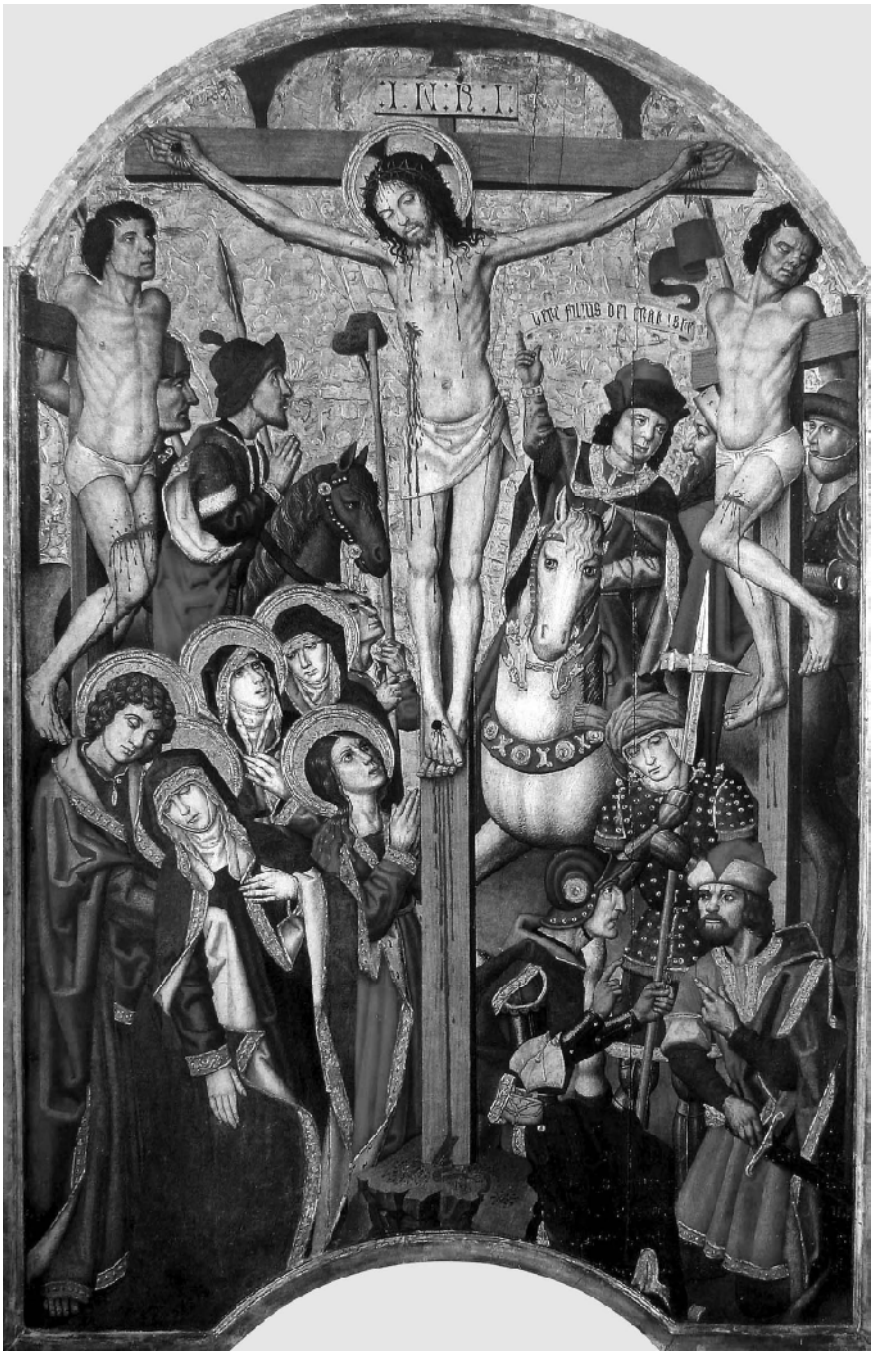
24. - Jaume Huguet. Consagración de san Agustín. Retablo de los Blanqueadores. Museo Nacional de Arte de Cataluña. Barcelona.



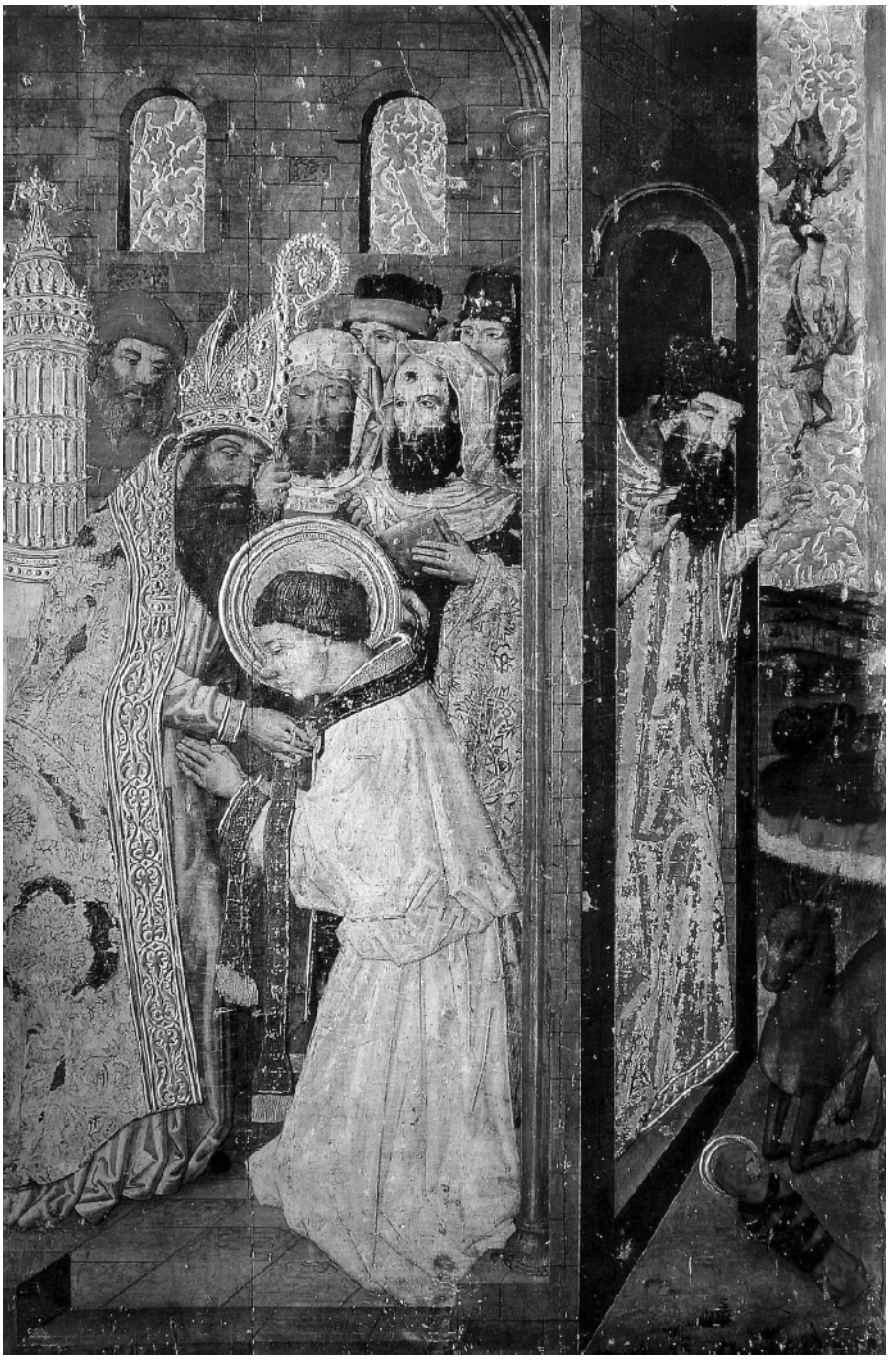
25. - Jaume Vergós II (?). Camino del Calvario. Predela del retablo de san Esteban de Granollers. Museo Nacional de Arte de Cataluña. Barcelona



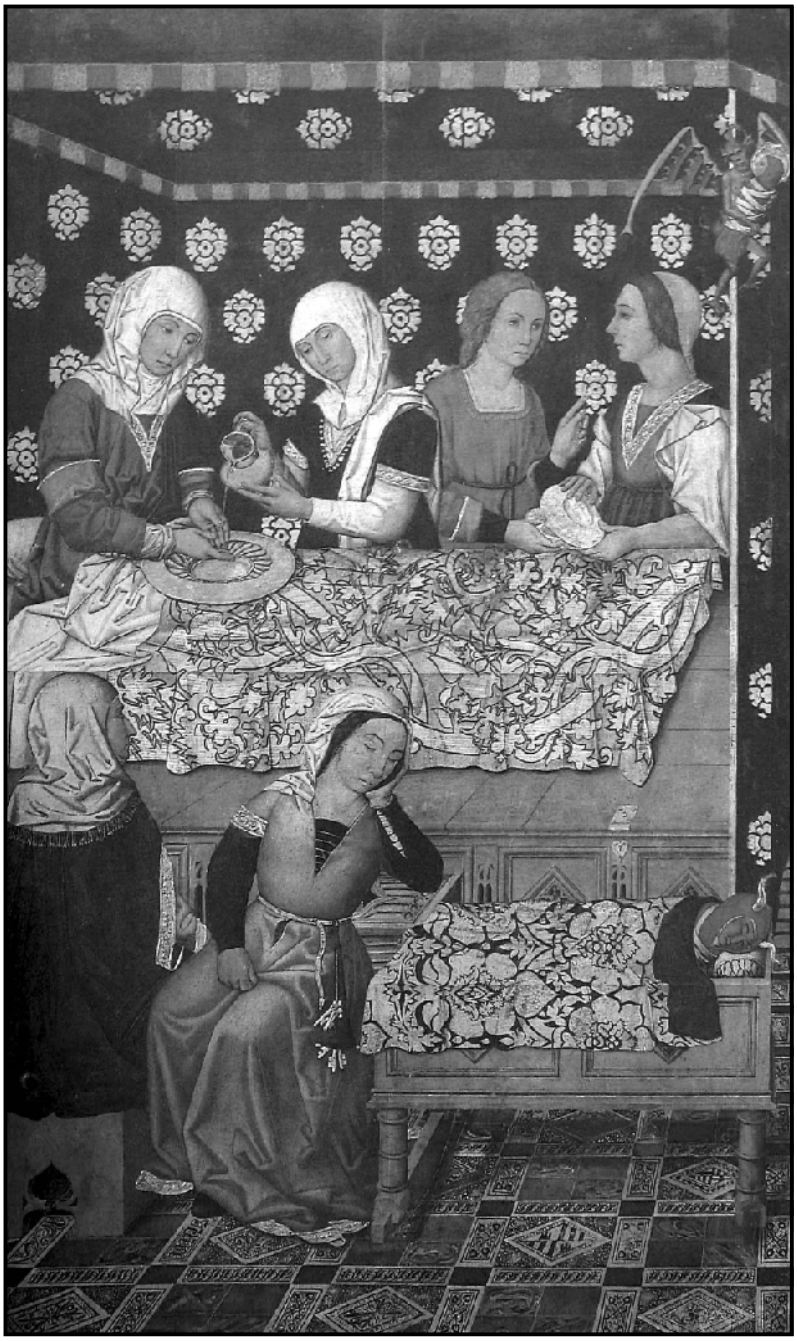
26. - Jaume Huguet. Camino del Calvario. Retablo de los Blanqueadores. Museo Marés. Barcelona.



27. - Taller de los Vergós. Calvario. Retablo de san Esteban de Granollers. Museo Nacional de Arte de Cataluña. Barcelona



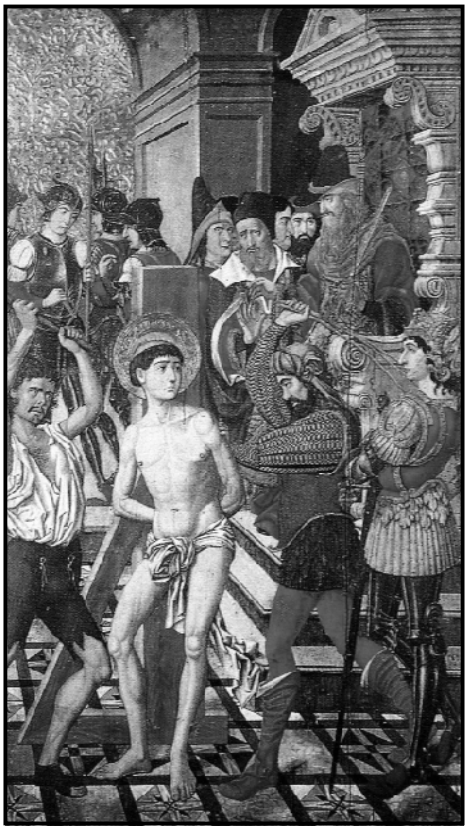
28. - Pau Vergós (?). Consagración y hallazgo de san Esteban. Retablo de san Esteban de Granollers. Museo Nacional de Arte de Cataluña. Barcelona.



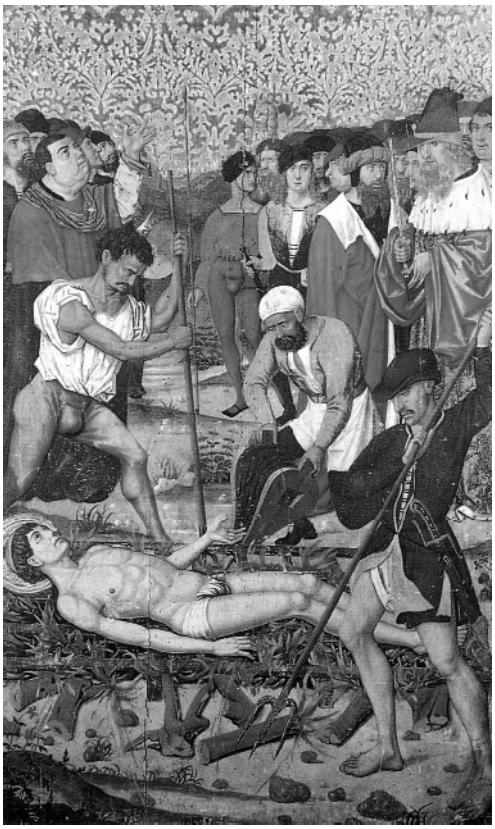
29. - Pau y Rafael Vergós (?). Nacimiento de San Esteban. Retablo de san Esteban de Granollers. Museo Nacional de Arte de Cataluña. Barcelona



30. - Pau y Rafael Vergós (?). Exorcismo de Eudoxia. Museo Nacional de Arte de Cataluña. Barcelona



31. - Maestro de Castelsardo y círculo. Flagelación de San Vicente. Retablo de San Vicente de Sarrià. Museo Nacional de Arte de Cataluña. Barcelona



32. - Maestro de Castelsardo y círculo. San Vicente en la parrilla. Retablo de San Vicente de Sarrià. Museo Nacional de Arte de Cataluña. Barcelona



33. - Maestro de Castelsardo y círculo. Muerte de san Vicente. Retablo de San Vicente de Sarrià. Museo Nacional de Arte de Cataluña. Barcelona

GIULIO ANGIONI

Una grande assente: la danza nelle liturgie cristiane

Credo si possa dire che la danza (nel senso generico di pratica universale di un regolato impiego ritmico del corpo in funzione espressiva ed estetica) non sia stato, per quanto se ne sa, un elemento di una qualche importanza positiva delle pratiche religiose del cristinesimo. Penso che si debba anche dire che la danza per secoli è stata bandita espressamente dalla cerimonialità canonica di tutte le forme ufficiali di cristinesimo, con qualche rara e non importante eccezione, come nel cristinesimo africano del passato e del presente. Questa assenza della danza e il suo esplicito bando credo siano da considerare una caratteristica notevole del cristianesimo. Il trattamento negativo e interdittivo della danza è da considerare probabilmente alla stessa stregua, per importanza e problematicità oltre che per le sue conseguenze, con l'interdizione ebraica e islamica della figurazione (o del tabù del nome divino), e forse anche, per quanto riguarda l'islam, con la sostanziale assenza nel culto della musica soprattutto strumentale. Un puntuale e generale confronto fra questi fenomeni di considerazione negativa e di interdizione religiosa di alcune delle pratiche umane più elementari sembra compito importante, perfino urgente e già molto in ritardo.

Si sa che il cristianesimo, soprattutto euroccidentale, è stato fautore e fruitore intensissimo delle arti visive e della musica nel culto e nelle pratiche connesse e parallele al culto. L'assenza e l'esclusione esplicita della danza nel culto è dunque tanto più evidente e problematica, se si considera pure che le religioni precedenti e coeve, e da cui può dirsi che

il cristinesimo storicamente nasca o promani, a cominciare dall'ebraismo e per finire con le religioni dell'impero romano, praticavano la danza nei loro culti pubblici e privati. Eppure né l'assenza né l'esclusione esplicita della danza nella cerimonialità cristiana sono state finora un vero e importante tema di studio da parte di qualcuno degli specialismi che potevano essere interessati al problema. È possibile che qui io sbagli per scarsa informazione, dopo solo alcuni tentativi di ricerca distanziati tra loro nel tempo. Può essere che così non sia e che bisogni attenuare anche di molto l'affermazione appena fatta su questa doppia assenza: l'assenza-bando della danza nelle varie cerimonilità cristiane di ogni tempo e di ogni luogo e l'assenza-indifferenza o per lo meno la carenza di tematizzazione e di studio di quest'assenza e bando esplicito. Resta pur sempre vero, mi pare, che l'interesse per il fenomeno è stato finora scarso rispetto e in considerazione della sua rilevanza. E scarso forse è stato anche, in seno al cristianesimo euroccidentale, lo studio storico della millenaria esclusione polemica della danza anche fuori del culto, come, solo per fare un esempio cattolico molto noto, nel caso della lotta durissima di ecclesiastici come il Santo Curato d'Ars contro il ballo in quanto divertimento, pubblico o privato, nella prima metà dell'Ottocento in clima di restaurazione postrivoluzionaria, esclusione polemica a quanto pare senza nessuna nozione del fatto che la danza in varie forme e circostanze, compreso il culto religioso, ha sempre giocato un ruolo difficile se non impossibile da eliminare e da demonizzare.

Del resto, citando a caso, se gli ebrei danzavano nelle cerimonie di nozze e alla festa dei tabernacoli (gli uomini, pare, separati dalle donne come ancora oggi in Medio Oriente), e se Platone raccomandava la danza come salutare esercizio fisico, nella Roma imperiale sono stati spesso banditi certi spettacoli di danza, tanto che non di rado, a Roma come in Egitto o in India o in Giappone, danzatori e danzatrici erano e sono inferiorizzati, considerati infami anche più degli attori. È probabile che il cristianesimo abbia preso, e forse esasperato, la cosiderazione negativa romana, ereditata dai Padri della Chiesa, che hanno spesso levato la voce contro, tanto che ben presto è stato espressamente e con forza proibito ai chierici di assistere a spettacoli di mimo o di istrionismo, e ancor più di prendervi parte, sotto pena di perdere lo stato e i privilegi clericali o di acquisirli. La danza insomma, specialmente quella di professionisti, in Occidente è stata spesso una questione di decenza, di decoro, se non proprio di moralità, in

particolare quando si tratti di persone e di momenti dediti al culto. E così nell'oltre il millennio di cristianizzazione che diciamo medioevo, la danza è stata quasi sempre e dovunque non solo bandita dal culto ma anche avversata dalla Chiesa in quanto indecente o francamente immorale comunque e dovunque. Che però anche nei culti cristiani medievali si sia danzato è provato da tutta quella documentazione indiretta ma continua costituita dalle riprovazioni e dai divieti della danza nel culto. Certo è che alla fine del nostro medioevo la danza è ormai, a parte le eccezioni, fuori dal culto e dai luoghi sacri e può anche essere combattuta come esigenza spontanea di divertimento profano.

A dispetto delle interdizioni e delle condanne, le popolazioni europee non hanno mai smesso di ballare, anche in luoghi sacri se non proprio in chiesa nelle cerimonie ufficiali, dove invece il cristianesimo ha esercitato spinte propulsive fondamentali in altri ambiti estetici come la musica strumentale, il canto, la pittura, la scultura, l'architettura e così via, distinguendosi in questo dalle altre due grandi religioni euromediterranee. Lo studio delle interdizioni ecclesiastiche ufficiali probabilmente potrebbe documentare un effetto maggiore sulle classi dominanti rispetto alla maggiore conservatività delle classi popolari e soprattutto contadine, sebbene abbia prosperato dovunque la figura del giullare, che era anche danzatore, di intrattenimento, spettacolare, e senza nessi religiosi.

Il medioevo popolare è soprattutto l'epoca della danza macabra e cimiteriale, organizzata o spontanea in occasione di cerimonie funebri. Per tornare a quanto riguarda il cattolicesimo e in genere il cristianesimo occidentale, sembra che la danza abbia attirato l'attenzione e sia stata usata come mezzo espressivo ed estetico solo e principalmente come danza macabra, prima come spettacolo scenico coreutico e poi anche come figurazione, e quindi fruendo delle più ampie franchigie proprie delle tradizioni pittoriche e scultoree e della musica sacre, usate come mezzo di culto, di pedagogia, di edificazione, di propaganda religiosa. Ma la danza macabra, o danza della morte, sembra sia stata fin dall'origine uno spettacolo edificante, almeno fin dalla metà del 1300 in Europa Occidentale. Alla nascita e al diffondersi della danza macabra si sogliono associare le epidemie frequenti e micidiali, la Morte Nera, per secoli e secoli nell'immaginario popolare la grande falciatrice, diventato poi forma drammatica codificata, dove la fidura della Morte passa a essere, da sterminatrice a messaggera di Dio che chiama a raccolta l'umanità davanti alla tomba, a suon di musica e

a passo di danza, con l'intento di significare che tutti dobbiamo morire e bisogna preparsi a comparire davanti al Giudice. È così che i luoghi di culto, chiese e cimiteri, diventano luoghi di danza spettacolare con preghiere e sermoni, e soprattutto con simulacri e maschere scheletriche che invitano e conducono alla tomba papi e re, principi e cardinali e poi tutti quanti senza alcuna distinzione. Gli esempi più antichi ci restano documentati nella spagnola *Danza general de la Muerte* del 1360, in Belgio nel 1449, a Parigi nel 1424, mentre per l'Italia basti ricordare quanto del Trionfo della Morte ci resta in Petrarca, e poi fino a oggi in certi carnevali, a parte le rappresentazioni pittoriche numerose in tutta Europa e specialmente nei paesi germanici, ben presto anche nella nuova forma delle stampe.

Quanto tutto questo valga per la Sardegna è argomento e problema in grande misura ancora da impostare, documentare, studiare. Certo anche in Sardegna, tra l'altro, è molto probabile che i sinodi episcopali e consessi simili abbiano lasciato nei secoli tracce interessanti del modo di considerare e di atteggiarsi verso e contro questi comportamenti estetico-espressivi così "connaturati" alla nostra specie umana, e non solo alla nostra specie, e così radicati anche nella vita pubblica e privata delle popolazioni dell'isola oggi come ieri. Probabilmente si può risalire facilmente anche molto più indietro nei tempi cristiani della Sardegna, ma, a parte le danze macabre, nell'isola sono notevoli per il XVI secolo due testimonianze. La prima è quella della *Sardinae brevis historia et descriptio* di Sigismondo Arquer nella seconda edizione, latina dopo quella tedesca, della *Cosmographia universalis* che Sebastian Muenster pubblicò a Basilea nel 1550, dove l'Arquer riferisce, forse con qualche senso di riprovazione, che i sardi rustici "audita missa in ipsius sancti templo, tota reliqua die et nocte saltant in templo, prophana cantant, choreas viri cum foeminis ducunt". La seconda testimonianza è quella specie di ciclo scultoreo della chiesa di San Bachisio a Bolotana, dove si rappresentano scene di ballo che noi oggi riconosciamo ancora come sardo, e che, per essere all'interno di una chiesa, fa da conferma a quanto testimonia l'Arquer per il medesimo periodo.

Certamente anche per la Sardegna la fonte documentaria più ricca per i secoli passati è quella dei sinodi e di simili occasioni organizzative e decisionali ecclasiastiche. Ma ancora oggi, o appena ieri, è possibile notare o almeno intravedere residui (o se si vuole risultati di resistenza al bando ecclesiastico ufficiale) di forme di danza religiosa o parareligiosa in certi

aspetti e momenti di manifestazioni festive popolari, più o meno autonome e parallele alla cerimonialità ufficiale, come le processioni dei ceri a Sassari e a Nulvi e certe processioni della Settimana Santa, dove non è eccessivo considerare o definire passi di danza certi movimenti ritmici del trasporto di ceri, statue e altro. Sebbene forse in Sardegna non sia più documentabile e forse non ci sia nemmeno mai stato qualcosa di paragonabile alla Danza dei Diavoli che ancora oggi si inscena durante la Settimana Santa a Prizzi in Sicilia, o alle tante processioni del Venerdì Santo come quella famosa di Siviglia, o a tanti altri santi che ballano, è possibile che molto in questo senso possa rintracciarsi anche da noi.

Spiace non aver potuto qui fare di più, forse nemmeno quanto avrei potuto, nella direzione di una documentazione più ricca e precisa. Ma è sperabile che alcune delle considerazioni precedenti spingano altri a fare i passi ulteriori di ricerca, di documentazione e di analisi che la materia a me pare meritare.

Francesco Artizzu

Alcune considerazioni sulla legislazione statutaria e sulla Carta de Logu

Chi ha qualche dimestichezza con la lettura e lo studio di statuti medioevali, cittadini o di mestiere, sa come generalmente essi siano organati.

Si tratta di compilazioni nelle quali hanno trovato sistemazione tre elementi: la consuetudine, i brevi, le deliberazioni statutarie, o leggi.

Non dappertutto e non sempre le cose si svolsero in questo modo e non è facile seguire la grande varietà delle forme che gli statuti comunali o di mestiere assunsero. Importa qui notare la presenza in essi della consuetudine che senza dubbio costituisce l'elemento più antico[1]. Per quanto riguarda la struttura di tali compilazioni è da dire che la materia in essi contenuta ci viene offerta divisa in libri e questi in capitoli, con rubriche che, come dice il Calasso, «talvolta arieggiano quelle dei testi giustinianei, ma spesso ne sono indipendenti e perfino vi si contrappongono ostentatamente»[2].

Considerando la generalità degli statuti si può dire che fu frequente la divisione in cinque libri, il primo dei quali conteneva le norme che regolavano l'accesso alle cariche pubbliche, l'esercizio e la durata di esse; il secondo riguardava l'esercizio delle giurisdizioni civili; il terzo le giurisdizioni penali; il quarto conteneva materie riguardanti la polizia amministrativa, il quinto dettava norme in materia di rifusione dei danni patiti.

Il discorso vale, come già detto, in linea generale; perché in molti casi variarono il numero dei libri e la distribuzione delle materie; del resto

---

[1] F. Calasso, *Medioevo del diritto*, I, *Le fonti*, Milano 1954, p. 423.

[2] *Ibidem*, p. 426.

nella sistemazione che abbiamo considerato la più frequente è possibile constatare che talvolta le materie non sono raccolte in ordine esclusivo nella medesima partizione.

La legislazione statutaria riguardante la Sardegna è andata in buona parte dispersa. Sappiamo dalle fonti che è esistita una consistente produzione legislativa relativa a centri posti sotto il dominio pisano e quello genovese - espresso questo dagli appartenenti alla casa Doria - o ad altre casate quale quella dei Malaspina; buona parte di tale materiale, ripetiamo, non è giunto a noi.

Esiste una disposizione contenuta negli statuti pisani del 1313, relativa ai Brevi delle terre e città di Sardegna con la quale viene riconosciuta agli ufficiali pisani, inviati a rappresentarvi il governo della repubblica, la prima giurisdizione ed è inoltre detto come essi debbano giudicare "*secundum forman sui Brevis*"; da tale testo si può dedurre quali fossero gli ufficiali e in quali luoghi essi dovessero esercitare la loro giurisdizione.

Si parla dei Castellani del Castello di Cagliari, dei Vicari dei Regni di Cagliari e di Gallura, del Podestà di Terranova, di quello di Orosei, dei Rettori di Villa di Chiesa e di quelli di Domus Novas[3]. A tale proposito, e perché si è parlato di Breve bisogna tener presente che tale termine fu riferito in un primo tempo al testo del giuramento che, in periodo comunale, i consoli erano tenuti a prestare al momento di assumere la carica e che tali Brevi contenevano in modo particolareggiato le norme alle quali si sarebbero dovuti attenere nell'esercizio delle funzioni loro proprie. Di contro ad esso stava il Breve del Popolo.

L'insieme di tali Brevi finiva per costituire le norme di diritto pubblico regolanti la vita costituzionale ed amministrativa del Comune. Col passaggio dal regime consolare a quello podestarile si arrivò alla fusione in un unico complesso delle norme dei brevi e delle consuetudini (di più antica origine che si riferivano in prevalenza ai rapporti privati); a questi due elementi andò poi unito un terzo gruppo di norme rappresentato dalle deliberazioni prese dall'organo che deteneva il potere legislativo: l'Assemblea. Tali deliberazioni vennero indicate come "*Statuta*"; e il termine "*Statutum*" passò ad indicare il codice comunale[4].

---

[3] F. Bonaini, *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*, 3 voll., Firenze, 1851-70, vol. II, p. 70.

[4] F. Calasso, *Medioevo* cit., p. 423.

Dei ricordati testi pisani è rimasto ben poco. Del Breve dei Castellani del castello di Cagliari, la prima menzione del quale risale al 1265, si può dire, seguendo la ricostruzione operata dal Solmi, che era composto di un solo libro e contava almeno 158 capitoli, alcuni dei quali sono reperibili in altri testi legislativi pisani[5]; del Breve del Vicario del Regno di Cagliari niente ci è giunto; alcune delle disposizioni contenute nel Breve del Vicario di Gallura si possono ricavare da altro testo[6]; il Breve del Podestà di Terranova è andato disperso, come anche quello del Podestà di Orosei; non ci è pervenuto il Breve dei Rettori di Domus Novas mentre ci è giunto integro il Breve, o Statuto, di Villa di Chiesa. Una menzione a parte merita il Breve del Porto di Cagliari, uno dei pochi statuti portuali del Medioevo giunto fino a noi[7], nel quale è anche contenuta una serie di disposizioni che può essere individuata come una normativa tesa a disciplinare l'attività dei sensali operanti in quel porto. Accanto ad esso non può essere trascurato lo Statuto del porto di Orosei. Esso fu delineato, verosimilmente sulla base di ordinamenti precedenti ed altresì sulla base della situazione esistente - e fatta salva l'approvazione definitiva del Consiglio degli Anziani del Comune - nel maggio nel 1318 dai Compositori e Decimatori Michele Upechini e Matteotto de Cipolla, inviati dal Comune pisano nel giudicato di Gallura[8]. Alla legislazione pisana è anche riconducibile lo Statuto di Sassari (tradotto in volgare nel 1316 quando da ventidue anni il Comune era passato sotto la preponderanza genovese). Esso presenta in molti punti evidenti somiglianze con gli statuti di matrice pisana e ciò perché la storia

---

[5] A. SOLMI, *Studi storici sulle istituzioni della Sardegna nel Medio Evo*, Cagliari 1917, p. 268.

[6] Cfr. *Liber fondachi*, a cura di F. ARTIZZU, in «Annali della Facoltà di Lettere Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari», vol. XXIX (1961-65), Università di Cagliari 1966, p. 257 ss. Per una informazione su una parte dei compiti riservati al Vicario di Gallura, quale è dato rilevare dalla fonte citata, cfr. F. ARTIZZU, *Società e istituzioni nella Sardegna medioevale* (presso la Deputazione di storia Patria per la Sardegna), Cagliari 1995, p. 90 ss.

[7] L'ultima edizione del *Breve Portus Kallaretani* è stata curata da F. ARTIZZU, *Gli Ordinamenti pisani per il porto di Cagliari, Breve Portus Kallaretani*, Roma 1979. Sul *Breve Portus* si vedano la "voce", con relativa bibliografia, curata da M. CHIAUDANO, in *Novissimo Digesto italiano*, e l'acuto studio di G. ASTUTI, *Breve Portus Kallaretani,* in «Il Diritto marittimo», febbraio-aprile 1939, p. 5 ss.

[8] Cfr. *Liber fondachi* cit., pp. 279-280.

politica di Sassari durante gli ultimi decenni del secolo XIII testimonia una costante oscillazione fra le città antagoniste di Pisa e Genova terminata con l'ingresso di Sassari, se pure con determinate garanzie, nella sfera di influenza genovese[9].

La legislazione di ispirazione genovese ci è testimoniata dai numerosi frammenti dello Statuto di Castelgenovese[10], mentre non sono a noi pervenuti, anche se ne è citata l'esistenza, quelli di Casteldoria, Chiaramonti, Monteleone, Cossoine, Alghero. Dello Statuto di Alghero rimane una tarda testimonianza, con citazione di istituti che ci aprono alcuni spiragli per la conoscenza di quella che doveva essere stata la vita cittadina[11]; si può argomentare che i testi ai quali si è accennato si presentano come statuti di tipo signorile. A reggere il governo in nome del Signore era un funzionario, designato dallo stesso, indicato come castellano o podestà; sotto tali ufficiali si svolse in tali centri l'organizzazione autonoma degli abitanti.

L'antica Bosa, posta sul tratto navigabile del fiume Temo fu abbandonata, forse, per l'insalubrità dell'aria e la popolazione si raccolse sotto la protezione del castello che i Malaspina - potenti feudatari tosco-liguri imparentati in Sardegna - avevano eretto più a valle in posizione elevata circa il 1121[12].

Esso era cinto di mura e sotto la protezione di esso si svolse una attività commerciale abbastanza intensa e durevole, ricca di relazioni con Marsiglia ed altri luoghi della Provenza[13].

---

[9] P. Satta Branca, *Il Comune di Sassari nei secoli XIII e XIV*, Roma 1885, pp. 51 e 64; A. Solmi, *Studi storici* cit., pp. 286-290; V. Piergiovanni, *Il diritto genovese e la Sardegna*, in «Gli Statuti sassaresi, Economia, Società, Istituzioni a Sassari nel Medioevo e nell'Età Moderna», Sassari 1986, p. 21 ss.

[10] Quel che resta dello Statuto di Castelgenovese è stato pubblicato da E. Besta, *Intorno ad alcuni frammenti di un antico statuto di Castelsardo*, in «Archivio giuridico F. Serafini», n.s., vol. III, fasc. 2, Modena 1899.

[11] *Codex Diplomaticus Sardiniae*, a cura di P. Tola, in *H.P.M.*, t. I, Torino 1861, sec. XIV, doc. 87, p. 750.

[12] G.F. Fara, *Corographia Sardiniae*, II, Torino 1935, p. 69.

[13] R. Pernoud, *Essai sur l'histoire du port de Marseille des origines à la fin du XIII siècle*, Paris 1935; E. Baratier, *Les relations commerciales entre Marseille et la Sardaigne au Moyen Age*, in «Atti del VI Congresso Internazionale di Studi Sardi», vol. I, Cagliari 1962, pp. 297 e 325-326.

Anche Bosa ebbe un suo statuto del quale ci sono pervenuti alcuni capitoli[14].

A differenza dei Brevi e degli Statuti di cui fin qui abbiamo cercato di delineare il profilo e le fortune, rilevando come essi contengano le norme sulle quali si reggevano le relazioni sociali di un gruppo determinato stanziato in un unico sito, villa o piccola città, la *Carta de Logu* rappresenta la legge relativa a tutto il territorio, specialmente nelle materie riguardanti il governo delle ville e derivanti per lo più dalla consuetudine locale. A tale proposito è da ricordare che il diritto in Sardegna, per l'alto Medioevo e sotto il dominio dei giudici, si è essenzialmente basato sulla consuetudine[15].

La *Carta de Logu* è la legge del giudicato d'Arborea. Il termine "*Logu*" è da intendersi non solamente come indicante il territorio ma come riferito allo Stato che su quel territorio esercita le sue prerogative. "*Logu*" è il termine che tecnicamente indica lo "Stato"[16].

Possiamo affermare che nel complesso della legislazione della Sardegna medioevale la *Carta de Logu* rappresenta un'anomalia. Esaminandola non dobbiamo aspettarci una divisione in libri né un'organica sistemazione delle materie. Anche se al codice di Eleonora sono andate le lodi del Manno che lo ha visto come "un modello di concisione" e vi ha trovato - forse con un po' di entusiasmo - i requisiti che il Montesquieu riteneva dovessero distinguere ogni buona legge: mancanza di artifici verbali, chiarezza tale da poter essere intesa da chiunque, anche dalle persone più semplici"[17], dobbiamo pur ammettere che a tali doti non si accompagna quella fondamentale che è l'ordine.

Nelle varie sezioni che la compongono sono comprese talvolta materie così diverse tra loro che il trovarle unite genera maraviglia e confusione nella mente di chi legge[18].

Quelle che ho designato come sezioni sono propriamente indicate nel

---

[14] G. Todde, *Alcuni capitoli degli Statuti di Bosa*, in «Medioevo, Saggi e Rassegne», n. 2 (1976), p. 21 ss.

[15] A. Solmi, *Studi storici* cit., pp. 259-260.

[16] *Ibidem*, p. 281.

[17] G. Manno, *Storia di Sardegna*, Capolago 1840, vol. III, pp. 143-145.

[18] A. Era, *Lezioni di storia delle istituzioni giuridiche ed economiche sarde*, Roma 1934, p. 327.

testo arborense come "*Ordinamentos*", ciascuno composto da diversi articoli. Gli "*Ordinamentos*" trattano di "*Fura e malificios*", "*de Fogu*", "*de Kertos et nunsas*", "*de Silvas*", "*de Corgios*", "*de sa Guardia de Lauores*", "*de Salarios*", "*de Vingias de Lauores e de ortost*" (questi *de Vingias* etc. costituiscono il Codice rurale di Mariano IV d'Arborea), "*de Cumonis de maxellos terminis et iniurias*".

Questi "*Ordinamentos*" sono preceduti da un proemio nel quale è affermato che i buoni ordinamenti assicurano il buon andamento della vita sociale. La legge permette che nella medesima compagine sociale convivano i buoni ed i reprobi. I primi sono protetti dalla giustizia che promana dalle leggi, i secondi sono trattenuti dal mal fare dalle punizioni che la giustizia, frutto della legge, prevede per loro. Vero è che non manca un tratto di pessimismo sulla natura umana quando si afferma che ciascun uomo è più incline al mal fare che non al bene dello Stato ("*sa re plubiga sadischa*").

Al proemio seguono disposizioni che riguardano i delitti di lesa maestà, omicidio, veneficio, suicidio, aggressione ferimento, percosse, rapina, puniti con la pena di morte o, in alcuni casi, con mutilazioni corporali. Ricordiamo che per l'omicidio ed altri gravi delitti era esclusa la composizione in denaro ed è rafforzato il principio della esecuzione della pena con la formula "*pro dinari alcuno non campit*".

L'argomento degli "*Ordinamentos*" appare dai loro stessi titoli ma, come si è detto sopra, poiché l'ordine non è la dote precipua della Carta, nel corpo degli "*Ordinamentos de silvas*" noi troviamo disposizioni non attinenti, come per esempio alcune sulla successione e quelle sulla dote; negli "*Ordinamentos de Salarios*" tesi a disciplinare i compensi dovuti agli uditori, notai e scrivani è dato trovare sanzioni riguardanti i carradori che annacquano a scopo di frode il vino trasportato e disposizioni per la rifusione di danni a chi avesse locato un cavallo ad altri ed il cavallo morisse; le sanzioni riservate a chi avesse bestemmiato Dio, la Vergine Santa Maria, gli Apostoli o i Santi.

Molto più omogenei appaiono al lettore gli "*Ordinamentos de corgios*", gli "*Ordinamentos de fogu*" e gli "*Ordinamentos de cumoni*", i quali ultimi regolano il contratto di sòccida (in sardo "*cumoni*") a cui si aggiungono - parzialmente pertinenti - argomenti riguardanti la rimozione dei confini dei fondi, e relative sanzioni; e le ingiurie, con le sanzioni relative che, secondo noi, mal si conciliano con gli argomenti menzionati or ora.

Il discorso sulle incongruenze e le difformità che è dato riscontrare potrebbe continuare, ma non su queste noi dobbiamo soffermarci perché quanto detto finora non vuole essere considerato come un atteggiamento di supponenza o, peggio, di rifiuto nei confronti del nostro più importante monumento giuridico la cui validità, come tutti sappiamo, fu estesa nel 1421 a tutti i Sardi.

Abbiamo voluto notare - ribadiamo - la differenza che corre fra le *Carta de Logu* e le leggi statutarie sarde e italiane e come essa sia articolata in "*Ordinamentos*". Del resto tale parola non è sconosciuta alla terminologia giuridica sarda. Già una deliberazione del giudice cagliaritano Torchitorio de Unali - datata 1217 - presa in Corona de Logu col concorso ed il consiglio degli "*homines bonos*" del giudicato viene designata come "*Ordinamentu*"[19]. È questo il motivo che ci induce a riconoscere nella *Carta de Logu* arborense un prodotto della cultura e della mentalità sarde. Essa si colloca quindi nell'ambito tradizionale della legge giudicale che è un "*Ordinamentu*" il quale può essere composto di un capitolo - è il caso della richiamata disposizione del giudice cagliaritano - o di più capitoli come è il caso del Codice agrario di Mariano IV che, quanto a contenuti, è omogeneo.

La Carta de Logu si presenta come una raccolta di "*Ordinamentos*" ciascuno dei quali dedicato - pur con i difetti che sono stati ricordati - a materia diversa. Essa si offre a noi come una codificazione non definitiva e conclusa e, pertanto, suscettibile di aggiunte e modificazioni, tale da poter essere ampliata con l'aggiunta di nuovi ordinamenti o anche ridotta con la soppressione di altri. Di essa si può dire che si è formata per mezzo di stratificazioni da considerare come l'aggregazione di elementi diversi av-

---

[19] A. SOLMI, *Le carte volgari dell'Archivio arcivescovile di Cagliari, Testi campidanesi dei secoli XI-XIII*, Firenze 1905, doc. XVIII, p. 43 ss. Recentemente è sorta una "*querelle*" fra gli studiosi sull'autenticità delle citate *Carte Volgari*. Si veda, a tale proposito E. CAU, *Peculiarità e anomalie nella documentazione sarda tra XI e XIII secolo*, p. 313 ss. e G. PAULIS, *Il problema dei falsi nella documentazione sarda medioevale*, p. 881 ss., rispettivamente nel I e nel II vol. degli «Atti del 1° Convegno internazionale di studi su "Giudicato d'Arborea e Marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale"», Oristano 5-8 dicembre 1997. Si è anche svolto un Convegno sul tema nell'aprile del 1998 in Cagliari. Non è questo il luogo adatto ad entrare nel merito dei vari argomenti addotti pro e contro le tesi trattate. Resta comunque il fatto che chi ha eventualmente falsificato o manipolato le carte, o le ha trascritte in epoca successiva alla data che esse portano, non poteva inventarsi il termine "Ordinamentu"; lo trovava sicuramente nel documento che aveva sottomano.

venuta in tempi diversi. Essa è una compilazione "aperta"[20], paragonabile, secondo Antonio Era, ad un editto romano o longobardo[21].

Che la Carta non costituisca un *unicum* nato da un solo parto ed in quella forma a noi pervenuta appare evidente ad un'appena attenta lettura. Dal prologo si apprende dell'esistenza di almeno un'altra Carta emanata dal padre della giudicessa (Mariano IV) - non mi riferisco agli Ordinamenti rurali dello stesso che sono inclusi nella maggior parte delle edizioni a stampa ma non nel manoscritto cagliaritano - e, sempre nel prologo, si fa riferimento a "*custa Carta de Logu*", dove l'aggettivo indicativo presuppone l'esistenza di altra o di altre precedenti Carte.

Nei capitoli 135 e 141 si fa ancora riferimento ad una Carta de Logu altra da quella che il lettore ha sotto gli occhi. Nel capitolo 135 si parla della "*Carta de Logu de presente*" e ciò presuppone l'esistenza di altro precedente consimile documento legislativo; nel capitolo 141 viene citata una Carta de Logu d'Arborea contenente una disposizione non menzionata nella Carta di Eleonora e questo fatto induce, anche in tale occasione, a postulare l'esistenza di una Carta precedente.

Gli studiosi che si sono dedicati allo studio della Carta de Logu sono stati concordi quasi tutti nell'affermare che in essa appaiono consistenti apporti del diritto romano, del diritto canonico e della consuetudine[22]. Queste affermazioni che certamente rispecchiano la verità sono l'ulteriore testimonianza, se ve ne fosse bisogno, che alla stesura di essa hanno concorso diverse mani e non nel medesimo tempo.

Ciò appare come ulteriore conferma di quell'ipotesi della stratificazione alla quale si è accennato sopra e della constatazione dell'Era che trattisi di Carta "aperta", che paiono le più condivisibili.

Quindi non si può ricercare l'autore della Carta de Logu ma, semmai,

---

[20] A. ERA, *Le Carte de Logu*, Sassari 1960, p. 17.

[21] *Ibidem*.

[22] Una rassegna esaustiva delle tesi degli autori che si sono dedicati a ricerche sui riferimenti testuali riscontrabili nella Carta de Logu è in F. SINI, *Comente comandat sa lege, Diritto Romano nella Carta de Logu d'Arborea*, Torino 1977. Il libro si impone per la profonda conoscenza che l'Autore possiede delle fonti del diritto romano che gli permette di individuare la presenza di esso in molte disposizioni della Carta de Logu. Ciò comporta il riconoscimento della specifica preparazione culturale di chi collaborò alla redazione di essa.

si dovrebbe tentare di isolare i contributi che furono dati alle stesure delle Carte de Logu in tempi diversi e da personalità diverse; questa, allo stato delle nostre conoscenze attuali, è impresa impossibile. Ritengo che non si possa parlare del canonico arborense, e sulcitano, Filippo Mameli, morto nel 1349 e sepolto nella cattedrale di Oristano; come di chi "ebbe parte preminente nella compilazione della Carta de Logu di Mariano IV padre di Eleonora". Ritengo che tale congettura sia stata diffusa da Giovanni Maria Mameli de' Mannelli il quale nell'edizione della Carta de Logu da lui curata incluse la riproduzione dell'iscrizione funeraria del canonico - che fu dottore di decretali e di legge - e la commentò con le parole che ho citato[23].

A Filippo Mameli dedicarono la loro attenzione altri studiosi, come Dionigi Scano che in un articolo intitolato "*Un giurista arborense, Filippo Mameli*"[24] ritenne, data la condizione del Mameli dottore in utroque, "attendibile" che egli avesse avuto parte preponderante nell'opera di preparazione legislativa del Codice rurale di Mariano IV e della Carta de Logu d'Arborea (come si vede si ripetono le posizioni del Mameli de' Mannelli). Antonio Marongiu vide in lui il "probabile redattore della Carta de Logu d'Arborea"[25]. Sono tesi, particolarmente quella del Marongiu - con il quale una ventina d'anni or sono ebbi una fiera polemica - che alla luce di quanto prospettato finora risultano poco sostenibili ed anche fuorvianti. Dicevo allora, quasi anticipando le considerazioni esposte fin qui, che era necessario tenere presente come il giudicato d'Arborea avesse quasi tradizionalmente ospitato cultori degli studi giuridici e canonistici a cominciare da quel "*donnu Paucapalea piscobu de Santa Justa*" citato più di una volta nel Condaghe di Santa Maria di Bonàrcado al quale gli studiosi attribuiscono le "*Distinctiones*" da lui aggiunte nella tre parti del *Decretum Gratiani* ed alcuni passi intercalati nel *Decretum* medesimo e detti appunto "*paleae*" - da cui il soprannome di *Paucapalea* dato al vescovo che governò la diocesi di Santa Giusta durante i primi anni di regno

---

[23] G.M. Mameli de' Mannelli, *Le costituzioni di Eleonora giudicessa d'Arborea intitolate Carta de Logu*, colla traduzione letterale dalla sarda all'italiana favella, Roma 1805, p. X.

[24] D. Scano, *Un giurista arborense. Filippo Mameli*, in «Archivio Storico Sardo», vol. XXIV, fasc. 1 e 2, n.s., Anno II (1938), p. 3 ss.

[25] A. Marongiu, *Saggi di storia giuridica e politica sarda*, Padova 1975, p. 61 ss.

di Barisone (1146-1185). Si possono anche citare i vari Mameli ricordati dallo Scano nel suo articolo ma, secondo noi, l'attenzione deve rivolgersi a personaggi vissuti in tempi più recenti.

Ricordiamo l'arcivescovo Cattaneo che resse la cattedra arborense dal 1312 al 1339, ricoprì nell'isola diversi incarichi conferitigli dalla Santa Sede; altri ne ebbe, di carattere politico e diplomatico, dai giudici di Arborea. Partecipò ad Avignone nel maggio del 1322, con cardinali, vescovi, teologi, al convegno autorizzato dal Pontefice Giovanni XXII nel quale si discusse sul tema della "povertà teoretica" o "povertà evangelica" dalla quale derivava la questione più propriamente teologica che agitava il mondo francescano, e più particolarmente il contrasto tra conventuali e spirituali, "se Cristo ed i suoi Apostoli avessero posseduto qualche cosa, tanto personalmente che in comune". Il contenuto dell'intervento del Cattaneo ci è pervenuto in sunto. Si tratta di una "*sententia episcopi*" il testo della quale, anche se breve, è ricchissimo di citazioni dal *Decretum* di Graziano, dalle Decretali di Bonifacio VIII, dai Vangeli di Luca e Matteo, da San Girolamo.

Il Cattaneo ci appare come un religioso, un politico, un giurista, un intellettuale di tutto rilievo. Egli riscosse ampi riconoscimenti da i capi del giudicato se il giudice Ugone II lo nominò, nel 1336, unitamente ad altri eminenti personaggi, tra i quali il ricordato Filippo Mameli, esecutore testamentario[26].

È possibile che nei ventisette anni di governo dell'archidiocesi abbia appreso l'idioma locale, la sua cultura gli abbia permesso di approfondire la conoscenza delle consuetudini locali, che la sua conoscenza del diritto canonico e quella del romano abbia indotto i giudici arborensi, che già lo avevano impegnato in missioni di carattere politico e diplomatico, a valersi

---

[26] F. Artizzu, *Di Filippo Mameli e di altri*, in «Archivio Storico Sardo», XXXII (1981), p. 125 ss. (*e la bibliografia ivi citata*). Sul Cattaneo si veda da ultimo R. Conde y Delgado de Molina, *L'arcivescovo, il giudice e il re: a proposito di Guido Cattaneo*, in corso di stampa in questo volume. Il corposo contributo del Conde illustra con l'ausilio di una inedita e importantissima documentazione, reperita nell'*Archivio della Corona di Aragona* in Barcellona, e da lui ottimamente interpretata, la figura del Cattaneo, pastore di anime, teologo, giurista, diplomatico. Il lavoro dello studioso catalano porta un notevole e importante contributo alle tesi qui esposte. Del Cattaneo pare sia cenno nel non preclaro romanzo di U. Eco, *Il nome della rosa*, dove egli viene indicato, non si comprende se per vezzo o per ignoranza, come vescovo di Alborea (sic.).

del suo contributo nei lavori preparatori alla stesura del Codice rurale di Mariano IV ed alla stesura di una delle Carte de Logu precedenti a quella che viene attribuita ad Eleonora.

Il problema relativo alla promulgazione e pubblicazione della Carta de Logu è secondo noi, un falso problema. Già l'Olives si asteneva dall'individuare una data precisa perché la disposizione che essa dovesse entrare in vigore ed osservata "*daessa santa die innantis*" gli impediva una precisa indicazione. Egli si limitò ad osservare che tra le ferie elencate al capitolo 125 della Carta stessa, nessuno dei giorni festivi nei quali non si doveva tenere "*corona de Logu nen corona de chida de berrude*" era qualificato come santo; solamente la settimana precedente la Pasqua veniva designata come "*sa chida santa*" e poiché veniva indicato un periodo e non un giorno determinato, la questione restava insoluta[27].

Il Mameli de' Mannelli propose, con una serie di argomentazioni che paiono poco convincenti, la Pasqua del 1395[28], ma il suo ragionamento fu confutato dal Besta che nell'introduzione all'edizione del manoscritto cagliaritano da lui curata indicava, pur con qualche riserva, l'anno 1392 come quello della promulgazione. Tenendo presenti i dati esposti nel proemio della Carta sui sedici anni trascorsi fra la morte di Mariano IV e gli emendamenti e correzioni apportati da Eleonora ammetteva anche una data precedente al 1392[29].

L'Era propose in un primo tempo il 1386[30], ma alcuni decenni dopo, nella lezione che concludeva il suo insegnamento universitario portò la data al 1391[31]. Alla proposta dell'Era aderisce sostanzialmente Ennio

---

[27] H. Olives, *Commentaria et Glosa in Cartam de logu, Legum et ordinationum sardarum noviter recognita et veridice impressam*, Sassari 1617, p. 5.

[28] G.M. Mameli de' Mannelli, *Le costituzioni* in questo volume cit., p. 14, n. 4.

[29] E. Besta, *La Carta de Logu quale monumento storico-giuridico*, in E. Besta - P.E. Guarnerio, *Carta de Logu de Arborea*, in «Studi Sassaresi», anno III, 1905, p. 18 ss.

[30] A. Era, *Le cosiddette questioni giuridiche esplicative della Carta de Logu*, in «Studi di Storia e Diritto in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento», vol. II, Milano 1939, p. 395.

[31] A. Era, *Le carte* cit., p. 12.

Cortese che propende per il periodo compreso fra la primavera del 1390 e l'autunno-inverno del 1391[32].

Ricordiamo ancora le argomentazioni di altro autore secondo il quale la data meno improbabile - in base alle argomentazioni addotte - sarebbe la Pasqua del 1392[33].

Ribadisco che conoscere la data precisa della promulgazione del nostro testo aggiunge nulla, o quasi nulla, a quanto noi sappiamo.

Importante, a nostro avviso, è constatare come la Carta si sia formata nei decenni e come essa sia fortunatamente sfuggita al naufragio nel quale sono periti molti dei testi legislativi sardi, o comunque legati alla Sardegna. La fortuna ha voluto che esso fosse tramandato a noi dall'incunabulo[34], madre delle successive edizioni, e dal manoscritto della biblioteca universitaria di Cagliari che Enrico Besta e Pier Enea Guarnerio studiarono ed offrirono agli studiosi.

Nella maggior parte delle edizioni a stampa sono compresi il Codice rurale di Mariano IV e le cosiddette Questioni esplicative della Carta de Logu. Qui non se ne parla perché l'argomento merita una discorso a parte.

Concludendo ripetiamo come sia nostra convinzione che la Carta de Logu giunta a noi non sia nata in un momento ed all'improvviso, come una Minerva armata uscita dal capo di Giove, ma sia il risultato di sedimentazioni diverse distribuite nel tempo e costituite da apporti diversi.

Questo insigne monumento di civiltà e di saggezza, esteso a tutti i Sardi - come detto - nel 1421, pur con integrazioni e modifiche apportate dai dominatori aragonesi, spagnoli, sabaudi, rimase valido fino al 1828, quando nell'isola entrò in vigore il Codice Feliciano, promulgato l'anno precedente.

La durata di esso non è da addebitare - contrariamente a quanto af-

---

[32] E. Cortese, *L'opera di Antonio Era nella storiografia giuridica; nel ricordo di A. Era: una proposta per la datazione della "Carta de Logu" d'Arborea*, Università di Sassari, Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Sassari, Sassari 9 dicembre 1982; Id., *Il diritto nella Storia medievale*, vol. II, *Il Basso Medioevo*, Roma 1995, p. 350.

[33] F.C. Casula, *La "Carta de Logu" del regno d'Arborea*, traduzione libera e commento storico, Sassari 1995, p. 240.

[34] Del rarissimo incunabulo della *Carta de Logu*, Caller 1493, esiste ora una riproduzione anastatica patrocinata dalla Regione Autonoma della Sardegna (Assessorato alla Pubblica Istruzione, Beni Culturali, Informazione, Spettacolo e Sport) curata da Antonina Scanu, Sassari 1991.

fermò un peraltro benemerito studioso della storia del diritto italiano - al carattere conservatore dei Sardi[35], ma alla bontà intrinseca della legge che la giudicessa d'Arborea corresse, emendò, promulgo alla fine del XIV secolo.

[35] L'opinione fu espressa da Francesco Schupfer, citato da A. Era, *Le carte* cit., p. 24.

Pere Beseran i Ramon

Fonti e parallelismi di alcuni temi medievali nell'arte sacra in Sardegna*

La mia discreta apportazione a questo convegno dal titolo "*Chiesa, potere politico e cultura in Sardegna"* ha come obiettivo l'analisi di alcune opere di arte sacra, prodotti culturali legati alla committenza ecclesiastica e non estranei dunque al potere esercitato dalla chiesa attraverso le immagini: immagini che veicolano potere e per questo dotate di significati trascendentali e presumibilmente immutabili. Da tale vincolo con il mondo delle idee, dei dogmi e delle credenze religiose, che caratterizza molte opere d'arte, deriva il controllo che su di esse le autorità ecclesiastiche di tutti i tempi hanno tentato di esercitare. Tale controllo si potrebbe additare in alcuni casi come responsabile del conservatorismo grafico e di certa resistenza a cambi di qualunque tipo. Pensando a questo controllo ideologico alcuni sono stati propensi a supporre un dominio assoluto nella produzione di opere d'arte figurative da parte di chi tali immagini voleva, committenti e supevisori, limitando la responsabilità dell'artista al ruolo di esecutore, con la libertà ridotta esclusivamente ad alcune innovazioni stilistiche, presuntamente indipendenti dal contenuto dell'opera.

* Questa ricerca è stata realizzata nel contesto del progetto di ricerca BHAZOO1-3664 finanziato dal Ministerio Español de Educación y Ciencia con il supporto economico dei fondi FEDER. D'altra parte, debbo ringraziare l'amica Licia Buttà per la traduzione italiana di questo testo.

Senza dubbio questo punto di vista dimentica che la resistenza delle immagini al cambiamento non proviene esclusivamente dall'imposizione del committente, bensì sovente dal metodo di creazione dell'artista, giacché è lo stesso artista che propone le innovazioni che, una volta sancite, si trasformeranno in nuovi modelli. Contro la preconcetta immagine di un'opera d'arte pensata contenutisticamente e ideologicamente da un teologo e illustrata dal sottomesso pittore, nella creazione pesa invece enormemente la convenzione, la routine e il modello. L' "invenzione", nel senso moderno del termine, è un procedimento fuori dal comune, eccezionale, limitato a pochi casi, difficili da isolare nel mondo medievale, e focalizzati a partire dal Rinascimento nell'attività di alcune singole personalità. Tanto la continuità (ed evito il termine "copia" a causa della sua connotazione negativa), come l'innovazione dipenderanno, nella maggior parte dei casi, dal peso e dal prestigio dei modelli ai quali si ricorre che potranno essere tanto tradizionali, usati per routine o per imposizione, quanto nuovi. Questi ultimi, a loro volta, saranno adattati a contesti non sempre altrettanto nuovi.

Nelle tappe delle grandi trasformazioni artistiche queste oscillazioni si fanno più visibili che in altri momenti. Ciò che mi interessa ora è l'epoca di transizione tra Gotico e Rinascimento e alcuni fenomeni creativi che possono essere messi in relazione con quanto detto in precedenza, se volgiamo lo sguardo a zone lontane dai grandi centri dell'Avanguardia. Catalogna e Sardegna si trovano in una posizione simile, sebbene non identica, nel periodo a cavallo tra i secoli XV e XVI. Non voglio, sia chiaro, intromettermi qui in problemi interni all'arte sarda, che conosco in forma insufficiente, ma tentare un paragone con l'arte catalana, servendomi di una relazione che, come sappiamo, non è arbitraria ma anzi ampliamente testimoniata dai dati storici.

Davanti alla tomba del santo

La continuità dei modelli fra opere d'arte più o meno contemporanee è un fenomeno ben noto nel mondo medievale, e in questo senso già da tempo gli storici dell'arte sottolineano, come dicevo, la parentela tra opere sarde e catalane. Per avvicinarci al tema della ripetizione dei cliches figurativi, vorrei mettere in evidenza il motivo della venerazione della tomba del santo nella formula che è presente nella predella del retablo di san Bernardino proveniente da San Francesco di Stampace a Cagliari -e adesso nella Pinacoteca Nazionale di questa stessa città-, contrattato

nel 1455 dai pittori catalani Rafael Tomàs e Joan Figuera[1]. La sua esecuzione segue lo stesso schema che contemporaneamente usava Jaume Huguet nel perduto retablo di sant'Antonio Abate (1454-58) e in quello di san Vincenzo di Sarrià (1455-62)[2], e lascia supporre l'esistenza di uno sconosciuto modello comune che, anni dopo, a partire da Huguet, sarà ripreso già alla fine del XV secolo dalla bottega dei Vergós per il retablo di santo Stefano di Granollers (1491-1500)[3]. Lo schema è sempre lo stesso: la tomba, con l'effigie del santo giacente, è collocata frontalmente al fondo della rappresentazione, elevata al di sopra di colonne che la avvicinano alla volta a crociera, dalla quale pendono numerosi ex-voto tridimensionali[4]; tra il feretro e lo spettatore si trovano i fedeli, tutti o in parte inginocchiati, secondo le esigenze della storia, adattata alla narrazione dei miracoli del santo in concreto. Come si noterà, pur cambiando il protagonista nei diversi esempi, nei quali si avvicendano san Bernardino, san Antonio, san Vincenzo o santo Stefano, troviamo riprodotto il medesimo topos iconografico. Ancora diversa è l'advocazione di un'altra opera di un pittore sardo. Già agli inizi del secolo XVI, il più originale Maestro de Sanluri ricorre allo stesso modello, adattandolo adesso alla tomba di sant'Eligio nel retablo dedicato al santo nel museo di Cagliari realizzato dopo il 1505. L'opera si avvicina alla rappresentazione della tomba di san Bernardino persino per

---

[1] Non è mio obiettivo ripercorrere in questa sede la bibliografia completa di tutte le opere citate; rimando dunque sistematicamente alle immagini e allo stato della questione esposti nel magnifico volume di Renata Serra, *Pittura e scultura dall'età romanica alla fine del '500*, schede e apparati Roberto Coroneo, Nuoro, Ilisso, 1990, esch. 41, pp. 98-99.

[2] Il rapporto fu già notato da C. Aru, *Storia della pittura in Sardegna nel secolo XV*, "Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans", vol. IV (1911), 1911-12, pp. 513-521, p. 515; si reprende l'argomento in Pere Beseran, *Retaule de Sant Antoni Abat* e Rosa Alcoy, *Retaule de Sant Vicenç de Sarrià* in cat. esp. *Jaume Huguet. 500 anys*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1993, pp. 144-151 e 154-159.

[3] Joaquim Garriga, *Taller dels Vergós. La princesa Eudoxia ante la tumba de san Esteban*, in cat. esp. "Cathalonia. Arte gótico en los siglos XIV-XV", Museo del Prado, Madrid, 1997 pp. 29-202, dove si trova l'immagine delle quattro opere.

[4] A proposito si veda Gabriel Llompart, *Aspectos folklóricos en la pintura gótica de Jaume Huguet y los Vergós*, "Revista de Dialectología y Tradiciones Populares", XXIX, 1973, pp. 391-408; in generale a proposito del tema della tomba del santo, vedi anche Joaquín Yarza Luaces, *El Santo después de la muerte en la Baja Edad Media Hispana*, in "La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media (II)", Universidade de Santiago de Compostela, 1992, pp. 95-117.

la sua posizione dentro dei retabli, giacchè è collocata nella predella, nella tavola all'estrema destra del spettatore[5].

La fortuna iconografica dell'oristanese Cristo di Nicodemo

Nonostante quest'ultimo esempio, al quale se ne potrebbero affiancare altri forse meno chiari, quello che mi interessa in modo particolare è constatare la presenza e la continuità di cliches e modelli medievali in opere rinascimentali. In questo terreno specifico la Sardegna è scenario di una situazione peculiare, dato che al suo patrimonio appartiene anche uno dei forse rari esempi nei quali nell'esecuzione dell'opera hanno peso le esigenze, non più solo del committente, ma anche, più in generale dei fedeli, destinatari collettivi in quanto spettatori devoti, tra i quali, in ultimo, il pittore può essere o no incluso. Mi riferisco alla reiterata raffigurazione dei crocifissi dipinti seguendo una particolare disposizione anatomica che ricorda gioco forza il grande crocifisso ligneo di san Francesco di Oristano, noto come Crocifisso di Nicodemo.

Si tratta senza dubbio di un'opera medievale, nonostante siano incerte origine e datazione. La scultura sarda è assimilabile al crocifisso di Perpignan, essendo quest'ultimo un ulteriore esemplare del tipo del "crocifisso gotico doloroso", per il quale si è avanzata l"ipotesi di una provenienza germanica, anche se, in questo caso concreto, esiste una data post quem, il 1307, anno in cui è confermata la sua presenza a Perpignan. Per quanto riguarda l'opera di Oristano, le proposte oscillano tra una data precoce, all'inizio del Trecento (1320-30), ed una altra piu tarda, che ne colloca l'esecuzione nella seconda metà o alla fine del Quattrocento[6]. Il fatto che

---

[5] R. Serra, *Pittura e scultura...*, esch. 58, pp. 136-137. Fino a che punto sia persistente il modello nel retablo di Sanluri è dimostrato da opere più o meno contemporanee a quelle citate, dove lo stesso tema è stato ricomposto in maniera chiaramente diversa, como nel caso della scena dei miracoli di fronte alla tomba di san Nicola di Tolentino del retablo de Miralles dipinto per Antoine de Lohny (1460-62) o un tema simile rappresentato di fronte alla tomba di san Sebastiano in un retablo di origine marsigliese del picardo Josse Liefe-rinxe (1497) (entrambi in *El Renacimiento Mediterraneo. Viajes de artistas e itinerarios de obras entre Italia, Francia y España en el siglo XV*, cat. esp., Madrid-Valencia, 2001, figs. p. 483, 518).

[6] R. Serra, *Pittura e scultura...*, sch. 30, pp. 76-77, con le diverse opinioni; si veda anche Aldo Sari, *Il Cristo di Nocodemo nel S. Francesco di Oristano e la diffusione del Crocefisso gotico doloroso in Sardegna*, "Biblioteca Francescana Sarda", I, n.2, 1987, pp. 281-322; Aldo

il Crocifisso non sia documentato prima del 1516 e che sia proprio allora quando cominciano ad apparire nella pittura sarda i crocifissi a lui ispirati, ha portato a supporre che fu solo in quel momento che la scultura giunse ad Oristano dall'estero. Sebbene sia una proposta plausibile, non sono del tutto certo del fatto che la notorietà di un'opera e la diffusione del suo culto debbano coincidere necessariamente con la realizzazione o l'arrivo dell'opera. A tale proposito, non sembra essere stata immediata conseguenza della sua esecuzione la straordinaria diffusione dell'effige della Madonna di Trapani durante i secoli successivi alla sua realizzazione trecentesca, forse l'esempio più noto nell'arte gotica di tale fenomeno.

In ogni caso è un dato di fatto che lungo tutto il secolo XVI il crocifisso usato a stregua di modello fu copiato insistentemente tanto da artisti sardi come da altri di formazione diversa attivi nell'isola[7]. Cio sembra provare che la ripetizione di questo modello autoctono è il risultato di un'esigenza che durante decenni i fedeli e i committenti impongono all'artista a prescindere dalla sua formazione d'origine.

Eviteremo in questa sede la lista delle opere nelle quali si può fare notare tale caratteristica. Menzioneremo solo alcuni dipinti realizzati nei primi decenni del secolo, tra i quali quelli eseguiti da Pietro Cavaro e dalla sua bottega, in particolare il retablo di Villamar, firmato e datato 1518, o il curioso e problematico retablo dei Beneficiati di Cagliari (c. 1527), dove la referenza al Cristo locale affianca citazioni colte michelangiolesche o raffaellesche[8]. Altre produzioni rimandano agli ultimi anni del secolo XVI,

---

SARI, *Pittura e scultura*, in "Retabli. Arte sacra in Sardegna nei secoli XV e XVI", cat. exp. New York, Cagliari, 1993, pp. 62-78. p. 64.

[7] L'osservazione non pretende di essere originale, è stata infatti già ripetutamente messa in luce dagli storici sardi (vid. R. SERRA, *Pittura e scultura...*, p. 77, 205, 241 e 244); già nel 1929 G. Goddard King parlò di un caratteristico tipo di crocifisso sardo (vid. GEORGIANA GODDARD KING, *Pittura sarda del Quatro-Cinquecento*, a cura di ROBERTO CORONEO, Nuoro, Ilisso, 2000 (1923), pp. 176-178, e le apportazioni di R. CORONEO in pp. 22-23 e 178, nota 217) ma non ne identificò la fonte nella scultura oristanese, giacché pensava piuttosto ad un Cristo dipinto venerato a Stampace.

[8] R. SERRA, *Pittura e scultura...* sch. 85 e 94, pp. 178-181 e 205-206; vedi anche altre opere attribuite alla stessa bottega, come il Crocefisso nella Corte d'Appello di Cagliari (esch. 96, p. 209), o la Crocefissione del retablo di Bonaria, attribuito a Michele Cavaro (esch. 98, pp. 212-214), capo della bottega che nel 1567 dipinse il retablo di San Antonio abate di Maracalagonis (esch. 103, p. 220).

in particolare le opere messe in relazione con l'anonimo maestro di Ozieri, come i retabli di Loreto a Ozieri (1391-93), di Santa Croce a Sassari (c. 1596) o di Santa Elena di Benetutti (c. 1596)[9]. A quest'ultimo maestro di Ozieri si attribuisce quella che potrebbe essere la riproduzione pittorica più fedele della scultura di Oristano, una tavola conservata nel museo di Sassari[10].

Tanto la pittura di Cavaro come quella del maestro di Ozieri, comunque, appartengono al terreno delle opere colte, alle quali sarà necessario aggiungere una serie di realizzazioni di tono più popolareggiante. Tra queste distacca la produzione attribuita ad Antioco Mainas, attivo a metà del secolo (c. 1537-71) e autore di diversi retabli, nei quali si ripete il topos relativo alla figura del Cristo con le ginocchia piegate. Ricordiamo la Crocifissione di San Pietro di Pirri, o i retabli delle parrocchie di Gergei e di Lunamatrona, di San Francesco di Iglesias, e i resti di quello di San Francesco di Oristano[11]. Coordinate stilistiche e cronologiche non molte diverse a quelle del Mainas corrispondono ad una piccola quanto mediocre Crocifissione appartenente allo stesso gruppo iconografico che deriva dal Cristo Oristanese, ma con la curiosa caractteristica di essere una opera barcellonese. Si tratta di una tavola integrata in uno dei retabli posticci del monasterio di Pedralbes, dove giunse forse come pezzo devozionale una decina di anni prima della sua integrazione nell'insieme, assemplato alla fine del XVI[12].

Le opere de Mainas, sebbene inferiori dal punto di vista qualitativo a quelle menzionate di Pietro Cavaro o del maestro di Ozieri, risultano particolarmente interessanti in relazione all'argomento del mio lavoro. Mentre infatti sembra ovvio che il modello del Cristo di Nicodemo è suggerito o

---

[9] R. Serra, *Pittura e scultura...*, esch. 120, pp. 236-237, esch. 124, pp. 242-243, esch. 125, pp. 244-247.

[10] *Ibidem*, sch. 121, p. 240, e anche una Crocefissione d'ubicazione ignota (sch. 123, p. 242).

[11] *Ibidem*, sch. 107-110 e 116, pp. 224-226 e 231; vedi anche, della sua bottega, il retablo della chiesa di Santa Anna di Sanluri (esch. 117, p. 232).

[12] L'esecuzione a Barcellona per mano di un pittore sardo itinerante pare poco probabile. Vedi il recentissimo studio dell'opera di Joan Bosch i Ballbona, *Retaule factici de la Mare de Déu Nena*, in "Pedralbes, Els tresors del monestir", cat. exp., Barcelona, Ajuntament de Barcelona, 2005, pp. 134-135.

imposto al maestro di Ozieri, e per tanto costituisce un buon esempio del controllo del committente sulle immagini elette, nel caso di Antioco Mainas, pittore di tradizione locale non eccezionalmente dotato ne preoccupato per l'invenzione, la ripetizione del modello conosciuto forma parte dei procedimenti quotidiani del suo lavoro. Nel caso delle Crocifissioni tale reiterazione potè essere condizionata dalla devozione dei fedeli, mentre altri dei suoi modelli o schemi dimostrano, da un lato quanto il suo repertorio grafico sia limitato ed incluso anticuato, dall'altro come l'invenzione stessa sia difficile ed eccezionale, in definitiva fuori dalla sua portata e dalla prassi di maestri di medio livello. Si è gia fatto notare in altre occasioni la ripetizione nell'opera di Mainas di un tipo concreto di Resurrezione con il Cristo sospeso in aria e avvolto in un'aureola circolare formata dalla sua stessa tunica. D'altra parte si è individuato l'uso di incisioni quali fonti di ispirazione, procedimento frequente tra i pittori e gli scultori a partire dal secolo XVI[13].

Il topos dell'incensiere soffiato

D'altra parte però, non sono riuscito a mettere in relazione con questo tipo di fonte un altro dettaglio iconografico che, come medievalista, richiamò la mia attenzione sin dal mio primo approccio all'arte sarda. Si tratta della presenza tra gli apostoli che accompagnano la Vergine nella scena della Dormitio del menzionato retablo di San Francesco di Oristano, ora nel museo di Cagliari, del personaggio che solleva l'incensiere per soffiarvi dentro. Nonostante possa sembrare un elemento aneddotico, un gesto prelevato direttamente dalla realtà e incorporato come invenzione puntuale, la sua presenza in un'altra Dormitio del Mainas, quella del retablo di Gergei, prova al contrario che si tratta di un topos, tra l'altro non esclusivo della sua bottega ma utilizzato da ben più tempo e con una estesa genealogia.

Si è detto che tale motivo possa avere avuto origine nei sepolcri francesi della metà del XIII secolo, un'ipotesi questa possibile ma difficile da dimostrare. A noi sembrano significativi altri due riferimenti. Da una parte il famoso chierichetto del sepolcro Annibaldi di Arnolfo di Cambio, punto di partenza di tutta una genealogia del tema nella scultura funeraria italiana[14], e in modo ancora più rilevante, presente anche nei

---

[13] *Ibidem*, pp. 226-227 e 272-275.

[14] La più nota è la tomba Tarlati nel Duomo di Arezzo (ANNAROSA GARZELLI, *Sculture toscane nel Ducento e nel Trecento*, Firenze, Marchi & Bertolli, 1969, figs. 100 i 107),

sepolcri catalani[15]. D'altra parte è necessario menzionare la *Dormitio* di Giotto conservata nel museo di Berlino, copiata o citata in alcune occasioni da maestri del secolo XIV dell'Italia centro-settentrionale: toscani[16], riminesi[17], veronesi[18].

Se però il Quattrocento italiano non sembra aver mentenuto con la stessa intensità il topos, in cambio esso si diffonde a partire dal 1400 ad altre latitudini. Senza negare la presenza di tale motivo in alcune opere d'area germanica, più vicina e suggestiva ci appare la sua diffusione in un numero rilevante di *Dormitio* valenziane[19], catalane[20], e

---

ma si puo anche ricordare la tomba di Berardo Maggi nel Duomo Vecchio di Brescia (JEAN-FRANÇOIS SONNAY, *Paix et bon gouvernement: à propos d'un monument funéraire du Trecento*, "Arte Medievale", 2, 1990, pp. 179-191, fig. 9) o un sepolcro trecentesco della chiesa di San Lorenzo di Napoli usurpato nel Cinquecento (RAFFAELE MORMONE, *Sculture trecentesche in S. Lorenzo Maggiore a Napoli*, Napoli, 1973, fig. 123 i p. 54).

[15] Il piu famoso è quello del arcivescovo Lope Fernandez de Luna a Saragossa, opera di Pere Moragues (vid. A. DURAN I SANPERE, J. AINAUD DE LASARTE, *Escultura gótica*, Madrid, 1956 (Ars Hispaniae, vol. VIII), figs. 219-220), ma anche il sepolcro del vescovo Galiana nella catedrale di Palma, e opere piu modeste, come la tomba de Berenguer de Castelltort nella parrocchiale di Cervera. Questi ed altri esempli come l'argomento in generale sono stati oggetto di un mio studio: PERE BESERAN I RAMON, *La dimensió italianitzant de l'estil de Moragues: noves obres i nous arguments*, "Lambard. estudis d'art medieval", vol. X, 1998, pp. 99-140, pp. 114-125 ("Un clergue que bufa dins l'encenser").

[16] Come Puccio di Simone e il Maestro delle immagini domenicane (vid. GIOVANNI PREVITALI, *Giotto*, Milano, Fratelli Fabbri, 1967, pp. 109-112, fig. 176, e MIKLÓS BOSKOVITS, *The Painters of the Miniaturist tendency*, (A Corpus of Florentine Painting, section III, vol. IX), Florence, Giunti Barbèra, 1984, pls. CXCVIc e CXXIII).

[17] Vid. CARLO VOLPE, *La Pittura Riminese del Trecento*, Milano, Mario Spagnol, 1965, figs. 163 e 245.

[18] Vid. E. SANDBERG VAVALÀ, *A Chapter in fourteenth century iconography: Verona*, "Art Bulletin", XI (1929), pp. 376-412, fig. 2; D. BANZATO e F. PELLEGRINI, *Da Giotto al tardogottico, Dipinti dei Musei Civici di Padova del Trecento e della prima metà del Quatrocento*, a cura di..., Padova,1989, p. 83.

[19] Un retablo della cerchia di Nicolau (vid. ANA GALILEA ANTÓN, *La pintura gótica española en el Museo de Bellas Artes de Bilbao. Catálogo*, Bilbao, Museo de Bellas Artes de Bilbao, 1995, pp. 88-103, fig. 60) una tavola attribuita a Marçal de Sax (JEANNE VAN WAADENOIJEN, *Starnina e il gotico internazionale a Firenze*, Firenze, Istituto Universitario olandese di Storia dell'Arte, 1983, p. 65, fig. 51), e il dibattuto Missale di re Martino (MA. TERESA VICENS I SOLER, *Iconografia assumpcionista*, Generalitat Valenciana, 1986, p. 53), tra altre. Vid. in generale la notevole racolta de *Dormitio* ispaniche in MA. TERESA VICENS I SOLER, *El cicle de la mort i glorificació de la Verge a la plàstica catalana medieval*, Universitat de Barcelona, 1994, tesi doctorale inedita, e ID. *Iconografia*....

[20] A parte della miniatura del problematico Breviario di re Marino, l'opera catalana più antica col tema è il retablo de la Verge de l'Escala a Sant Esteve de Banyoles

mayorchine[21] del secolo XV, eseguite quasi sempre dentro i limiti cronologici che delimitano il Gotico Internazionale. Alcune delle opere valenziane si attribuiscono a Gherardo Starnina[22], il che potrebbe suggerire un indizio per spiegare la sua introduzione nei territori della Corona d'Aragona a partire da modelli toscani, che pero non appaiono in Italia con la stessa chiarezza. La lista di esempi nei quali è possibile individuare il personaggio che soffia nell'incensiere nelle Dormitio è abbastanza estesa; piuttosto que la sua completa enumerazione mi interessa invece sottolineare ed insistere sul numero dei suddetti esempi, per suggerire che il modello di Mainas potrebbe individuarsi nelle opere che nel secolo XV si importarono in Sardegna dalla Catalogna o furono eseguite nell'isola per parte di artisti giunti dalla Corona d'Aragona. In questo modo, nella sua opera Mainas avrebbe incorporato (o, meglio, mantenuto) schemi figurativi del secolo precedente, come nel già citato caso della sopravvivenza dello schema usato nella rappresentazione della tomba del santo dalla metà del secolo XV, con quella dipinta da Tomas e Figueras, fino al Maestro di Sanluri già agli inizi del secolo XVI[23].

(1437-39), de Joan Antigó (vid. Rosa Alcoy, *La pintura gòtica*, in "Pintura antiga i medieval" (Art de Catalunya, 8), Barcelona, ed. L'isard, 1998, pp. 136-348, fig. p. 273). Altre opere meno note in M.T. Vicens i Soler, *El cicle de la mort...*, figs. 53, 65 i 85.

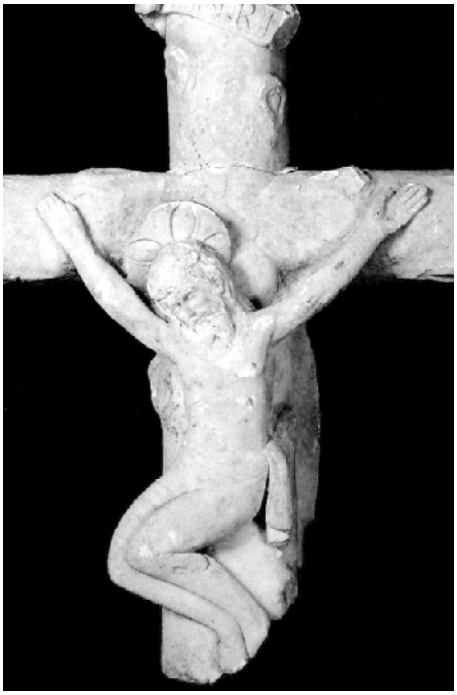
[21] Gabriel Llompart, *La pintura gòtica a Mallorca*, Barcelona, Polígrafa, 1987, figs. 45 i 57.

[22] Mathieu Heriard Dubreuil, *Valencia y el Gótico Internacional*, València, 1987, vol. 2, figs. 12 i 45. J. van Waadenoijen, *Starnina...*, fig. 54.

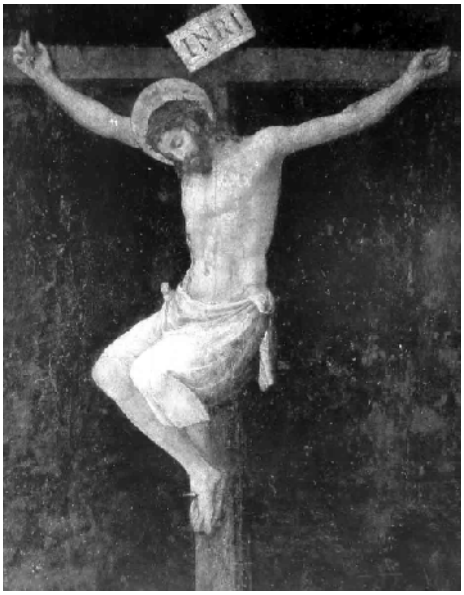
[23] No mi sfugge il fatto che può esistere una via diversa per la continuità fino al Cinquecento del tema del soffiatore nella *Dormitio Virginis*, vista la sua aparizione in opere fiamminghe o d'influsso fiammingo non molto lontane dal 1500. Vid., per esempio una tavola di Bartolomé Bermejo, il pittore cordovese attivo in tutta la Corona d'Aragona, adesso nella Gemäldegalerie di Berlino (Francesc Ruíz i Quesada, *Bartolomé Bermejo. Dormició de la Mare de Déu*, cat. esp. Barcelona, MNAC, 1993, pp. 136-141), un'altra tavola dell'anonimo Maestro di Santa Chiara di Palencia, originaria del retablo da cui prende il nome e che si trova nel musée des Beaux-Arts de Lyon (Michel Laclotte e Dominique Thiébaut, *L'école d'Avignon*, Flammarion, 1893, p. 110), o un trittico de l'Assunzione de la Vergine atribuito a Adriaen Isenbrant, forse con Gérard David, recentemente acquisito dal Musée de Cluny de Parigi (vid. M.P.J. Martens (dir.), *Bruges et la Renaissance. De Memling à Pourbus*, cat. esp., Bruges, Memlingmuseum-Oud-Sint-Janshospital, 1998, p. 130, et Philippe Lorentz, *Adrien Isenbrant (et Gérard David?): le triptyque de l'Assomption de la Vierge*, "La Revue des Musées de France. Revue du Louvre", 5, décembre 2004, pp. 16-18). Ma non mi pare que l'influsso giunto da questa parte sia particolarmente rilevante tra i modelli noti del Mainas e dei suoi collaboratori, Anche se l'alternativa potrebbe trovarsi in un possibile modello inciso che, però, finora mi è sfugito e che, in ogni caso, non si trova nella produzione grafica di Durer che, come già si è detto, la bottega del Mainas conosceva e usava.



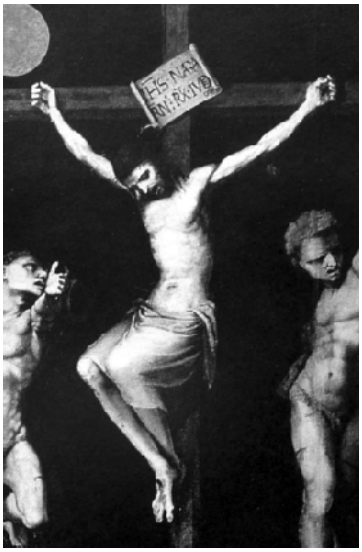
1. - Crocefisso di Nicodemo. Oristano, chiesa di S. Francesco.



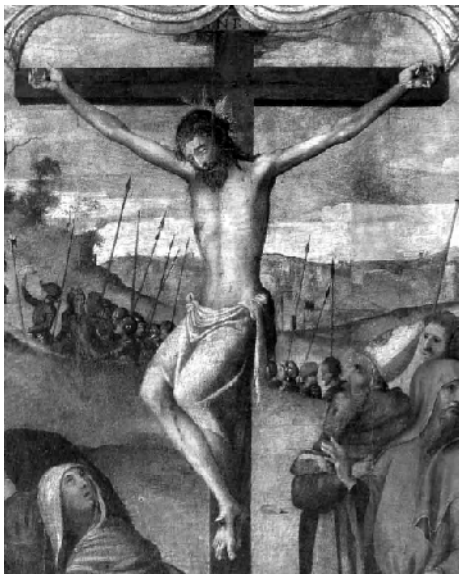
2. - Crocefisso della Guardia. Cagliari, Pinacoteca Nazionale.



3. - Crocefisso. Cagliari, Corte d'Appello.



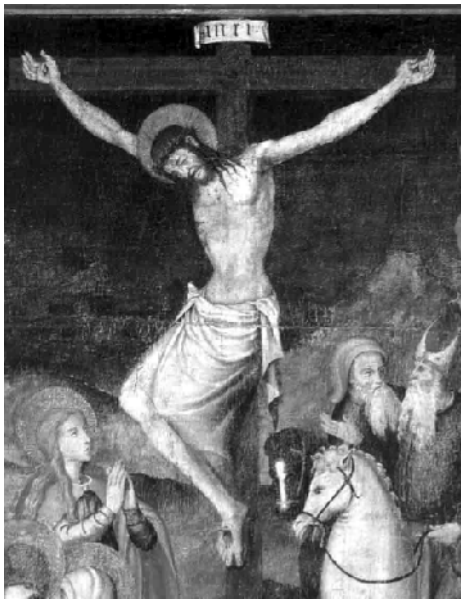
4. - Crocefissione del retablo dei Beneficiati. Cagliari, cattedrale di S. Maria di Castello.



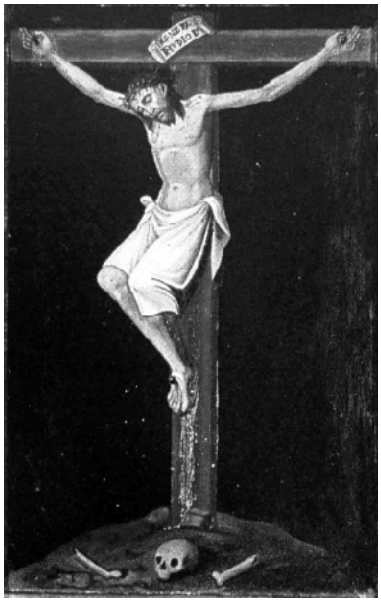
5. - Michele Cavaro (attr.). Particolare della Crocefissione del retablo de Bonaria. Cagliari, Pinacoteca Nazionale.



6. - Antioco Mainas (attr.). Partic. di una Crocefissione. Pirri, sacrestia de la parrocchiale di S. Pietro.



7. - Antioco Mainas (attr.). Particolare della Crocefissione del retablo della chiesa di S. Francesco di Oristano. Cagliari, Pinacoteca Nazionale.



8. - Crocefisso del retablo della Vergine Bambina. Barcellona, Museo del Monastero di Pedralbes.



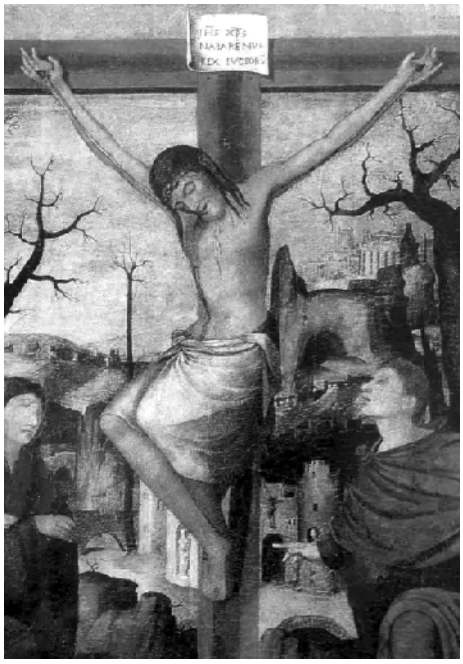
9. - Maestro di Ozieri. Crocefissione del retablo di Nostra Signora di Loreto. Ozieri, cattedrale, sacrestia.



10. - Maestro di Ozieri. Crocefissione del retablo di S. Elena. Benetutti, parrocchiale di S. Elena.



11. - Maestro di Ozieri (attr.). Crocefisso. Sassari, Museo Nazionale G.A. Sanna.



12. - Crocefissione. Sassari, Museo Nazionale G.A. Sanna.



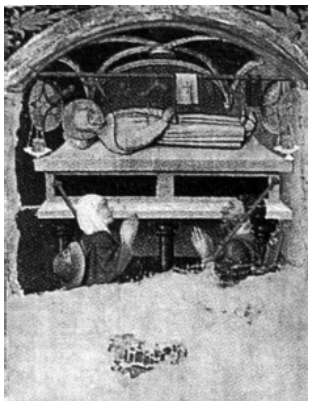
13. - Jaume Huguet. Miracolo davanti la tomba del santo del retablo di S. Antonio abate della chiesa di S. Antonio di Barcellona. Distrutto nel 1909.



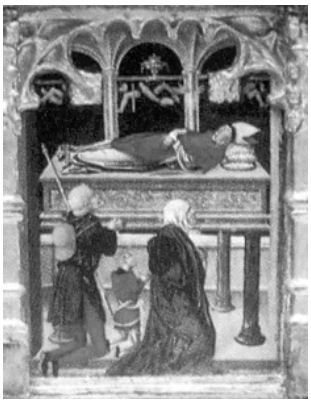
14. - Jaume Huguet. Miracolo davanti la tomba del santo del retablo di S. Vincenzo di Sarrià. Barcellona, Museu Nacional d'Art de Catalunya.



15. - Atelier dei Vergós. Miracolo davanti la tomba del santo del retablo di S. Stefano di Granollers. Barcellona, Museu Nacional d'Art de Catalunya.



16. - Rafael Tomàs e Joan Figuera. Devoti alla tomba di S. Bernardino, scomparto della predella del retablo di S. Bernardino, della chiesa di San Francesco di Stampace. Cagliari, Pinacoteca Nazionale.



17. - Maestro di Sanluri. Devoti alla tomba di S. Eligio, scomparto della predella del retablo di S. Eligio, della chiesa di S. Pietro di Sanluri. Cagliari, Pinacoteca Nazionale.



18. - Antioco Mainas (attr.). Dormitio Virginis del retablo di Gergei, della parrocchiale di S. Vito dei Gergei. Cagliari, Pinacoteca Nazionale.



19. - Antioco Mainas (attr.). Dormitio Virginis del retablo della chiesa di S. Francesco di Oristano. Cagliari, Pinacoteca Nazionale.



20. - Giotto. Particolare della Dormitio Virginis della chiesa di Ognisanti di Firenze. Berlino, Staatliche Museen.



21. - Maestro delle immagini domenicane. Dormitio Virginis, particolare di una miniatura tagliata. Geneva, Musée d'Art et histoire.



22. - Maestro della Madonna Cini. Dormitio Virginis, particolare. Barcellona, Museu Nacional d'Art de Catalunya.



23. - Pucio di Simone (attr.). Dormitio Virginis, particolare. Collezione privata.



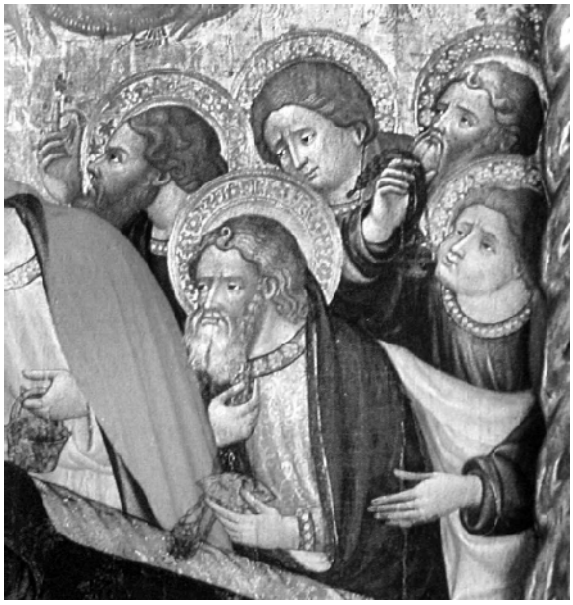
24. - Joan Antigó. Particolare della Dormitio Virginis del retablo de la Verge de l'Escala. Banyoles, monasterio di S. Esteve.



25. - Dormitio Virginis, Missale di re Martino. Parigi, Bibliothèque Nationale de France.



26. - Pere Nicolau. Particolare della Dormitio Virginis di un retablo. Bilbao, Museo de Bellas Artes.



27. - Maestro de Santa Eulalia. Dormitio Virginis, particolare. Palma de Maiorca, chiesa parrocchiale de S. Eulàlia.

SERGIO BULLEGAS

Teatro e liturgia, spettacolo e rito, società e lingua nella *Tragedia in su isclavamentu* di Giovanni Delogu Ibba*

Giovanni Delogu Ibba nasce ad Ittiri il 20 ottobre 1664[1]. Dopo gli studi

---

* Il presente lavoro riprende e rielabora un mio saggio pubblicato ormai dodici anni fa: S. BULLEGAS, *Liturgia e spettacolo nella «Tragedia» di G. Delogu Ibba*, in «Studi Sardi», vol. XXIX, 1991, pp. 447-464.

[1] Pasquale Tola, al proposito si dimostra impreciso, indicando come data di nascita «il 1650, od in quel torno». (P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, vol. II, Torino, 1857, p. 23). Quanto al luogo di nascita egli fa rilevare che nell'*Index Libri Vitae* si legge un distico che comincia col verso: «An Turres a turribus urbs / bene nostra vocatur?», deducendo che l'aggettivo *nostra*, attribuito dal Delogu «all'antica Torres (e sotto nome di Torres e di torritani s'intendono Sassari e sassaresi), indica abbastanza ch'egli era nativo di Sassari». Il Tola, però, con quell'«abbastanza» manifesta una non piena convinzione sul fatto che il Delogu sia nato a Sassari. (*Ibidem*). Anche Giovanni Siotto Pintor, per quanto riguarda la data di nascita, è vago, scrivendo che il Delogu Ibba nacque ad «Ittiri Cannedu verso la metà del secolo XVII»; mentre è più preciso per quanto riguarda la data di morte, avvenuta «in Villanova Monteleone nel 1738». (G. SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria di Sardegna*, vol. IV, Cagliari, 1843-44, p. 100). Circa un secolo dopo, Raffa Garzia (R. GARZIA, *Intorno a un testo dialettale sardo*, in «Archivio Storico Sardo», vol. XVIII, f. I, Cagliari, 1930, p. 80) riprende, facendo suo, il giudizio del Siotto Pintor. Pietro Martini, invece, sostiene decisamente che il Delogu Ibba nacque: «[...] nella villa di Ittiri il 20 ottobre 1664 da Pietro Delogu e Caterina Ibba [...]». (P. MARTINI, *Biografia sarda*, vol. II, Cagliari, Reale Stamperia, 1838, p. 25). Più recentemente anche A. VIRDIS (*Giovanni Delogu Ibba. Poeta ittirese della passione*, in «Libertà», 28 marzo 1975, p. 6) si dichiara dello stesso avviso del Martini, che cioè il Delogu Ibba sia nato ad Ittiri. A me sembra che quest'ultima testimonianza del Martini (che, cioè, Giovanni Delogu Ibba sia nato ad Ittiri il 20 ottobre

regolari in seminario e l'ordinazione sacerdotale[2], viene nominato vicario foraneo; quindi qualificatore del santo uffizio ed esaminatore sinodale della diocesi di Bosa[3]. In seguito fu parroco di Villanova Monteleone[4], dove morì il 21 agosto del 1738[5]. Nell'ultimo scorcio dell'estate o, al più tardi, nell'autunno del 1736[6] aveva pubblicato l'*Index libri vitae*[7] che,

---

1664) sia la più attendibile, in quanto egli certamente ebbe modo di consultare i registri di nascita e di battesimo dell'Archivio parrocchiale di Ittiri.

[2] P. Tola, *Dizionario biografico* cit., p. 32; P. Martini, *Biografia sarda cit.*, p. 26.

[3] Come egli stesso afferma nell'*Index Libri Vitae*.

[4] Dove, probabilmente, si dedicò alla composizione dell'*Index* che pubblicò nel 1736.

[5] Dice a questo proposito il Martini:. «Si addormentava nel Signore [...] compianto dai popolani, dei quali s'era cattivato l'amore, la gratitudine e la venerazione per l'ardenza dello zelo evangelico [...]». (P. Martini, *Biografia sarda cit.*, p. 25). Il Tola aggiunge che merito principale del Delogu «fu l'aver accoppiato ai talenti per la poesia, alla cognizione delle Dottrine teologiche ed alla santità del suo ministero, costumi illibatissimi e vita operosa a benefizio dei suoi simili». (P. Tola, *Dizionario biografico cit.*, p. 28). A proposito del nome del Delogu Ibba, resta un mistero il fatto che R. Bonu (*Scrittori sardi nati nel secolo XVIII*, Vol. I, Cagliari, Fossataro, 1972², p. 265) affermi che, contrariamente a quanto scritto nei registri parrocchiali di Villanova Monteleone dove è nominato come Giovanni, «nell'*Index libri vitæ* si dice Tommaso». Forse, egli riprende un errore di Raffaele Ciasca che aveva chiamato il Delogu Ibba Tomas invece di Giovanni. (R. Ciasca, *Bibliografia sarda*, Collezione meridionale Editrice, 1931-1934, 5 Voll., p. 77, secondo volume). Giuseppe Marci, al proposito, decisamente osserva che «Il Bonu, evidentemente, non ha mai esaminato l'*Index libri vitæ*». G. Delogu Ibba, *Tragedia in su Isclavamentu*, Cagliari, Cuec, 2000, p. X e relativa nota n. 5.

[6] La data dell'*Imprimatur*, concesso da Fra' Nicola, vescovo di Bosa, è del 18 luglio 1736.

[7] Il titolo completo è il seguente: *Index Libri Vitae cui titulus est Iesus Nazarenus Rex Iudeorum ex innumeris aliqua praecipua capita, sive principalia mysteria vitae, passionis, mortis, resurrectionis, et ascensionis eiusdem Domini Nostri Iesu Christi: Beatissimae semperque Virginis Mariae matris eius: nonnulorumque virtutes sanctorum, in quibus ipse Deus mirabilis est, quam breviter tangens, a minimo servo eius inconcinne digestus ad aliquorum humilium devotorum excitationem, et aliqualem eorum commoditatem, prout spiritus eis sanctus inspiraverit faciliter accomodatus per Reverendum admodum Ioannem de Logu Ibba Rectorem Villae Montis Leonis Bosanen Dioecesis, Vicarium olim foraneum, sancti oficij qualificatorem, et Synodalem examinatorem quinquaginta per annos, et superiorum permissu nuperrime typis mandatus anno 1736. In oppido Villae Novae Montis Leonis P. P. Servorum B. M. V. per Iosephum Centolani Superiorum licentia 1736*. Due copie dell'opera sono in possesso della Biblioteca universitaria di Cagliari: una segnata S. P. 6. 8. 39, deteriorata e, a tratti, lacunosa; l'altra segnata Rari. II. 38, più integra e leggibile. Altri due esemplari si trovano uno nella Biblioteca Comunale di Alghero, in condizioni decenti, segnato 23.A.30; l'altro nella Biblioteca Comunale di Sassari, già appartenuto a Pasquale Tola come testimonia un timbro su alcune pagine, in buone condizioni, segnato T.II.G.22.

traendo il titolo dal libro della vita dai sette sigilli citato nell'Apocalisse di S. Giovanni[8], doveva costituire un «breviario» per i fedeli alfabetizzati, e, quindi, una sorta di religioso *vademecum d'èlite*. Il tono dell'*Index libri vitæ* è didascalico e moraleggiante; l'intento quello di parafrasare in versi la Sacra Scrittura. L'opera, per la cui stampa giunse appositamente da Sassari Giuseppe Centolani con i torchi dei padri Serviti[9], è divisa in sette parti. Le prime cinque[10] contengono epigrammi e distici latini sui principali misteri della vita di Cristo e in lode della Vergine e dei santi. La sesta parte è costituita da una serie di *gosos* per tutti i mesi dell'anno, quattordici scritti in castigliano e cinquantasei in sardo-logudorese[11].

---

[8] È lo stesso Delogu Ibba che nell'avvertenza al «Benigno lettore» scrive: «En habes Christiane lector apertum in Cruce librum, non a me compositum, sed a Deo Patre genitum ab æterno, librum inquam illum septem sigillis signatum [...]. Librum illum, quem [...] agnus accepit, et aperuit illum, solvens septem signacula eius, expandens nempe seipsum in cruce, proferensque septem mysteriosissima verba [...]». (Ecco, lettore cristiano, tu hai aperto sulla Croce il libro generato dall'eternità, non composto da me, ma da Dio Padre, quel libro, dico, segnato da sette sigilli [...]. Quel libro che [...] l'agnello prese ed aprì, sciogliendo i suoi sette sigilli, distendendo veramente se stesso sulla croce, dicendo sette misteriosissime parole [...]).*Index libri vitæ...* cit., p. 4. Nell'Apocalisse il numero sette è ricorrente per indicare la totalità e l'universalità: sette sono le chiese dell'Asia (Apocalisse 1, 4), come sette sono i sigilli del libro (5, 1), sette sono gli angeli davanti a Dio come sette sono le trombe che essi suonano (8, 1) ed ancora sette sono le coppe dell'ira di Dio che essi versano sulla terra (16, 1).

[9] Cfr. P. Martini, *Biografia sarda cit.*, t. II, p. 28.

[10] Più precisamente, le prime cinque parti vanno da p. 1 a p. 62.

[11] La parte sesta, che va da p. 63 a p. 307, consta di settanta *gosos* ed è conclusa da un componimento, che non appartiene a tal genere. Esso è formato da dodici strofe di dieci versi (*deghinas*) di ottonari con rima in ABBAACCDDC. Si veda come esempio la strofa seguente: «Hijo de mi alma querido, / Que mi coraçon arañas / Assi muerto en mis entrañas / Nueve meses te he tenido / Por amor de Dios os pido / Los que por acà passais, / Que vuestros ojos bolvais, / Y mirad con atencion / Si semejante passion / En otro alguno encontrais»». Il componimento è intitolato: *A la dolorosissima Virgen de la Piedad. Decimas super, ò vos omnes, qui transitis per viam, attendite, et videte si est dolor similis, sicut dolor meus*. Per quanto riguarda analisi e considerazioni sull'origine e sulla caratteristica dei *gosos* rimando ai miei saggi: S. Bullegas, *Teatro in Sardegna fra Cinque e Seicento*, Cagliari, Edes, 1976; *I gosos come «materiale drammatico». A proposito di sei inediti del 1631*, in Brads n. 6, 1975; *La scena persuasiva. Tecnica scenica e poesia drammatica tra Sei e Settecento nel corpus manoscritto di Maurizio Carrus di San Vero Milis*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 1996; *La Spagna. Il Teatro. La Sardegna. «Comedias» e frammenti drammatici di Antonio Maria da Esterzili*. Nuova Edizione aggiornata e ampliata. Cagliari, CUEC, 1996. Il giudizio del Tola, a proposito dei *gosos* che italianamente egli definisce «inni sacri», è assai lusinghiero. Sul piano del valore letterario egli colloca il Delogu Ibba

La settima parte[12], infine, contiene una sacra rappresentazione in sardo-logudorese, che è intitolata *Tragedia in su Isclavamentu de su Sacrosantu Corpus de Nostru Sennore Iesu Cristu*[13] ed è strutturata in 2224

---

subito dopo l'Araolla, e addirittura alla pari, considerando il piano della lingua: «[...] se si eccettua l'Araolla, il quale lo vince al certo nella forza dell'immaginazione, nella profondità dei concetti e nell'abbondanza delle figure, noi non troviamo fra i poeti nazionali, le di cui poesie siano state pubblicate, veruno che lo superi nell'armonia del verso e nella purità della lingua; anzi in quest'ultimo rispetto tale reputiamo l'esattezza del Delogu, che ove a certe regole ridurre si volesse la lingua logudorese, che è la vera lingua nazionale della Sardegna, non sapremmo indicare fonti migliori per attingerle, fuorché le *Rime spirituali* dell'Araolla e gl'*Inni sacri* del nostro autore.» (P. Tola, *Dizionario biografico cit*., p. 26). Anche E. Scano (*Saggio critico-storico sulla poesia dialettale sarda*, Cagliari - Sassari, Dessì, 1901, p. 145) afferma che la *Tragedia* possiede «pregevoli brani di poesia». Infine G. Pirodda (*La Sardegna*, in *Letteratura italiana*, vol. III, Torino, Einaudi, 1989, p. 943) definisce significativamente la *Tragedia* «una notevole sacra rappresentazione in sardo». In quest'ambito è bene dire che la storiografia letteraria in Sardegna registra due tentativi di dare una visione complessiva degli autori e delle opere: un primo con la *Storia letteraria di Sardegna* di Giovanni Siotto Pintor del 1843-44 e, circa un secolo più tardi nel 1954, un secondo con la *Storia della letteratura di Sardegna* di Francesco Alziator. L'opera del primo, però, non può non risentire dei limiti metodologici, critici e storiografici dell'epoca, quella del secondo offre, secondo un'estetica crociana dichiarata, una scelta arbitraria nella produzione letteraria isolana. Nel trentennio che va dal 1960 al 1990 si intensificano le indagini storiche, letterarie e teatrali sulla Sardegna, anche alla luce delle nuove metodologie di ricerca. Vengono pubblicati e 'riscoperti' interi *corpus* letterari e teatrali di autori dal Cinque all'Ottocento; i fatti e le vicende di intere epoche storiche vengono esaminati e posti sotto la lente di ingrandimento. Finalmente anche la letteratura, il teatro e la storia dell'Isola, che prima erano stati gelosi ed esclusivi 'oggetti di culto' solo di alcuni studiosi, diventano oggetti di indagine scientifica di molti ricercatori universitari e non. La produzione editoriale che ne risulta è imponente anche se, purtroppo, frammentata nei suoi connotati specialistici. In tale contesto, il primo ad avere fornito un aggiornato panorama critico-unitario degli autori e delle opere della Sardegna, riconducendo ad unità la ricchissima produzione di saggi specialistici, di studi specifici e a se stanti di questi ultimi trent'anni è G. Pirodda sia con il saggio citato *La Sardegna*, nell'ambito della *Letteratura italiana* pubblicata da Einaudi, sia con il volume, *La Sardegna*, (Brescia, Editrice La Scuola, 1992).

[12] Quest'ultima parte va da p. 308 a p. 430.

[13] Il titolo completo è: *Tragedia in su isclavamentu de su Sacrosantu corpus de Nostru Sennore Iesu Cristu. Cun unu intermesu de sa libberassione de sos santos Padres dae su limbu. Sa quale tragedia est su ultimu actu, et conclusione de sa vida, passione, et morte sacrosanta de nostru Señore Iesu Christu liberu de sa eterna vida, et unigenitu figgiu de su eternu Padre quocum vivit, et regnat in unitate spiritus sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen*. (Tragedia sullo schiodamento del sacrosanto corpo di Nostro Signore Gesù Cristo. Con un intermezzo della liberazione dei Santi Padri dal Limbo. La tragedia costituisce l'ultimo atto e la conclusione della vita, passione e morte sacrosanta di Nostro Signore Gesù Cristo, libro della vita eterna e unigenito figlio dell'eterno Padre, con il quale vive e regna in unità con lo Spirito Santo per tutti i secoli dei secoli. Amen). È da notare, al proposito, l'esistenza di due edizioni della *Tragedia*. La prima, del 1906 a cura

versi di vari metri e strofe. Si tratta di un testo teatrale di straordinaria orditura drammaturgica e di singolare potenza scenica, soprattutto per lo strabiliante impiego di due codici teatrali: la gestualità e l'illuminazione. Vi agiscono ben quarantacinque personaggi[14]. La lingua in cui è scritta è un logudorese colto, ricco di ispanismi, di latinismi e di italianismi, versatile e maestoso, spesso aulico - com'è, d'altro canto, nello stile dell'epoca –, talvolta macchinoso[15], talaltra pomposo, frequentemente capace anche di

---

di M. Sterzi (*Una sacra rappresentazione in logudorese ristampata ed illustrata per cura del prof. Mario Sterzi*, Gedruckt für die Gesellschaft für Romanische Literatur, Dresda, 1906), è un'edizione assai scorretta e lacunosa rispetto all'edizione del 1736. Anche Raffa Garzia scrive che lo Sterzi «fu in vero un editore *sui generis* [...], di una deliziosa disinvoltura [...]». (R. Garzia, *Intorno a un testo dialettale sardo cit*., p. 82). Sulla lacunosità della trascrizione e sull'insufficienza della traduzione si esprime anche W. Meyer-Lübke, *Una sacra rappresentazione in logudorese ristampata ed illustrata a cura di Mario Sterzi, 1906*, in «Deutsche Literaturzeitung für Kritik der Internationalen Wissenschaft», XXVIII, n. 36, 1907. Tuttavia, per amore di verità, mi sembra opportuno far rilevare che, forse, l'intento dello Sterzi non fu tanto quello di fare un'edizione critica della *Tragedia*, quanto di operare una sorta di rivalutazione linguistico-letteraria del testo. Inoltre, mi sembra anche giusto sottolineare un altro fatto importante: che, cioè, lo Sterzi, già nel 1906, aveva intuito la peculiarità culturale della Sardegna, rispetto alla sacra rappresentazione, rilevando la presenza di quest'ultima nel Secolo XVIII, fuori contesto storico, quando in tutta Europa, come genere teatrale ufficialmente diffuso ed accettato, era già tramontata da circa un secolo: «Una sacra rappresentazione nel secolo XVIII? Questa domanda piena d'incredulità e di maravaglia nello stesso tempo sarebbe giustificata, se il dialetto, in cui il presente componimento [cioè, la *Tragedia*] è stato scritto, ed il luogo, ove venne alla luce, non avvertissero lo studioso, ch'egli ha dinanzi a sé un lavoro letterario, che è il riflesso del carattere, degli usi e dei costumi d'una popolazione molto singolare e diversa dalle altre di tutto il resto d'Italia». (M. Sterzi, *Una sacra rappresentazione in logudorese…* cit., p. VII). L'altra edizione, più recente, a cura di Giuseppe Marci (G. Delogu Ibba, *Index libri vitæ…* cit.), pur essendo, generalmente, rispettosa dell'originale, riporta frequenti refusi, numerose infedeltà testuali, ripetute 'disinvolture' nella traduzione e, purtroppo, anche alcune vistose omissioni.

[14] I personaggi sono: due Prologhi, dieci soldati, quattro Angeli, due servi del Centurione, il servo del Capitano, il servo di Pilato, il Sergente, il Sindaco, Anna, Caifa, Ponzio Pilato, il Centurione, il Capitano, Longino, Adamo, Noè, Abramo, Davide, Isacco, Giacobbe, Mosè, S. Gioacchino, S. Giuseppe, Nicodemo, Giuseppe d'Arimatea, Gesù Cristo, Maria Vergine, Maria Cleofe, Maria Maddalena, S. Giovanni apostolo, l'Arcangelo Gabriele.

[15] Francesco Alziator si mostra drastico nel giudizio, oltre misura, quando ingiustamente afferma che «La *Tragedia in su Isclavamentu* di Giovanni Delogu Ibba vale assai poco. Dura e legnosa nei versi, povera di fantasia [...]». F. Alziator, *Storia della letteratura di Sardegna*, Cagliari, La Zattera, 1954, p. 229. Di diverso avviso è Giuseppe Marci che, al contrario, afferma: «[...] complessivamente la *Tragedia*, le *redondillas* e i *gosos* [...] sono opere apprezzabili [...]». *Tragedia in su Isclavamentu…* cit., p. XXX.

slanci lirici, di potenza di immagini e di plasticità di metafore. Si vedano le seguenti ottave della «Glosa»[16] sul *Dies iræ*:

«O die de amargura tota piena
Die de ira, die de furore
Quando sa Magestade pius serena
Vestida det comparrer de rigore
Pro castigare cun eterna pena
Quantos sun mortos sensa haver dolore
De sos pecados tantu repetidos
Qui han commissu per totu sos se[n]tidos.

Quando vorace fogu det falare
Totu sas creaturas à quixina
Sos animales, piantas, terra, et mare,
Quantu in isse si moet, et caminat
Quando sos mortos den resuscitare
Torrende à corpus sa anima misquina,
Qui aflicta tota, trista, et afannada
Dae Deus det esser judicada»[17].

Come si vede la potenza delle parole latine del *Dies iræ*, sostenuta dal ritmo ottonario, non perde d'efficacia trasposta nell'endecasillabo dell'ottava, in una variante sardo-logudorese dalle ricche sfaccetature semantiche, dalle stupefacenti commistioni linguistiche, dai rimandi sorprendenti alle aree culturali latina, ispanica, italiana e dai singolari prestiti lessicali mutuati da quei codici linguistici. In tal modo, i concetti risultano più plastici, arricchendosi di echi e di assonanze, distendendosi nell'andamento maestoso del verso, fino a restituire in tutta la sua forza evocativa, attraverso la sapiente scelta dei vocaboli, il senso del terrore dell'ira divina e la *pietas* dell'implorante debolezza umana.

Per quanto riguarda la struttura, come si riscontra anche nella *Conçueta del Nacimiento de Cristo*, nella *Representacion de la Comedia del Desenclavamiento de la cruz de Jesu Christo nuestro Señor* di Antonio Maria

[16] La «Glosa» va da p. 421 a p. 428 ed è strutturata in 24 ottave reali.

[17] «O giorno d'amarezza tutto pieno, / giorno d'ira, giorno di furore / quando la Maestà più serena / comparirà vestita di rigore / per castigare con eterna pena / quanti sono morti senza provar dolore / per i peccati tanto ripetuti / che hanno commesso con tutti i loro sensi. // Quando un vorace fuoco scenderà / per ridurre tutte le creature in cenere, / gli animali, le piante, la terra e il mare, / quanto in essa si muove e cammina. / Quando i morti dovranno resuscitare / e rientrerà nel corpo l'anima meschina / che, tutta afflitta, triste ed angosciata / da Dio dovrà essere giudicata». *Tragedia*, pp. 421-422, 427-428.

da Esterzili[18] e nella *Comedia de la sacratissima Passion de Nuestro Señor Jesu Christo sacada de los quatro Evangelistas* di Maurizio Carrus[19], la *Tragedia* non presenta partizioni in atti o in scene. Vi si trova, però, rispetto all'opera del Carrus, una maggiore attenzione, una insistenza più puntuale per ogni variazione scenica. L'attore, privo di qualsiasi libertà recitativa, costretto da continue didascalie esplicative ad una mimica precisa e a una puntigliosa alternanza dei toni sopra-segmentali, deve fare spesso i conti con battute impegnative, ipertrofiche, rispetto all'azione compiuta. Particolarmente attento è, infine, il Delogu Ibba all'illuminazione. L'opera si apre, infatti, sotto una luce incerta, attenuata, crepuscolare; il prologo - un recitativo alternato di strofe di dieci versi (*deghinas*) di ottonari fra due attori vestiti a lutto - riassume brevemente i fatti relativi alla Passione di Cristo:

«Den bessire duos vestidos de gramallas ò capas longas cun paga lugue, pero qui si potan divisare dae su pobulu [...]»[20].

La scena, quindi, è sì in penombra, ma non così forte da impedire al pubblico di vedere i due Prologhi. La loro funzione e lo scopo delle otto decime che recitano sono fondamentali non solo per creare il clima, l'atmosfera adatta, ma anche per riscaldare gli animi degli spettatori, toccare le corde più profonde dei sentimenti con metafore forti, immagini icastiche e apostrofi accorate:

«Reparade Christianos,
Alçade homines sa mente,
Vidide su omnipotente
Ligadu in pees, et in manos.
O ministros soberanos
De su altissimu Señore
Non bos causat horrore
Vider su eternu, et immensu

---

[18] Si veda S. Bullegas, *La Spagna, il teatro, la Sardegna. "Comedias" e frammenti drammatici di Antonio Maria da Esterzili*, Nuova Edizione, cit.

[19] Al proposito si veda S. Bullegas, *La scena persuasiva ci*t. Riguardo alla struttura, il Tola afferma: «L'azione potrebb'essere divisa in atti ma lo è solamente in iscene [...]». (P. Tola, *Dizionario biografico cit.*, p. 25). Non capisco cosa voglia dire il Tola. Un fatto è certo: la *Tragedia* non ha divisione né in atti, né in scene.

[20] *Tragedia*, p. 309. («Entreranno [in scena] due personaggi vestiti di nero o con lunghe tuniche; vi sarà poca luce, ma non a tal punto che il popolo non li possa vedere»).

In duos fustes extensu
Fatu theatru de amore?»[21]

Cristo sulla croce è forma e sostanza della visione. Ed il Delogu Ibba per esprimere la pregnanza del concetto usa con intento metaforico e comparativo l'espressione «teatro d'amore»: infatti, come l'espressione «teatro» indica sia il luogo sia la sostanza della rappresentazione così anche Cristo è *luogo*, ma anche causa e sostanza di redenzione[22].

I due prologhi escono. E, in rapida sequenza, entrano due soldati, uno dei quali mostra un martello con cui ha appena inchiodato Cristo che, dietro le quinte, è già spirato con un grido. Il Delogu Ibba scrive in didascalia:

«Intro su Iesus in vogue alta»[23].

L'evento è terrificante ed empio: si «uccide» Dio; e l'autore, sulla scorta della tragedia classica e dei dettami aristotelici, relega l'azione dietro le quinte, cancellando la scena e lasciando alla parola il compito di scatenare nella fantasia degli spettatori più terrificanti visioni. Anche il termine di *Tragedia* preposto all'opera de *su isclavamentu* è una spia significativa dell'attenzione teatrale del Delogu Ibba per il genere tragico in auge ed in primo piano nel XVIII Secolo. L'autore gioca, per così dire, con i "codici audio": con il rumore (il martello che, battendo con colpi metallici, fa penetrare i chiodi sui polsi di Cristo) e con le esclamazioni dolorose e le parole strazianti di Cristo, crocifisso fuori scena (le "voci alte" di Cristo che provengono da *intro*, da dietro le quinte). Specularmente, l'autore, per suscitare maggiore pietà, priva lo spettatore della vista straziante della madre che piange la morte del figlio. Infatti, Maria - anche lei - agisce *intro*[24]. La sua battuta, costituita da un distico di endecasillabi e da due sestine di settenari ed endecasillabi alternati volti a sottolineare l'affanno

---

[21] «Pentitevi, cristiani, / sollevate, uomini, la mente, / contemplate l'Onnipotente / legato piedi e mani. / O supremi ministri / dell'altissimo Signore / non vi causa, [forse], orrore / la vista dell'Eterno e dell'Immenso / su due travi steso, / fatto spettacolo d'amore? *Tragedia*, pp. 309-311.

[22] Più avanti, il Delogu Ibba ricorre alla stessa espressione per connotare negativamente la visione: «Portan su angione innocente / Fatu theatru de penas». (Portano l'agnello innocente / fatto spettacolo di pene). *Tragedia*, p. 415, vv. 2567-68.

[23] «Dentro, Gesù esclamerà a voce alta». *Tragedia*, p. 312.

[24] *Tragedia*, p. 313.

per l'angoscia ed il dolore, viene recitata fuori scena[25]. Essa risulta rituale e rassegnata, quasi sacerdotale nel tono, illuminata solo a tratti da bagliori di metafore tenerissime nei confronti di Cristo che, in un crescendo amoroso e vezzeggiativo, è «mansu angione meu / mite agnello mio» ed «angioneddu meu / agnellino mio».

Dopo l'ingresso in scena di altri sei soldati, l'illuminazione si attenua sensibilmente[26]. Vengono spente le poche candele e resta, a illuminare la scena, il cielo stellato il cui effetto di grandiosità stupefacente è affidato al tremolio delle luci collocate su una macchina scenica - *sa tramoya* - che, dati i tempi, non era un marchingegno da poco, né semplice da usare. Anche in questo caso il Delogu Ibba - come d'altro canto fa spesso - ricorre al termine castigliano per indicare la macchina scenica adatta all'azione che intende evocare. Il fatto sottolinea e pone in risalto come ancora la cultura e, in questo caso, la drammatica e la sceno-tecnica spagnola siano vive e presenti nell'ambito del teatro in Sardegna. Tre tocchi improvvisi di campana a morto, il rumore scenico dei massi che cozzano fra loro[27] e il buio improvviso a metà giorno generano lo scompiglio fra i soldati. Il loro pauroso stupore viene accentuato dal Delogu Ibba con rapide e concitate battute di settenari e decasillabi e con una gestualità volutamente enfatica, sottolineata da didascalie precise[28]. In questa atmosfera carica di tensione

---

[25] «O mansu angione meu, et innocente / A Deus bos regalo pro presente. // Recilu, ò Padre Eternu / In holocaustu pro sos pecadores [...]. / Custu angioneddu meu / Paguet pro issos totu eternu Deu» (O agnello mio mite ed innocente, / vi offro in dono a Dio onnipotente. // Ricevilo, o Padre Eterno, / in sacrificio per i peccatori. / [...]. / Quest'agnellino mio / tutto paghi per loro, o eterno Dio). *Tragedia*, p. 319.

[26] «Istudan totu sas candelas, exceptu sa tramoya de su quelu istelladu, et toccan tres corpos de campana comente, et reloggiu». (Spengono tutte le candele, eccetto quelle del marchingegno a ruota [che serve per la rappresentazione] del cielo stellato e suonano tre tocchi di campana, come d'orologio). *Tragedia*, p. 320.

[27] «Faguen intro remore corpendesi sas pedras pari pari» («Dentro [fuori scena], fanno un rumore di pietre che cozzano»). *Ibidem*. Cfr. anche Matteo 27, 51.

[28] «*2 soldadu* Olà, olà, olà / Tres horas tocan, et est nocte yà! // *3 soladu* Intrat sole à sas ses, / Et est iscurigadu à horas tres! // *4 soldadu* No est su sole intradu / Et est ya in su totu iscurigadu! (*siñalat su sole*) // *5 soldadu* Istellas à de die! (*siñalat sas istellas*) / Portentu mannu mi paret à mie». (*Secondo soldato* - Ehi, ehi, ehi: / rintoccano le tre del pomeriggio ed è già notte! // *Terzo soldato* - Il sole tramonta alle sei / e, invece, è già buio alle tre! // *Quarto soldato* - Il sole non è ancora tramontato / ed è già del tutto buio! (*Indica il sole*) // *Quinto soldato* - Stelle di giorno!? (*Indica le stelle*) / Davvero, a parer mio, è un gran portento!). *Ibidem*.

e di attesa i soldati fuggono. Nel buio, quasi assoluto - visione stupefacente di luce –, compare Gabriele, l'Arcangelo, con una torcia accesa e la spada sguainata. È il messaggero luminoso di Cristo - nuovo Espero - che, in cinque ottave, annuncia ai profeti l'imminente liberazione. Con un tale annuncio si apre nella *Tragedia* un «intermezzo» che, in maniera spettacolare, rappresenta la liberazione dal Limbo dei Profeti, dei Patriarchi e di tutti gli uomini giusti ricordati nella Bibbia e vissuti prima di Cristo. Dall'ottava introduttiva di Gabriele si intuisce che il Limbo è rappresentato scenicamente come un luogo buio dove sono imprigionati i profeti[29].

L'arcangelo scompare e cala ancora il buio; la scena vuota viene, però, agita, fuori campo, dal canto dei profeti in festa. E proprio al riguardo, non sarà di poco conto osservare che il canto, con una sorta di struttura armonica, arricchisce e sostiene dall'inizio alla fine la *Tragedia*, enfatizzando e dando colore al suo palinsesto drammatico[30]. Come materializzato dalle accorate battute cantate dei personaggi biblici che invocano la liberazione, in uno sfolgorio di fiaccole che squarciano il buio improvviso, compare Cristo, seguito dall'Arcangelo Gabriele e da una schiera di angeli. L'autore usa con maestria l'illuminazione scenica, alternando sapientemente luce, buio e penombra: e se ne avvale per rendere più dinamica l'azione statica e liturgico-rituale. Ma non solo. Egli arricchisce anche il piano simbolico; il momento è cruciale: alle tenebre (simbolo della morte e del peccato) il Delogu Ibba contrappone sulla scena la luce di Cristo - *vita et lux mundi*[31] -.

---

[29] «O santos Padres qui seculos tantos / In cussu limbu segis inserrados / Iscultademi atentos totu quantos / Avivade sos coros atristados, / Isquide qui su santu de sos santos / In rugue lu hana postu sos pecados / Mas si su corpus restat in sa rugue / Sa anima venit pro bos dare lugue» (O santi Padri che per tanti secoli / in quel Limbo siete imprigionati, / ascoltatemi attenti tutti quanti, / ravvivate i cuori costernati. / Sappiate che dei santi il Santo / in croce è stato posto dai peccati. / Ma se il corpo resta sulla croce / l'anima viene per donarvi luce). *Tragedia*, p. 321.

[30] Sono cantate le seguenti scene: I santi Padri nel Limbo (*Tragedia*, pp. 323-326); il *Benedictus* che precede la processione di Cristo e dei santi Padri (p. 327); l'inno *O crux, ave spes unica* (p. 331); l'antifona *Sit nomen Domini* ed il salmo *Laudate Dominum omnes gentes* (pp. 332-333); gli *attitidus/lamentassiones* della Vergine, di Maria Cleofe e di Maria Maddalena, nonostante non sia indicato espressamente in didascalia (pp. 380-388); l'inno *Nunc dimittis* (p. 401) e le *Redondillas* finali, sebbene non sia indicato espressamente in didascalia (pp. 402-421).

[31] Cfr. Matteo 4, 16; Luca 2, 32; Giovanni 1, 4; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 35; 46; Atti 13, 47; 1 Giovanni 1, 5; 2, 8; Apocalisse 21, 23.

In tal modo, anche il paradiso è *eterna claridade* - beatitudine luminosa - al contrario della *tenebrosa obscuridade* - oscurità e sofferenza - del Limbo:

«Venide benedictos, et besside
Dae cussa tenebrosa obscuridade
Allegramente cun megus venide
A regnare in sa eterna claridade [...]»[32].

Come si vede, la scena 'inattiva' diventa mossa, dinamica attraverso il codice dell'illuminazione. I profeti «liberati», guidati da Adamo, ciascuno con l'elemento caratteristico che lo ha contraddistinto in vita[33], danno vita a una lunga "passerella"[34]. Nella vicenda drammaturgica avviene un sensibile cambiamento: l'azione, già fortemente rituale, diventa sequenza liturgica: Adamo, infatti, intona l'antifona «Sit nomen Domini», cui rispondono i profeti con il canto del salmo «Laudate Dominum»[35]. È, a ben notare, un intermezzo teatrale *sui generis* che, tentando di ridurre il palinsesto scenico dell'evento all'ambito delle severe norme del cerimoniale, si sviluppa lungo i rigidi binari liturgici dell'inno «O crux, ave spes unica» e dei due «gosos»: il primo *A su santissimu lignu de sa santa Rugue* (Al santissimo legno della santa Croce) ed il secondo *A su santissimu nomen de Iesu* (Al santissimo nome di Gesù) per poi concludersi con l'uscita dei profeti che ripetono il canto dell'antifona «Sit nomen Dominum benedictum». Tale intermezzo è reso meno rituale dalle ottave dei patriarchi e dei profeti,

---

[32] «Venite benedetti, uscite fuori / da quella tenebrosa oscurità, / con gioia insieme a me venite / a regnare nell'eterna luce [...]». *Tragedia*, p. 327.

[33] Così Abramo reca la scimitarra, Isacco il fascio di legna, Giacobbe i guanti pelosi, Mosè la verga, Noè un ramo di ulivo, David una cetra, S. Gioacchino un serpente morto, S. Giuseppe un giglio e una rosa. Ciascuno recita un'ottava, mentre invece Adamo ne declama due. Egli, però, non reca nessun elemento distintivo.

[34] «Precedende à totu su Archangelu siguin totu sos santos Padres Adam, Abraham, Isaac, Iacob, Moyses, Noè, David, Ioachinu, et Santu Iusepe, totu cun lugues, et palmas, vestidos de habitos biancos, et cun barbas canas longas, et sas insiñias, qui lis den siñalare et den andare acompañende su santu Christos in processione dae nantis, ò dae segus. Cantende solemnemente su seguente». (Precede tutti l'Arcangelo; seguono quindi i santi Padri, Adamo, Abramo, Isacco, Giacobbe, Mosè, Noè, David, Gioacchino e San Giuseppe, portando tutti luci e palme, vestiti di abiti bianchi, con lunghe barbe bianche e con le relative insegne che li contraddistingueranno. Andranno così accompagnando il santo Cristo in processione, parte davanti e parte dietro a lui, cantando solennemente l'inno seguente). *Ibidem*.

[35] Cfr. il salmo 112 «Laudate Dominum» e il cantico di Simeone in occasione della presentazione al tempio di Gesù Cristo: «Nunc dimittis servum tuum, Domine [...]». Luca 2, 29.

fra cui spicca quella conclusiva di Giuseppe, padre putativo di Cristo, che regge fra le mani un giglio, simbolo di Cristo, e una rosa, metafora della vergine Maria. L'ottava, pur essendo densa di dogmi teologici, è sorprendentemente agile e liricamente intensa:

«O fiore sensa semene nasquidu
Da una raiguina immaculada
Liggiu candidu, et bellu produidu
Da una rosa sempre abbutonada
Como si qui apo intesu et apo isquidu
Ite fin sas ispinas qui portada
Cussa incarnada, ò rubicunda rosa
Qui fit sa morte tua dolorosa»[36].

La scena piomba di nuovo nel buio più fitto; e, mentre dopo un po' comincia a «schiarire», entra il centurione. Il Delogu Ibba indica puntigliosamente in didascalia il procedimento illuminotecnico da seguire e da mettere in pratica:

«Luego torran sas tenebras et à pagu ispassiu de tempus torrat à ischarire à pagu à pagu, cresquende sas lugues, et in su interim bessit su Centurione inter tenebras, et lugue; comînçat sas coplas suas, et à pagu à pagu si incenden totu sas lugues»[37].

La luce aumenta gradatamente finché si accendono tutte le candele. È un gioco di luci piuttosto complesso per l'epoca: dal buio totale si passa, pian piano, alla luce piena con tutte le torce accese. Si pensi soltanto al problema dell'accensione «distribuita» nei vari punti fuori e dentro la scena. Meraviglia non poco l'*audacia* del Delogu Ibba, che si misura nell'uso minuzioso, quasi maniacale, del codice dell'illuminazione, se si pensa alla grande difficoltà insita, al tempo, in una siffatta operazione. In questo desiderio così puntuale di *manipolare* la luce sulla scena, s'avvertono ancora in lui il gusto per il gioco metaforico e lo stile inconfondibile degli apparati e degli scenari del *Siglo de oro* che egli aveva senz'altro appreso leggendo le opere teatrali, e le relative messinscene, dei famosi commediografi spagnoli. E, d'altro canto, non bisogna dimenticare che il

[36] «O fiore senza seme germogliato / da una rara radice immacolata, / candido e bel giglio germogliato / da una rosa in sempiterno boccio, / ora sì che ho capito ed ho saputo / cosa fossero le spine che aveva / quell'incarnata e vermiglia rosa: / erano per la tua morte dolorosa».

[37] «Ritorna il buio; e dopo un po' di tempo, con l'aumentare del numero delle luci, comincia a farsi chiaro gradatamente. Intanto, in questa luce incerta, esce [in scena] il Centurione; e recita le sue strofe e, pian piano, si accendono tutte le luci». *Tragedia*, p. 333.

codice dell'illuminazione *artificiale* nelle feste di corte e nelle rappresentazioni sceniche aveva cominciato a rivestire un ruolo importantissimo in Spagna già dal 1622, come sottolinea Arróniz quando scrive sulla visita di Giulio Cesare Fontana, soprintendente alle fortificazioni del Regno di Napoli, alla corte di Filippo IV per allestire la messinscena delle feste e delle commedie per il compleanno del re: «La iluminación artificial va a cobrar a partir de este año una gran importancia»[38]. Il giorno come luogo/strumento spazio-temporale in cui e con cui allestire le rappresentazioni, viene, dunque gradualmente, trascurato a favore della luce dei candelieri che offre maggiori possibilità e duttilità di manipolazione nei giochi di luce per significare scenicamente i vari momenti del giorno.

Mentre, dunque, la scena, dal buio totale in cui era immersa, comincia a rischiararsi, si intravede il personaggio del centurione «in mesu su theatru». L'indicazione scenica può, a prima vista, sembrar chiara: il Delogu Ibba intende semplicemente indicare la posizione del personaggio nello spazio scenico. E per designare tale spazio (il palco, la scena), che è una parte, usa la parola «theatru», che normalmente significa il tutto. E fin qui niente di particolare: si potrebbe pensare a un uso singolarmente barocco, rovesciato, della sineddoche. L'autore, infatti, con «theatru» intende *luogo dell'azione*, spazio scenico, certamente non l'edificio. Più avanti, a proposito del personaggio del sergente, scrive: «[...] su sargente [...] inguiriende su theatru [...]»[39]. In questo caso il vocabolo viene usato come sinonimo di «spazio scenico». Ma ciò che rivela il vero senso della parola «theatru» si trova più avanti, in una didascalia che si riferisce al colloquio fra Giuseppe d'Arimatea e il centurione:

> «Si saludan, et si despidin. Iusepe si que intrat in *sa porta de su evangeliu*, et su centurione in *sa de sa epistola*, et Iusepe torrat à bessire peri *sa porta de sa epistola*, et incontrat à Nicodemus qui essit peri *sa porta de su evangeliu* [...]»[40].

Il passo è importante perché, come si diceva, rivela il luogo di rappresentazione della *Tragedia*. Tale luogo non è il *teatro* come edificio teatrale

---

[38] O. Arróniz, *Teatros y escenarios del siglo de oro*, Madrid, Gredos, 1977, p. 202.

[39] «[...] il sergente [...] aggirandosi per lo spazio scenico [...]». *Tragedia*, p. 342.

[40] «Si salutano e vanno via. Giuseppe esce dalla *porta del Vangelo* e il Centurione da *quella dell'Epistola*. Giuseppe, rientrato dalla *porta dell'Epistola*, incontra Nicodemo che, a sua volta, esce dalla *porta del Vangelo* [...]». I corsivi sono miei. *Tragedia*, p. 370.

- spazio dove si riuniscono più persone per *spectare*, per assistere alle rappresentazioni -; dietro il suo significato più ovvio, più naturale e più diretto si cela un luogo da una parte alquanto diverso, e dall'altra assai simile: con la parola «theatru» il Delogu Ibba intende *chiesa*, anch'essa spazio dove si ritrovano più persone, anch'essa luogo deputato alla rappresentazione, ancorché liturgico-rituale. Le porte da cui entrano in scena ed escono i personaggi prendono il nome dai lati dell'altare: *cornum Epistulæ* e *cornum Evangelii*. È la prima volta che in Sardegna si trova un riferimento esplicito di tal fatta. Siamo nel XVIII Secolo, ma nell'Isola la sacra rappresentazione è ancora - se si concede la metafora - come un feto nel grembo materno: essa è ancora *chiusa* dentro la chiesa, evento rituale e liturgico, benché manifesti già i primi timidi segni della nascita e della conseguente indipendenza, con l'uso *aggiornato* della scenografia, con la spettacolarizzazione dei fatti biblici e con il seppure sporadico ricorso all'iperbole nelle battute di alcuni personaggi per fini moderatamente comici. Le *vigorose* intrusioni profane, che contribuirono a far «nascere» la gestione laica dello spettacolo religioso, sembrano ancora di là da venire[41]. La chiesa è il luogo per eccellenza, dove i misteri della vita e della morte di Cristo si realizzano nell'azione liturgica, scanditi dal rito. Allora non destano più meraviglia le osservazioni, fatte all'inizio, riguardo al carattere liturgico dell'opera: una rappresentazione assistita e guidata da un rigido cerimoniale. E anche in questo ambito si spiegano le didascalie precise, le osservazioni puntigliose sulla mimica, sulla gestualità, sui costumi, sull'intonazione di voce degli attori: il rito ha parole e gesti codificati, dove tutto segue binari precisi e dove non è lasciata alcuna possibilità di scarto dalla norma. E appunto per questo motivo, l'autore, riconoscendo la ripetitività del rito, la fissità del cerimoniale, ricorre, per così dire, alla varietà polifunzionale degli espedienti sceno-tecnici, utilizzando la luce in svariate gradazioni e movimentando le entrate e le uscite dei personaggi. L'autore è preciso e attento: è un *regista ante litteram*. Tutto è calcolato; tutto è già deciso; nulla è lasciato al caso.

Il centurione è, dunque, in scena con i soldati; e tre di questi rivestono

---

[41] Anche il Tola riconosce che la *Tragedia* «...] è purgata dalle tanti oscenità e bestemmie [...] di cui ridondavano queste sacre rappresentazioni, allorché erano in uso in Ispagna, in Francia ed in Italia [...].» P. TOLA, *Dizionario biografico cit*., p. 25.

il ruolo che è topico della *comedia de santos*[42]: il secondo, terzo e quinto soldato, in un gioco di «a parte» comici, richiamano significativamente i moduli comportamentali delle maschere della Commedia dell'Arte e tentano di ricalcare gli stilemi della figura del *gracioso*[43]. Essi sono come 'spalle' che provocano la comicità con le loro osservazioni sul pentimento del centurione. È una mimesi attenuata, esile, della figura del servo plautino che, attraverso il famiglio della commedia cinquecentesca, rivisita determinate maschere dell'Arte per arrivare al *gracioso* del teatro spagnolo del *siglo de oro*[44].

Filiazione esile, si diceva, perché il luogo e l'argomento dell'azione sono sacri e, per esempio, i *contrappunti* del settimo e del sesto soldato non raggiungono mai la *laicità* dello sberleffo o la violenza dissacrante della battuta scurrile: sfiorano appena l'iperbole quando l'uno afferma che sa-

---

[42] La *Comedia de Santos* costituì uno dei più importanti generi teatrali della Spagna del XVI e XVII secolo. Al proposito, Valbuena Prat scrive: «Se trata de una rama caracteristica del Siglo de Oro que es, en consunto - de Lope al fin de XVII - la màs profunda. En ella està representado el tono heroico del que se alimenta el siglo, discurre en el fondo claroscuro de la misma la trama borrosa de capa y espada, y se plantea con Calderòn en primer plano el problema hondamente humano de la existencia como valor trascendente. [...] Las comedias de santos son el verdadero retrato de la época, que nos la presenta con toda su grandeza, su sublimaciòn, su heroica santidad». A. VALBUENA PRAT, *Calderòn*, in *Historia General de las Literaturas Hispanicas*, vol. III, Barcelona, Barna, 1951, p. 418.

[43] È un ruolo, quasi sempre, recitato da un servo che il D'Amico afferma essere «[...] qualcosa di mezzo fra lo zanni della Commedia dell'arte e il brillante della commedia europea dell'Ottocento». (S. D'AMICO, *Storia del Teatro drammatico*, vol. I, Milano, Garzanti, 1970, p. 203). Si vedano anche i personaggi di *Luzero* e *Carino* ne *El saco imaginado* di Antioco dell'Arca e quello del pastore nel *Contrasto farsesco* di G.F. Carmona nel mio saggio *Teatro in Sardegna cit.*, rispettivamente a p. 77 e ss.e p. 165 e ss.

[44] «*Centurione* Atonitu, suspensu, et incantadu, / Que marmaru sensa anima nen brios / Su calore mi sento retiradu / Et à penas mi rezo in sos pees mios / Tantu tengio su samben infritadu, / Qui sun sas venas ongelados rios. / Que foza tremu totu de paura. / Et de me tengio solu sa figura. // *3 soldadu* Ite hat su Capitanu? / Macu mi paret, ò est totu insanu[...]. // *5 soldadu. A parte.* A boslu apo nadu eo / Qui est macu et totu insanu? vido, et creo[...]. // *2 soldadu. Aparte.* Ya est à beru eru / Qui su centurione no est interu» (*Centurione* - Stupito, sorpreso ed incantato, / come marmo senza anima né intenti / il calore del corpo non più avverto / ed appena mi reggo sui miei piedi. / Ghiacciato ho il sangue così tanto / che le vene sono congelati fiumi. / Come foglia tremo di paura / e di me possiedo solo la figura. // *3 soldato* - Che cosa ha il Capitano? / Pazzo mi sembra o è del tutto insano. // [...] // *3 soldato, a parte* - Ve l'ho detto io / che è matto e del tutto pazzo? Lo vedo e lo credo. // [...] // *3 soldato, a parte* - È proprio vero / che il centurione non è più intero [cioè, è fuori di sé]). *Tragedia*, pp. 333-335.

rebbe rimasto storpio se non si fosse riparato dai massi sollevati per aria; o quando l'altro riferisce che sarebbe stato «inghiottito» dal terremoto se non fosse fuggito[45]. Gli «a parte» sono, forse, anche un modo per l'autore di celiare sul linguaggio pomposo ed aulico del centurione: le ottave di quest'ultimo, infatti, si distendono in ampie e ampollose volute di immagini e metafore, di un gusto ancora tutto seicentesco.

L'azione si conclude con la plateale conversione del centurione che, però, costituisce un colpo di teatro meticolosamente annunciato e scopertamente preparato:

«Foras ispada, foras sa vengala	*(fuliat in terra sas armas*
Non pius armas cun megus ne offissiu	*una por ala, et las*
Anden totu per terra in hora mala	*acullin sos criados)*[46]*.*
Armas qui han fatu tale malefissiu	
O si potere tenner una iscala!	
Pro ti faguer ò Iesu unu serbissiu	
Qui ya qui ti apo dadu morte dura;	
Ti dere nessi honrosa sepultura[47].»	

La spada e le insegne del comando, decisamente ricusate e gettate a terra, non sono più oggetti scenico-costumistici, ma segni del potere ingannevole. Con questa icastica azione il Centurione, dopo essersi inginocchiato ai piedi della croce insieme ai suoi soldati, esce di scena, ma ancora una volta teatralmente. È interessante notare che, anche in questo caso, la gestualità dei personaggi è, per così dire, *plateale*, didascalica, edificante[48]. Essa prepara l'ingresso ai personaggi della Vergine, S. Giovanni, la

---

[45] «*7 soldadu à parte* Si non mi fui reparadu / Mi havian cussas pedras istropiadu. // *6 soldadu à parte* Aiummai mi havìat ingullidu / Su terremotu si non fia fuidu». (*Settimo soldato, a parte* - Se non mi fossi riparato / quelle pietre mi avrebbero storpiato. // *Sesto soldato, a parte* - Per poco mi avrebbe inghiottito / il terremoto se non fossi fuggito). *Tragedia*, p. 335.

[46] «Getta per terra le armi, una per parte, e le raccolgono i servi».*Tragedia*, p. 339.

[47] «Via la spada, via l'insegna di comando; / non più armi con me né alto grado. / Per terra tutte vadano in malora / queste armi che operarono un tale maleficio. / O se potessi avere io una scala / per farti, Gesù, un bel servizio! / Poiché, infatti, ti diedi morte dura / potessi almeno offrirti onorata sepoltura». *Ibidem*.

[48] «[…] basan su pè de sa rugue saludan, et si retiran corpendesi totos tres à su pectus, et siguende sos de pius soldados dissimulados, et ispantados mirendesi pari pari». ([…] baciano il piede della croce, salutano e si ritirano, battendosi tutti e tre il petto. Seguono gli altri soldati, alla spicciolata e stupefatti, guardandosi l'un l'altro). *Tragedia*, p. 341.

Maddalena, Maria di Cleofe e due angeli, la cui azione, questa volta però, non ha nulla di *spettacolare*, ma è la cerimonia di un rituale: «[…] saludan imbenujados à Christos, basan su pè de sa rugue, et si retiran à unu lados contemplende à Jesu Christos à manos in jaes»[49].

Su questo sfondo liturgico - che è poi la struttura portante della *Tragedia* e che non lascia adito a manipolazioni o a intrusioni profane -, si sviluppano, però, le vicende *giudiziarie* di Cristo che, pur essendo sempre elementi evangelici, si prestano, per la loro particolare natura, ad essere innovate, *stravolte*, adattate alla realtà contemporanea. Ed ecco, infatti, la figura del *sargente* chiamato da Pilato, il quale parla dietro un sipario, sollevato, poi, da un servo. Risulterebbe difficile, a questo punto, stabilire se il sipario sia quello della *sede* di Pilato o sia la tela che pende da una delle due porte; ma il dubbio viene fugato dallo stesso Delogu Ibba, più avanti, quando scrive in didascalìa: «Si retirat su sargente si coberit Pilatu […]»[50]. Evidentemente, Pilato è sempre in scena nascosto da un siparietto - «cortina» - e viene *scoperto* dal servo solo quando egli deve agire. L'autore usa la stessa tecnica che si usa nelle chiese durante la Settimana Santa: coprire, con drappi di stoffa, le statue e le immagini che, in tal modo per convenzione, è come se non esistessero. La scena, appena mossa per l'azione che si svolge fra il sergente, il servo e Pilato, viene resa più dinamica dall'ingresso del Capitano e dei soldati che conducono il cieco Longino: «[…] avansat su Capitanu cun sos suos, arrimadu longinos a unu ateru soldadu ca fit cegatu, et nende»[51]. Con audacia di miglior causa, Longino, guidato da un altro soldato, mima l'azione del ferimento di Cristo[52]. Ma improvvisamente, si ritrova il viso coperto di sangue[53]. Anche qui l'autore ha il suggerimento tecnico pronto: qualcuno, fuori scena, con una spugna,

---

[49] «[...] inginocchiati, salutano Cristo, baciano il piede della croce e si ritirano a uno dei lati, contemplando Gesù Cristo con le mani incrociate». *Ibidem*.

[50] «Esce il sergente; Pilato viene coperto […]». *Tragedia*, p. 343.

[51] «[…] e si fa avanti il Capitano con i suoi e con Longino che, appoggiato ad un altro soldato perché cieco, dice». *Ibidem*, p. 344.

[52] «[…] faguet sa acione de lu ferrer […]». («[…] fa l'azione di ferirlo […]»). *Ibidem*, p. 346.

[53] Nel Vangelo di Giovanni si legge: «...] unus militum lancea latus eius aperuit, et continuo exivit sanguis et aqua». Giovanni 19, 34.

gli deve buttare in faccia del sangue d'animale[54]. Sorpreso e impaurito, Longino getta a terra la lancia, portandosi entrambe le mani agli occhi come se - conclude l'autore - fosse stato accecato. Ma Longino è già cieco! E allora? La spiegazione è più semplice di quanto sembri: il Delogu Ibba vuole semplicemente dire che l'attore che interpreta il personaggio di Longino si deve portare le mani al viso come chi, ricevendo qualcosa sugli occhi, pensi d'essere diventato cieco. E poiché gli attori erano persone semplici, del popolo, egli deve spiegare quali gesti siano da compiere. Si tratta di una istruzione registica puntuale, perché la mimica e la gestualità siano precise.

L'azione che segue è caratterizzata prima dallo stupore di Longino per aver riacquistato la vista e, poi, dal suo pentimento. Anche il Capitano si converte e, insieme a lui, tutti i soldati che escono di scena umili, compunti, con Longino che - come rimarca il Delogu Ibba - tiene le mani incrociate sul petto: «à manos in jaes»[55]. L'autore vuole che la sequenza sia edificante e icastica allo stesso tempo: il suo intento è di trasmettere contenuti, atteggiamenti e moduli comportamentali estranei alle aspirazioni del cosiddetto uomo comune. A tale scopo egli impiega codici e segni didattico-catechetici rapidi e potenti, netti e incontrovertibili: il Capitano, i soldati e, in primo luogo, Longino hanno abbandonato la condizione di personaggi comuni per arrivare, attraverso il protagonismo delle azioni eminentemente cristiane, al sommo grado dell'ascesi: alla santità. Essi sono diventati santi-protagonisti: *exempla* non solo da *spectare*-ammirare, ma soprattutto da imitare. Il compito è arduo, investe la sfera del mistero e del sacro dove si annienta la filosofia, dove crolla la logica, dove si ferma la razionalità. L'autore lo sa bene e, infatti, ricorre ad una gestualità semplice e plastica, ingenua e rigorosa dove nulla è lasciato al caso e tutto è codificato e stabilito, previsto ed ordinato; come avviene nella società agro-pastorale, alla quale appartiene il pubblico dei fedeli e in cui le azioni, la vita degli uomini e degli animali sono legate alle stagioni e regolate secondo cadenze precise.

---

[54] «[...] iscapat sa lança, et si ponet ambas manos in ojos, comente, et qui lu haverret incegadu su samben (qui si li podet betare in cara cun una ispunzola)». ([...] lascia andare la lancia e si mette entrambe le mani sugli occhi, come se l'avesse accecato il sangue, che gli si può buttare in faccia con una piccola spugna). *Ibidem*, p. 346.

[55] «A mani incrociate». *Ibidem*, p. 354.

Il Delogu Ibba colloca a questo punto un breve monologo di Maria la quale, ancora una volta, si presenta come un personaggio risolto ritualmente, frenato negli slanci lirici ed umani: più che una madre folle di dolore per l'uccisione del figlio è una sacerdotessa che si sforza di infiammare gli animi dei fedeli-spettatori, invocando giustizia e minacciando la dannazione eterna per i peccatori incalliti.

Entrano in scena quattro angeli con calici e purificatoi. Si tratta di una sequenza prolusiva all'ingresso dei personaggi di Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo. Il Delogu Ibba costruisce sapientemente i fatti drammatici legati all'azione dei due personaggi combinando, in maniera originale, le fonti evangeliche[56] e le fonti apocrife[57]. Ma si ritorni ai quattro angeli. Nella *Commedia de la Sacratissima Passion de Nuestro Señor Jesu Christo sacada da los quatro Evangelistas* di Maurizio Carrus[58] il personaggio dell'angelo *cala* dall'alto per rendere visibile l'intervento divino nella sfera umana. Nel Delogu Ibba, invece, si nota il percorso inverso: vale a dire, gli angeli entrano in scena in maniera *umana*, dalle porte comuni usate dagli altri personaggi, ma poi, per accostarsi al crocifisso, salgono su delle nuvole praticabili. Cioè, mentre nell'opera del Carrus gli angeli compiono il percorso dal cielo alla terra, qui, nella *Tragedia* del Delogu Ibba, essi vanno dalla terra al cielo. In entrambi i casi, tuttavia, punto di riferimento e traguardo è sempre Cristo. La relativa didascalia di scena è puntuale e meticolosa come al solito:

«Alçan sos Anguelos subra de unas nues à sas manos et pees sacrosantos de Christos, acollin su samben, et sinde falan. Presentan sos caligues à Maria Santissima, adorat issa su samben: la torran à saludare cun genuflexione, et si retiran cun sos caligues, los lassan intro: torran à bessire, torran à saludare à Maria Santissima, et li naran»[59].

---

[56] Le fonti evangeliche riportano la morte e la deposizione di Cristo in maniera concisa. Cfr. Matteo 27, 57-61; Marco 15, 42-47; Luca 23, 50-56; Giovanni 20, 38-42.

[57] Al contrario dei quattro vangeli, i testi apocrifi sono ricchi di aneddoti, particolari e personaggi della vita dell'epoca. Cfr. Il vangelo di Nicodemo 11, 3; 12, 1; Vangelo di Pietro 2, 3-5; 6, 21-24.

[58] S. Bullegas, *La scena persuasiva...* cit., pp. 72-74.

[59] «Gli Angeli salgono sopra alcune nuvole per raggiungere le mani e i piedi sacrosanti di Cristo. Raccolgono il sangue e scendono. Presentano i calici a Maria Santissima che adora il sangue. La salutano ancora con una genuflessione e si ritirano con i calici, lasciandoli dentro [cioè, fuori scena]. Escono nuovamente [in scena], salutano ancora Maria Santissima e le dicono». *Tragedia*, p. 356.

Da un punto di vista scenografico è interessante notare come già nel pieno del XVIII Secolo si faccia ricorso a una macchineria scenica ancora seicentesca, spia ulteriore di una fortissima dipendenza teatrale della Sardegna dalla tradizione del secolo precedente. La scena è lenta, ricca di gesti iterativi, liturgici, mossa appena dal ritmo delle battute dei quattro angeli e di Maria, strutturate in *quintillas* di settenari ed endecasillabi[60]. A questo punto il Delogu Ibba scrive in didascalia:

«Si coberit su santu Christos, et totu sos qui sun, à su pe de sa rugue et bessit Iusepe, et Nicodemus unu per porta [...]»[61].

Cioè, per cambiare l'azione, viene tirato un siparietto davanti al *locus deputatus* che accoglie Cristo crocifisso, Maria, gli Angeli, Giovanni, Maria Maddalena e Maria di Cleofe. Subito dopo, infatti, i personaggi di Giuseppe e Nicodemo fanno l'ingresso in scena, entrando, rispettivamente, uno dalla *porta Epistulæ*, l'altro dalla *porta Evangelii*. Il dialogo fra i due è aperto e chiuso da due distici, strutturati in settenari alternati ad endecasillabi, e si sviluppa per undici ottave reali. L'intento di tale sequenza è non solo quello di esortare i fedeli-spettatori al pentimento, ma anche quello di frantumare l'immobilità dell'azione che, più avanti, subirà una sensibile accelerazione quando Giuseppe si recherà da Pilato. Al proposito, l'autore scrive in didascalia: «[...] si secit Pilatu cobertu [...]»[62]. Ciò induce a pensare che Pilato sia sempre presente in scena nella sua *sede* coperta dalla «cortina». Si tratta della stessa tecnica usata poco prima per "nascondere" sulla scena i personaggi della Vergine, degli Angeli, di Giovanni e delle Pie Donne, mentre sta per iniziare l'azione tra Giuseppe e Nicodemo. I

---

[60] «*Anguelu* / Virgine sacrosanta / De su Divinu ispiritu dileta / In agonia tanta / Tanbene ti deleta, / Qui in su humanu riscatu non bi hat meta. // [...] // *Maria Santissima* Et eo indiña serva / Bos laudo, bos exalto, bos honoro. / Et pro qui pius bos serva / Su adjudu vostru imploro / Pro isclavare à Iesus qui mortu adoro». (*Primo Angelo* - Vergine sacrosanta, / del divino Spirito diletta, / in amarezza tanta / rallegrati tuttavia / ché per l'umana redenzione non c'è limite. [Cioè, rallegrati Maria, nonostante il tuo dolore sia così grande. Poiché l'uomo è peccatore, egli avrà continuamente bisogno, infatti, d'essere redento attraverso il sacrificio della croce di tuo figlio]. // [...] // *Maria santissima* - Ed io, indegna serva, / vi lodo, vi esalto, vi onoro. / E, per servirvi meglio, / il vostro aiuto imploro, / per schiodare Gesù, che morto adoro). *Ibidem*, pp. 356-357.

[61] «Il Santo Cristo viene coperto insieme a tutti coloro che si trovano ai piedi della croce. Entrano in scena Giuseppe e Nicodemo, uno per porta». *Ibidem*, p. 358.

[62]«[...] Pilato si mette seduto, ma coperto [...]». *Tragedia*, p. 362.

loci deputati, cioè, sono presenti ancora e convivono con le esigenze scenotecniche del teatro contemporaneo: alcuni personaggi entrano ed escono ed altri, invece, permangono in scena, seppure "nascosti" da siparietti, pronti ad essere chiusi o aperti all'occorrenza. Il fatto è confermato, più avanti, da un altro spunto tecnico interessante: il Centurione, dopo aver fatto il resoconto della crocifissione *esce fuori* dalla *sede* di Pilato: «Si despidit su Centurione dae Pilatu, et bessit foras [...]»[63]. Ciò conferma che vi doveva essere nell'ambito scenico un apposito spazio praticabile comune, probabilmente da individuare sempre in un luogo della navata centrale della chiesa, nella parte antistante al presbiterio. Altrimenti non si capisce dove *esca fuori* il Centurione. E, si badi bene, egli non va fuori scena, perché l'autore aggiunge in didascalia: «[...] hue agatat à Iusepe, et li narat»[64]. Vale a dire, il Centurione esce dalla *sede* di Pilato nello spazio scenico comune, dove incontra Giuseppe. L'azione, come già osservato in altri casi è, per così dire, *imbrigliata* nella sacralità del testo; e uno dei mezzi, cui l'autore ricorre più spesso per renderla più agita, è, oltre al codice dell'illuminazione, la dinamica scenica. Con la didascalia introduttiva allo «schiodamento», infatti, l'azione diventa più mossa per le entrate e le uscite degli attori ed è resa più viva dalla presenza in scena degli strumenti della Passione. L'autore osserva:

« Si que intran ambos per una porta, et bessit peri sa atera cun su Centurione longinos, criados, et soldados cun sa litera, iscalas, et de pius instrumentos &c. et in su interim qui istan à bessire si iscoberit su Santu Christos cun Maria Santissima, et de pius à su pe de sa rugue[...]»[65].

Questo fatto conferma l'ipotesi fatta riguardo al personaggio di Pilato, e cioè che il gruppo della Vergine e delle Pie Donne sia rimasto in scena, ai piedi del crocifisso, "nascosto" da una tenda, durante l'azione fra Pilato, il Centurione, Giuseppe e Nicodemo.

Vi sono, quindi, sullo spazio scenico - che non è altro che l'interno della chiesa - due *loci deputati*: quello di Pilato e quello del Golgota. Vale a dire,

---

[63] «Il Centurione si congeda da Pilato ed esce fuori [...]». *Ibidem*, p. 369.

[64] «[...] dove trova Giuseppe e gli dice.» *Ibidem*.

[65] «Entrano entrambi da una porta; e dall'altra, con il Centurione, escono [in scena] Longino, servi e soldati con la portantina, le scale e gli altri strumenti, ecc. E poco prima che essi escano [in scena] si scopre il Santo Cristo insieme a Maria Santissima ed agli altri che stanno al piede della croce.». *Ibidem*, p. 371.

i personaggi-cardine della narrazione evangelica, permangono in scena e re-interpretano *ritualmente* gli episodi della Passione, mentre i personaggi dei soldati, del Centurione, del Capitano, di Giuseppe e di Nicodemo godono di una più ampia libertà, entrano ed escono a seconda delle esigenze sceniche: i misteri e i dogmi sono codificati dalla liturgia e dal rituale, mentre le vicende umane, trattate con maggiore elasticità, si snodano sulla scena in maniera più dinamica. E quando comincerà il rito dello schiodamento - *su Isclavamentu* - l'azione subirà un ulteriore rallentamento, gli eventi si susseguiranno quasi al ritmo da moviola.

«Alçan cun sa pausa, et reverencia decente, et sende reposados subra sas iscalas contemplende compassivamente cuddu sacratissimu, et apiagadu corpus si leat Nicodemus una toca fine dae su coddu et dat su cabu à Iusepe nendeli»[66].

I due personaggi di Giuseppe e di Nicodemo salgono sulle scale, appoggiate alla croce, lentamente e in religioso silenzio, rotto solo da Nicodemo per porgere a Giuseppe prima il lenzuolo, con cui caleranno Cristo dalla croce, e poi la corona di spine ed i tre chiodi. Essi si alternano nell'opera pietosa della deposizione e gli oggetti - chiodi, corona di spine - balzano in primo piano, assurgendo al ruolo di personaggi. L'autore focalizza l'attenzione su di essi, restringendo il campo visivo: il segno rimarca ed enfatizza il contenuto e il significante rimanda, direttamente e senza filtri, al significato riproponendosi di mano in mano in una ostensione ostentata. La gestualità, sottolineata dall'estenuante lentezza della scena, si frantuma e si raccoglie intorno agli strumenti di passione plasticamente esibiti.

La prossemica è pregnante, fortemente significativa: il rapporto fra i personaggi e gli oggetti è plastico, quasi immobile, e si risolve a favore di questi ultimi; mentre il contesto scenografico sembra scivolare lentamente in secondo piano. L'autore sottolinea in didascalia la gestualità e la cinesica: gli attori devono agire con «pausa, et reverencia decente» e «compassivamente».

Come si vede, è ancora la dimensione liturgico-rituale ad occupare totalmente la scena e ad essere enfatizzata proprio attraverso il contesto spettacolare. I gesti, dalla cadenza iterata, mettono in risalto e in primo

---

[66] «Salgono con lentezza e con devozione adeguata e, [giunti alla sommità delle scale], sostano contemplando con compassione quel sacratissimo corpo piagato, poi Nicodemo prende un prezioso lenzuolo che porta sulla spalla, ne dà l'estremità a Giuseppe, dicendogli». *Tragedia*, p. 376.

piano gli strumenti della passione che trascorrono di mano in mano, di personaggio in personaggio, assumendo valenze sempre diverse, perché possano essere osservati da molteplici punti di vista. Così la corona di spine e ciascuno dei tre chiodi passano da Nicodemo a Giuseppe e da questi agli Angeli che, a loro volta, li consegnano a Maria. Finalmente, Nicodemo e Giuseppe depongono il simulacro di Cristo dalla croce e, dopo averlo fatto riabbracciare a Maria, lo adagiano dentro il feretro. La dinamica dell'azione, già rallentata, si spegne del tutto nella *lamentassione* della Vergine. È un monologo funebre che adombra il genere cantato dell'*attitidu*. Era molto diffusa, in Sardegna, la tradizione di accompagnare il defunto con il canto spettacolare delle prefiche. Tradizione che venne stigmatizzata e proibita dalla Chiesa e che, però, non arrivò mai a nulla di fatto[67]. Non è inverosimile che il Delogu Ibba, pur trovandosi a combattere simili tradizioni, ne sia anche rimasto affascinato. Queste ottave vibrano di una rara partecipazione lirico-emotiva:

«Ya si est cumplida in me sa Prophessia
De Simeone tantu anticipada,
Qui traspassare diat sa alma mia
De dolore in su pectus una ispada.
Non mi dedes su nomen de Maria
Pro qui sò sa pius disventurada.
Nademi mare de burrascas pienu,
Privada de su portu meu serenu.

Aioe figgiu meu à ti interrare,
Qui à buca abberta ti ispetat sa roca.
Et ya qui non ti queret aceptare
Su coro humanu, cussas pedras toca.
Pero non lesses figgiu condennare
Sos ignorantes, pro issos advoca.
Fague figgiu qui sian abblandados
Cussos coros de brunzu et obstinados»[68].

---

[67] Cfr. S. Bullegas, *Storia del teatro in Sardegna. Identità, tradizione, lingua, progettualità*, Cagliari, Edizioni della Torre, 1998, pp. 65-66.

[68] «Già s'è compiuta in me la profezia / di Simeone da tanto anticipata: / che passare dovesse l'anima mia / di dolore nel petto una spada. / Non datemi il nome di Maria / perché sono la più sventurata. / Chiamatemi mare di burrasche pieno / privata del porto mio sereno. // Su, figlio mio, andiamo a seppellirti / perché la roccia ti attende a bocca aperta. / E già che non vuole accettarti / il cuore umano, / muovi a compassione quelle pietre. / Però, figlio, non lasciar condannare / gli ignoranti, per loro intercedi. / Figlio, fa' che si calmino / quei cuori di bronzo e ostinati». *Tragedia*, p. 382.

Le immagini generano immagini, in una filiazione a catena, nei lamenti di Maria Cleofe e di Maria Maddalena. E Cristo, «fiore ya sicadu», diventa rosa scolorita[69], giglio non più bianco[70], pianta carica di battuti garofani screziati[71]. L'intento del Delogu Ibba nell'usare i due vocaboli *arbore/mata* - l'uno logudorese, l'altro campidanese –, risponde sia ad esigenze di ricercatezza letteraria per arricchire il linguaggio metaforico, sia a necessità di natura etimologico-linguistica per meglio precisare la particolare accezione del vocabolo.

La scena si conclude con la deposizione di Cristo nella tomba. Ciò fa supporre l'esistenza di un terzo *locus deputatus*, quello del sepolcro, appunto. La rappresentazione si avvia, ormai, alla conclusione. Il sepolcro, ornato di teli bianchi, viene custodito dai soldati, mentre entrano in scena i Santi Padri che sollevano la pietra sepolcrale. I soldati, per convenzione, non si accorgono dell'azione dei profeti, anzi, come raccomanda il Delogu Ibba in didascalia, devono conversare fra di loro come se nulla stesse accadendo in scena. Dal punto di vista strutturale, la scena è speculare a quella della liberazione dal Limbo. I Santi Padri si ritirano in processione dietro alla croce.

La pianta scenica prevede, nella navata centrale della chiesa, tre *loci deputati*, di cui quelli del sepolcro e di Pilato praticabili e contrapposti l'uno all'altro. Le due porte di ingresso e di uscita, infine, sono collocate a destra e a sinistra dell'altare dove si leggono rispettivamente l'Epistola e il Vangelo e da cui prendono il nome. In Sardegna, come già detto, è la prima volta che si ha notizia documentata di una sacra rappresentazione da recitarsi dentro una chiesa[72]. Fatto estremamente importante per la

---

[69] «Faltan aj custa rosa sos colores». (Mancano a questa rosa i suoi colori). *Ibidem*, p. 383.

[70] «Perdet sa biancura custu liggiu». (Perde il candore questo giglio). *Ibidem*.

[71] «Mata carrigada de açotados gravellos». (Pianta gravata di screziati garofani). *Tragedia*, p. 387.

[72] È chiaro che, all'epoca in Sardegna, si usava recitare dentro le chiese i fatti evangelici riguardanti i cicli di Pasqua e di Natale, ma non si era ancora avuta, fino a scoprirla nella *Tragedia* del Delogu Ibba, una simile testimonianza. Quanto all'usanza di recitare nelle chiese, anche il Tola scrive: «Questa tragedia ed altre di simil fatta si rappresentavano anticamente nell'interno della Sardegna, e nel Venerdì santo a sera, dopo le funzioni ecclesiastiche. Si erigeva nelle chiese un palco con scenari e decorazioni analoghe, e i sacerdoti erano regolarmente gli attori; [...]». E con disappunto continua ad annotare: «Ma il

ricostruzione e la comprensione di questo genere nell'Isola, perché dimostra - se ve ne fosse ancora il bisogno - la peculiarità socio-culturale che vi si registra nel XVIII Secolo. La sacra rappresentazione è ancora intesa liturgicamente come *rappresentazione sacra*: il rito liturgico non è stato - o lo è in misura marginale - scalfitto dalle intrusioni profane e laiche. E la Chiesa non ha ancora *ripudiato* la sua creatura per infedeltà.

progresso della civilizzazione e dei lumi avendo fatto conoscere la poca riverenza che con tali spettacoli si usava al più santo dei misteri di nostra religione, furono severamente proibiti. Tuttavia - conclude il Tola - rimane ancora in uso l'azione della deposizione del Cristo dalla croce, senza verun dialogo, la quale si eseguisce con molte cerimonie in alcuni villaggi e città dell'isola. È un residuo delle apparenze e della fede spagnuola.» P. TOLA, *Dizionario biografico* cit., p. 25.

RAFAEL CONDE Y DELGADO DE MOLINA

Guido Cattaneo, plenipotenciario de Hugo II en Aviñón

En 1297 fue infeudado a Jaime II el *Regnum Sardinie et Corsice* por Bonifacio VIII[1]. Hasta 1323 no se inició la ocupación. Los veintiseis años que median entre ambas fechas son años de intensas y complejas negociaciones con güelfos, gibelinos, Federico su hermano, Carlos y Roberto de Nápoles y el papado. Basta ojear la recopilación de Finke[2] y los clásicos trabajos de Salavert[3] y Arribas[4] para hacerse una idea de ello.

Por fin en 1323 Jaime II, por medio del infante Alfonso, consigue una soberanía de compleja base política: conquista, compra, infeudación. En la ocupación del reino, fue decisiva la colaboración de Hugo II. Y lo fue en dos aspectos. Primero, por la ayuda material prestada al infante Alfonso para su campaña contra Pisa en el Calaritano. Y segundo, porque el acuerdo establecido entre ambos ahorraba al rey de Aragón el enfrentamiento con el juez.

La decisión de Hugo de colaborar abiertamente dio un giro copernicano a la situación. Todavía en marzo de 1322 se barajaba el acuerdo con los pisanos, tal como lo deja patente una carta de Vidal de Vilanova a Alfonso en la que hace recuento de gestiones anteriores, entre ellas, el fallido intento

---

[1] ACA, Real Cancillería, Bulas, leg. XXI, nº 14.

[2] *Acta Aragonenesia*, Berlin und Leipzig, 3 vol., 1908-1922.

[3] V. SALAVERT, *Cerdeña y la expansión mediterránea de la Corona de Aragón (1297-1314)*, Madrid, 1956.

[4] A. ARRIBAS, *La conquista de Cerdeña por Jaime II de Aragón*, Barcelona, 1952.

de incorporación de Pisa a la Corona de Aragón en 1309. El documento insiste en la conveniencia de pactar con Pisa sobre Cerdeña, aunque recomienda, sin embargo, no abandonar los preparativos militares[5].

No fue fácil aunar los diversos intereses que se estaban jugando en Cerdeña. El éxito de la empresa resultaba de un juego a varias bandas. Por parte papal, reinaba Juan XXII, no sólo poco favorable al rey de Aragón, sino incluso abiertamente antiaragonés. En Aviñón estaban también, por ejemplo, los pisanos, deseosos de cerrar el paso al rey de Aragón. Pero en Aviñón había un personaje decididamente pro aragonés: el cardenal Napoleone Orsini. Tan decididamente pro aragonés, que en la correspondencia de Ferrer d'Abella con Jaime II es calificado, crípticamente, de *amicus vester*.

En esta operación intervino el arzobispo de Oristano, Guido Cattaneo, de la orden dominicana, nombrado arzobispo de Arborea y de Tiro en 1312, de cuyas sedes fue titular hasta su muerte en 1339, e inquisidor de Cerdeña por encargo papal del 20 de diciembre de 1328. Durante su estancia en Aviñón, convocado por Juan XXII para dar su opinión en torno a la pobreza de Cristo, en 1322, actuó como embajador de Hugo. Fue brazo derecho del juez en ésta y otras actuaciones, y, posteriormente, miembro del consejo real de Alfonso[6].

---

[5] V. Salavert, *Cerdeña y la expansión* cit., doc. 486.

[6] Sobre Guido Cattaneo, cf. M. Tangheroni, *Vescovi et nomine vescovili in Sardegna (1323-1345)*, Pisa, 1972, reed. en *Sardegna Mediterranea*, Roma, 1983, pp. 167-208; O. Schena, *Una presenza sarda al convegno di Avignone sulla povertà evangelica*, en «Clio», anno XV-1, gennaio.marzo, pp. 139-157; F. Artizzu, *Di Filippo Mamelli e di altri*, en *Archivio Storico Sardo*, 32, 1981, p. 125-138; L. Duval-Arnoul, *Les conseils remis a Jean XXII sur le problème de la pauverté du Christ et de Apôtres (Ms. Vat. Lat. 3740*, en *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, III, Città del Vaticano, 1989, p. 125 y ss..; R. Conde y Delgado de Molina, *La embajada de Pietro de Arborea al rey de Aragón (1328-1329)* en «Giudicato d'Arborea e marchesato di Oristano: proiezioni mediterranea e aspetti di storia locale. Atti del 1º Convegno Internazionale di Studi (Oristano, 5-8 dicembre 1997)» a cura di Giampaolo Mele, Oristano, 2000, I, pp. 423-482, y F.C. Casula, *Dizionario Storico della Sardegna*, Cagliari, 2001 s.v. "Cattaneo"; M. Vidili, *Cronostassi documentata degli arcivescovi di Arborea dal 1200 al 1437,* en «Biblioteca Francescana Sarda», X (2002), pp. 5-67, por citar unicamente las más recientes. En cuanto a aportaciones documentales, son fundamentales las *Carte reali diplomatiche di Alfonso III il Benigno ringuardanti l'Italia*, de F.C. Casula, Padova, 1971, y *Documentos pontificios sobre Cerdeña de la época de Alfoinso el Benigno (1327-1336)*, Barcelona, Anuario de Estudios Medievales, Anejo 13, 1983, de J. Trenchs - R. Sáinz de la Maza, Recientisimamente ha sido presentada en la Universidad de Sassari un Tesi di Laurea por Mauro Tuveri (*Guido Cattaneo, arcivescovo di Arborea,*

Estamos a finales del año 1322. ¿Cómo y cuando se llegó al acuerdo en que intervino Cattaneo?

La historiografía se limita a constatar las negociaciones de Cattaneo con los plenipotenciarios aragoneses. Pero ¿quién tomó la iniciativa?

¿Qué impulsó al juez de Arborea a apoyar a Jaime II? Como motivación de fondo, creo que una necesidad de supervivencia. Cien mil florines de oro tuvo que pagar a la ciudad del Arno para ser reconocido como titular del judicado. La progresiva desparición de las dinastías judicales de Cagliari, Torres y Logudoro, y sus sustitución por poderes continentales, debió hacer reflexionar a Hugo, al igual que la asenderada historia de su propio judicado durante el último tercio del s. XII, con diversos jueces en condominio impuestos o reconocidos por la ciudad del Arno. En la lógica ambición de Jaime II de ocupar el reino que se le había concedido en compensación de Sicilia, vió Hugo la posibilidad de, renunciando a parte de su soberanía teórica, mantener su soberanía real. Hugo vió en Jaime II, y sobre todo en el talante de Alfonso, su tabla de salvación. Optó por sobrevivir bajo el amplio paraguas protector del rey aragonés. ¿Es exagerado, pues, decir que Hugo recreó el Judicado de Arborea como realidad política?

Como motivación inmediata, conjurar el peligro de Pîsa, que discutió desde antiguo los derechos de Hugo al judicado[7]. Por encima de todo Hugo II deseaba desvincularse del control pisano y encontrar otro señor. Queda claro en las instrucciones que da a Guido Cattaneo en diciembre de 1322: si Pisa consigue que se anule la investidura del reino a Jaime II, o si Pisa consigue tener el reino en feudo del rey de Aragón, Cattaneo debe conseguir que el juez reciba su judicado en feudo de la Iglesia, en el primer caso, o directamente del rey de Aragón, en el segundo (DOCUMENTOS, VIII).

A esta motivación política y patrimonial pudieron añadirse otras mo-

---

nei registri Vaticani dell'Archivio Segreto Vaticano (Clemente V, Giovanni XXII, Benedetto XII), de la que ha sido relator el Prof. R. TURTAS, y correlator el prof. GIAMPAOLO MELE), que recoge la documentación relativa a las relaciones de Cattaneo con el papado.

[7] En una carta de Jofre, arcediano de Tarragona, a Jaime II, de finales de 1301, le comunica aquél que ha hablado con Jacobo "de Pisis", y que éste dice *quod iudex, in iudicatu Arboree nullum habet ius, immo est paratus ostendere per testamentum iudicis Guillelmi quod iudicatus pertinebat nullo medio ad Ecclesiam romanam et, per consequens ad vos per donacionem vobis factam* (FINKE, *Acta Aragonensia*, I, doc. 75). Veintidós años más tarde el juz pisano Albisius escribiendo a a Falcone de Falconibus, dándole noticias de Cerdeña y del infante Alfonso, afirmaba que éste fue a Cerdeña *ad peticionem illius (...) qui nominabatur iudex Arboree* (*Ibid*. III, doc. 203).

tivaciones jurídicas e incluso religiosas. Es evidente que la opinión de sus dos consejeros más importantes, Cattaneo y Mamelli, ambos eclesiásticos y ambos con formación jurídica canonista, no sería la de oponerse a la voluntad papal. El reino de Cerdeña y Córcega es creado por el papado con dos islas que le pertenecen en virtud de la pretendida donación de Constantino.

Si el porqué de Hugo es importante, no lo es menos el cómo y el cuándo. Cómo se llegó a este acuerdo, queda aún un tanto nebuloso. La clásica obra de Salavert llega sólo hasta el año 1314; la de Arribas empieza en 1321. Hay, por tanto siete años vacíos entre ambas fechas, para cuya colmatación no disponemos de nuevos materiales. No ha habido importantes aportes documentales sobre Jaime II; vivimos todavía de la importante obra de Finke, que pienso que aún puede aportar sorpresas.

El punto de partida es, naturalmente, la bula de infeudación del reino de Cerdeña y Córcega al rey de Aragón. En ella se ordenaba respetar las propiedades y derechos de los habitantes del mismo: *Iudices vero, comites et barones, milites et persone cetere secculares regni eiusdem, tam magne quam parve, in suis bonis iuribus et laudabilibus consuetudinibus servabuntur.*

Tal como destaca Paolo Gaviano en un inteligente trabajo sobre las relaciones jurídicas entre judicado de Arborea y reino[8], se optó por la vía de la infeudación, puesto que ni el papado ni Aragón estaban dispuestos a reconocer soberanías diferentes de las suyas.

¿Quién fue el padre del acuerdo?. Iniciativas anteriores al acuerdo definitivo entre el juez de Arborea y Jaime II las hubo.

Un borrador de credencial a un embajador "al juez de Arborea", sin fecha, de tiempos de Jaime II[9] habla de una entrevista entre Bernat de Sarrià y "el juez de Arborea" no precisado, habido cuando Sarrià "volvió al rey de la armada en la cual fue" (DOCUMENTOS, I). Bernat de Sarrià no era ajeno a las negociaciones con Cerdeña, puesto que en 1308 fue a Cerdeña y a la Italia continental como embajador de Jaime II a establecer contacto con el juez, los Doria, etc.

---

[8] P. GAVIANO, *Sul rapporto giuridico-politico tra giudicato d'Arborea e regno di Sardegna e Corsica*, en «Giudicato d'Arborea e marchesato di Oristano» cit., pp. 629-641.

[9] No aparece registrado en los *Legationum* de Jaime II del ACA, ni en el registro *Secretorum* del mismo monarca, que viene a continuarlos.

En esta entrevista se acordó el mantenimiento de las posesiones del juez arborense a cambio de reconocer la soberanía del rey de Aragón. ¿Cuándo se dio esta contacto? No resulta fácil precisarlo. Sarrià es uno de las personalidades que estaban en el entorno del rey de Aragón, y del rey de Sicilia, con una formación suficientemente compleja como para ocuparse tanto de misiones económicas - fue tesorero real - como militares y diplomáticas. Por otra parte, en 1313 Sarrià pasa, com mayor o menos consentimiento de Jaime II al servicio de Federico de Sicilia. Ninguno de los documentos que aporta Salavert a su estudio menciona para nada la colaboración del juez de Arborea a la acción de Jaime II, ni siquiera en las cartas que Sarrià le remite en 1313, recién llegado a Sicilia para ponerse al servivio de Federico, en las que todo parece estar ya atado[10]. Ninguno de los documentos en los que aparece Sarrià permite aclarar con precisión una vuelta al rey "de la armada en que había ido". Ninguno, tampoco, de los documentos que aporta Arribas, habla del tema. ¿Con quién habló Sarrià? Todo depende de poder fijar el momento en el que Sarrià "volvió de Sicilia de la armada a la cual fue". Sarrià estuvo en la primera campaña de Jaime II contra Federico, tal como recoge Zurita, pero la fecha es excesivamente temprana. Entre 1304 y 1314 Sarrià está: en 1304 en Valencia, en 1306 *in gulfo Calaris*, en junio de 1307 en Barcelona, en abril de 1308 en Marsella, en mayo de este mismo año en Génova y Nápoles, en junio de 1309 en Barcelona, en octubre de 1312 en Godalest (Valencia), etc[11]. Por Cagliari estaba en 1306, a la vuelta, probablemente, de sus embajadas por tierras sardas y genovesas[12]. Estuvo también en 1313 camino de Sicilia cuando decidió atender a la llamada de Federico, con quien se había comprometido, para acudir a la defensa de Sicilia contra Roberto. Pero esto fue yendo, no volviendo. Y no estuvo presente en la armada enviada por Fadrique a tierras genovesas en 1320[13]. En febrero de 1321 estaba por volver desde

---

[10] ACA. Canc., Cartas reales de Jaime II, Apéndice XCII.

[11] Cf. V. SALAVERT, *Cerdeña y la expansión* cit., Vol II, passim.

[12] Cf. doc. 171 del Apéndice de V. SALAVERT, *Cerdeña y la expansión* cit., de 27 de agosto de la 4ª indicción, en el que Carlos II de Nápoles pide a Jaime II que obligue a Sarrià a devolver a su fiel Guiglielmo Verdacha los 28 marcos de plata que le había pedido en préstamo *in gulfo Calari*.

[13] La campaña, según Zurita, se desarrolló entre julio y principios de noviembre de 1320. Sarrià estaba en tierras hispanas en agosto (ARRIBAS, *La conquista* cit. Apéndice,doc. VI) y en los incios de septiembre1320 (el 5 de septiembre escribe Jaime II a Sarrià comuni-

Sicilia a Barcelona[14]. El 29 de julio del mismo año Jaime II acusa recibo a Federico de la entrega de dos cartas mediante Sarrià[15]. Vuelve a Sicilia y allí lo vemos en octubre[16]. En junio de 1322 estaba de nuevo en Sicilia[17], y el 17 de mayo estaba ya en la corte aragonesa[18].

Estas continuas idas y venidas de Sarrià desde Sicilia a la corte y desde la corte a Sicilia dificultan extraordinariamente el fijar el momento en el que Sarrià pudo entrevistarse con un juez de Arborea. Vistas las negociaciones posteriores es muy probable, no obstante, que fuera en una de las idas y venidas de Sarrià de los años 1321 y 1322, en la que hubiera hecho escala en Cerdeña como lo hizo a la ida a Sicilia en 1313. Habría pues hablado con Hugo, y se habrían sentado las bases del acuerdo, que completaría primero Mariano de Amiratu, y luego Guido Cattaneo.

Otra iniciativa documentada es la del obispo de Santa Giusta, Guillermo *de Montegranata*, "cercano" a Montpeller, o de Auvernia (como aparece en algún documento), que rigió esta diócesis sarda entre 1319 y 1330[19], uno de los representantes del alto clero sardo alineado con Jaime II[20]. Guillermo es el primero que, sin pronunciar la palabra, piensa en la solución vasallática para encajar Arborea en Aragón. Su plan lo conocemos por un resumen remitido a la cancillería aragonesa (DOCUMENTOS, II).

---

cándole haber recibido el 4 una carta suya, e informándole de que nada sabe del *estol* que Federico manda al norte de Italia y le desaconseja que vaya. Que hable con Federico *com serets en Sicília* (ARRIBAS, *La Conquista ci*t. Apéndice, doc. VII. ACA, Real Cancillería, reg. 338 f. 50v).

[14] ACA, Real Cancillería, reg. 338, f. 31v.

[15] ACA, Real Cancillería, reg. 338, f. 32v-33r.

[16] Del 7 de octubre es una carta de Jaime II en la que le encarga que *sitis sollicitus ut dictus rex Fredericus rescribat nobis* (ACA, Real Cancillería, reg. 338, f. 33v).

[17] Jaime II escribe el 18 de junio a su hermano Federico que ha visto a Bernat de Sarrià y a Arnau Despujol por él *noviter* enviados (ACA, Real Cancillería, reg. 338, f. 59v).

[18] En esta fecha aparece como testigo en un privilegio (ACA, Real Cancillería, reg. 222, f. 11).

[19] C. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, T. I., Münster. 1913.

[20] Es el autor de la conocida carta en la que reclama la venida aragonesa con estas palabras: *(...) Tota patria Sardinie vos expectat. Sicque expectabant antiquitus prophete adventum Christi, salvatorem nostri. Et parvus populus, quando ibi ego eram* (no escribe, por tanto, desde Cerdeña) *modo est anno, michi, vestro episcopo, dicebat et sepe narrabant: Domine episcope, videbimus illum diem quod dominus rex Aragonum veniat? Putas videbimus? (...).* FINKE, *Acta Aragonensia* cit., vol. I., doc. 372.

Varios son los puntos destacar en este informe resumen. En primer lugar, el obligado acuerdo con los Doria, señores de gran parte de la zona norte de la isla. Segundo, el alineamiento pro aragonés del alto clero sardo, ya señalado por la historiografía. Tercero, el énfasis que pone en la titulación del juez, titulación que le será negada tanto por la curia papal como por la cancillería aragonesa.

Zurita atribuye la paternidad del acuerdo a Mariano de Amiratu, que será posteriormente sobrino de Hugo[21]: *Esto* (la conquista de Cerdeña) *fue con esta ocasión: que Hugo de Sera había entonces sucedido en el juzgado de Arborea; y envió al rey un gentilhombre de su casa llamado Mariano de Amirato, con el cual se ofreció con su persona y estado a servir al rey contra los pisanos que estaban apoderados de la isla de Cerdeña*[22]. Zurita nunca dice las cosas frívolamente. Otra cuestión es que él, o quien trabajó para él, haya interpretado con precisión el documento.

Mariano de Amiratu intervino, efectivamente, en las negociaciones, pero no como agente de Hugo, sino, todo lo contrario, como agente de Jaime II[23], y tal vez con mayor protagonismo que el que le concede la historiografía al uso.

El 13 de agosto de 1321, quizás como resultado de la hipotética entrevista de Bernat de Sarrià con Hugo, Jaime escribe al juez una credencial o carta de presentación a favor de Amiratu ante él y los sardos en general y el 15, ante Branca Doria. En ella, además de calificarlo de *Legum exa-*

---

[21] Según las *Genealogie medioevali de Sardegna* (Cagliari-Sassari, 1984), Mariano sería hijo de un Bonacorso de Amirato, casado con una hija natural anónima de Mariano III y Padulesa. Sería, pues, sobrino de Hugo, *nepos*, tal como es calificado en la donación que el infante Alfonso de hace en julio de 1324, de la villa de Sicci, a estilo de Italia y bajo censo de 10 florines anuales (ACA, Canc. reg. 398, fols. 31-31v., cita en *Genealogie Medioevali*). Resulta, pues, curioso que en la carta de presentación no se haga alusión al parentesco, y que se pida a Hugo que lo trate benévolamente.

[22] Anales, VI, XXXVIII.

[23] Mariano de Amiratu continuó al servicio de Jaime II más allá de la expedición de 1323. En documento sin año, pero fechado en Bonaire, escribe al rey como *fidelis vester*, con noticias de Sassari y de los Malaspina, y adjuntando la relación de los calaritanos considerados peligrosos por su fidelidad a Pisa. (ACA, Canc., Papeles por incorporar, caja 27). cf. R. Conde y Delgado de Molina, *Castell de Càller. Cagliari catalano-aragonese*, Cagliari, 1984, pp 206-209, y M. Tangheroni, *Alcuni aspetti della politica mediterranea di Giacomo II d'Aragona*, en «Annali delle Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari», XXXII (1969), reed. en M. Tangheroni, *Sardegna Mediterranea*, Roma, 1983, pp. 154-156.

minacione probatus, es decir, aprobado en estudios de Derecho, lo trata de *dilectus, fidelis et familiaris noster*, y ruega al juez que le atienda y le dé buen trato (DOCUMENTOS, III). La carta no llegó a ser entregada a Mariano en esta fecha, sino con posterioridad, en noviembre de este año.

Amiratu pasó a Aigües-Mortes, donde pudo escapar de las maquinaciones de los pisanos contra su vida. De allí, fue a Aviñón, donde esperaba a un servidos suyo al que había enviado a Cerdeña con dos cartas del rey y otras suyas a fin de garantizarse el buen recibimiento. Allí tuvo que eludir la persecución de los pisanos que de nuevo atentaron contra su vida. Y lo hizo cambiando continuamente de aspecto: disfrazarse de peregrino, fingir ser campesino sardo o escudero del obispo de Santa Justa, teñirse la cara con zumo de ruda silvestre, etc. En venganza, los pisanos apresaron a su padre, a su hermano y a su único hijo de tres años para llevarlos a Pisa y allí condenarlos a perder la cabeza. Una oportuna tempestad llevó el barco a Sicilia, donde, milagrosamente y por revelación divina, el rey Federico los liberó, según cuenta al rey en su carta del 31 de marzo de 1322 (DOCUMENTOS, VII). Amiratu fue recibido por Ugone con anterioridad al 11 de enero de 1322, fecha en la que Hugo escribe a Jaime II dándole cuenta de la entrevista (DOCUMENTOS, IV).

La carta, probablemente la primera que envía a Jaime II tras su acceso al poder es en muchos puntos incomprensible y engañosa si no tenemos presente una clave que acordó para su correspondencia con el rey de Aragón. En la carta, fechada en Mesina, alias de Oristano, "Malgaulí, vizconde de Bas y conde de Empúries", alias de Hugo, le comunica haber recibido en audiencia *nuncium vestrum huius terre* con cartas y noticias del rey de Aragón. Este embajador es Mariano de Amiratu. Amiratu resulta sospechoso porque los pisanos han apresado a diversos miembros de su familia para ejecutarlos, hecho que recoge él mismo en su carta posterior a Jaime II. Hugo advierte a Jaime II varias cosas. Primera, que no vuelva a enviarlo, sino que, si tiene algo que decirle, envíe a otro embajador que sea de su nación, *lingue vestre*; segunda, que nada de lo que le dice o deba decirle lo comunique a ningún embajador italiano ni a éste, es decir, a Amiratu, porque, si es ello conocido, "vuestro hermano" (Federico de Sicilia) que es el alias de la república de Pisa, podrá actuar contra él (DOCUMENTOS, IV).

Estos alias se contienen en una carta que el mercader barcelonés Pere de Puigdoleig escibe a Jaime desde Collioure, a 4 de febrero de 1322 (DOCUMENTOS, V). En la carta le desvela las claves de la carta de Hugo: "*la*

letra qui us és pre(se)ntada ve de part del gutge d'Arborea", y le aclara el significado de algunas palabras crípticas que hacen comprensible la de Hugo[24]. Le informa, además, de que el juez "manifiesta que todo cuanto él tiene y posee, está dispuesto a vuestra majestad, así como el condado de Cataluña[25], salvando a él su honor".

Que Amiratu volvió con algún plan, permite sospecharlo un párrafo de la carta que Finke, interesado más por el papel de Pisa en la cuestión, omitió en la publicación del documento. Tras decir al rey que no sigue escribiendo para no aburrirle, y que ya le ampliará la información de palabra, no puede menos que avanzar: *Unum tantum dico, quod si credideritis servo vestro* (él mismo), *leviter eritis rex vestrorum, et conculcabitis caput perversorum et vestrorum hostium sine fide.*

¿Era ya el esbozo del acuerdo? Es posible. En realidad no conocemos otro antecedente inmediatamente anterior a la intervención de Cattaneo, que abre un nuevo y definitivo capítulo en el proceso.

En 1322, durante su estancia en Aviñón, a donde había sido llamado por el papa Juan XXII para dar su opinión sobre la pobreza de Cristo, actúa como embajador de Hugo II. Artizzu insinúa que su rol de embajador fue secundario respecto al doctrinal[26]. Y así es si consideramos que Cattaneo estaba ya en Aviñón en marzo de este año[27], y que las primeras

---

[24] La carta contiene una breve clave criptográfica para la correspondencia entre Hugo de Arborea y Jaime II. «Isla de Sicilia» significa el Capo San Marco, «que está en Cerdeña», que cierra el golfo de Oristano por el Norte; «rey Federico», común de Pisa; «el micer del que sospecha el rey Federico», micer Margan, juez; «Mesina», Oristano. La correspondencia debe ir dirigida (tal como ésta viene de) a Malgaulí, el «otro» vizconde de Bas, titular efectivo del vizcondado catalán, Ponç IV de Empúries y V de Bas, llamado «Malgaulí», fallecido en 1322 (cf. A. DE FLUVIÀ, *Els primitius comtats i vescomtats de Catalunya. Cronologia de comtes i vescomtes*., Barcelona, 1989, p. 139). De esta clave se hizo uso por lo menos una vez. Se trata de la carta del 5 de marzo de 1322 registrada en los folios 83v-84r del registro 338, dirigida, efectivamente, a *Malgaulino, vicecomiti de Bas et Empuriarum comiti*, y cuyo contenido y texto revela claramente ser dirigida a Hugo (Documentos, VI).

[25] Extraña mención, que no tiene otra explicación que el mantener la ficción de "Malgaulí" como vizconde de Bas, puesto que no puede referirse si no al de Empúries sobre el que los Bas-Serra no tenían derecho alguno.

[26] *Di Filippo Mamelli e di altri* cit., p. 136.

[27] Según L. DUVAL-ARNOUL, *Les conseils remis a Jean XXII* cit., p. 165. en el consistorio del 6 de marzo de 1322 sobre la pobreza de Cristo, defendió los méritos de su orden contra las pretensiones del obispo franciscano de Caffa, Jerónimo. La fecha de mayo de 1322, propuesta, años ha, por Olivetta Schena en su trabajo realtivo a la intervención de Guido sobre la cuestión (op. cit., p. 143), y aceptada ampliamente (F.C. CASULA, *La Sardegna*

instrucciones de que disponemos, y parece que son las primeras enviadas por Hugo a Cattaneo, son del 22 de diciembre de 1322[28]. Son aquellas en las que Hugo pone de manifiesto su decidido interés en no depender de Pisa para nada, tal como ya he indicado.

En fecha indeterminada, pero anterior, evidentemente, al 23 de febrero de 1323[29], se llega a un borrador de acuerdo entre el plenipotenciario aragonés, Vidal de Vilanova, y el arborense *mediante venerabili patre et domino Neapoleone, Sancti Adriani diacono cardinali*. El borrador contenía las claúsulas básicas del acuerdo definitivo (DOCUMENTOS, IX): Hugo recibiría en feudo noble *totum iudicatum Arboree et omnes terras quas tenet dictus iudex Arboree presencialiter*, bajo censo anual de 3.000 florines; prestará por si o por procurador *homagium et sacramentum fidelitatis*, y entregará 80.000 florines de oro para sufragar los gastos de la expedición, de los cuales dará 40.000 antes de iniciarse y el resto en los dos plazos que Orsini determine[30]. Desde luego, el punto clave del acuerdo era la recepción del judicado en feudo, lo cual creaba un determinado tipo de relación entre el soberano aragonés, que lo veía como vasallo, y el juez de Arborea, que se veía como soberano, preñado de futuros conflictos[31].

Tal vez sea anterior, tal vez posterior a este borrador una carta de Pere Sabadia a Jaime II en la que le expone las opiniones de Cattaneo ante la llegada de un nuevo embajador pisano a la corte aviñonesa[32]. Cattaneo ve inmediatamente en ella una maniobra dilatoria, y así lo comunica. Por tanto es su opinión, primero, que no debe el rey de Aragón enviar

---

aragonese. I. La Corona d'Aragona, Sassari, 1990, p. 136; M. VIDILI, *Cronostasi* cit., p. 48) debe ser corregida. La cita documental que aduce como prueba (H. FINKE, *Acta Aragonensia*, I, p. 590, -doc. 378-) es errónea, puesto que el documento para nada se refiere a Guido Cattaneo.

[28] ACA, Real Cancillería, Cartas reales de Jaime II, 9976 r. Publ. por A. ARRIBAS, *La conquista* cit., Apéndice documental, XVI.

[29] El acuerdo debe preceder, naturalmente, a los poderes, no utilizados, concedidos a Oulomar y a Vilanova en esta fecha.

[30] ACA, Real Cancillería, Cartas reales de Jaime II sin fecha 323 (actual caja 112). Cit. por FINKE, *Acta Aragonensia* cit., p. 639. Cf. et ARRIBAS, *La conquista* cit., p. 135.

[31] Cf. las atinadas observaciones de P. GAVIANO, *Sul repporto giuridico-ploitico tra Giudicato d'Arborea e Regno di Sardegna e Corsica*, en «Giudicato d'Arborea e Marchesato di Oristano» cit., II, pp. 629-635.

[32] ACA, Real Cancillería, Cartas reales de Jaime II, 10589. Cit. ARRIBAS, *La conquista*, p 127.

solemnes embajadores para tratar con el enviado pisano a fin de que no propalen los pisanos la falsa noticia de que Jaime II sigue en tratos con Pisa, sino, simplemente, *unum notarium discretum vel alium literatum hominem*, porque, además, ni el embajador pisano es persona *solemnis nec alias auctoritate magna*; segundo, que no por estas negociaciones deje de organizar la expedición militar porque los pisanos no pretenden otra cosa que ganar tiempo y siguen armándose. Y recoge los contingentes que están preparando que, por desgracia, no pueden concretarse por el deterioro del original.

El 26 de febrero de 1323 Jaime II considera ya listo el acuerdo. Jaime II comunica a Vidal de Vilanova haber recibido su carta y otra del cardenal Orsini con el borrador del acuerdo, manifiesta su conformidad y anuncia el envío de Guillem Oulomar con poderes formales para actuar en su nombre (DOCUMENTOS, X). Y, en efecto, con la misma fecha otorga poderes a Guillem Oulomar y a Vidal de Vilanova para infeudar a Hugo su judicado[33]. Del envío se hace eco Vidal de Vilanova en carta al rey de fecha de circa 5 de marzo[34], en la cual, y ello explica el que no se hiciera uso de tales poderes, le comenta que, si bien es cierto que Oulomar es persona versada *en el vostre usatge*, no *m'és vigarés que en aqueyll feyt vostre usatge en res hi dega haver loch, que·ls feus d'aquelles partides que vos sabets són en molt major subjecció e avantages a senyor que no són los nostres*. Y sigue: *Com en Guillem Oulomar serà ací, el e yo nos en rahonarem*. Le otorga, asimismo, poderes para recibir en su nombre los primeros 40.000 florines, y fijar la forma de percibir el resto[35].

Cuando ya parecía todo cerrado, se abre una ligera brecha. El borrador del acuerdo fue remitido, naturalmente, también a Hugo. En la corte oristanesa fue estudiado y respondió el juez con una contrapropuesta cuyo texto, enviado a Jaime II y a Cattaneo, no conocemos in extenso. Sólo su extracto en la carta que la acompañaba a Cattaneo, de 9 de abril (DOCUMENTOS, XI).

En la carta le comunica haber recibido el borrador del acuerdo el 17 de marzo. Después de unas frases laudatorias a la labor de Cattaneo (citando,

---

[33] ACA, Real Cancillería, reg. 338, ff. 125v-126v. Cit. FINKE, *Acta Aragonensia*, vol. II, p. 590.

[34] *Acta Aragonensia*, III, doc. 198.

[35] ACA, Real Cancillería, reg. 338, f. 127v-128.

entre otras, el aforismo atribuido a Gregorio Magno "*probatio dileccionis est exhibicio operum*"), le informa de haber enviado un embajador al rey aragonés, temiendo no poder ponerse en contacto con él. El embajador al rey ha salido antes por haberse podido disponer de transporte (una nave que estaba en Bosa presta para partir), que el que le ha enviado, que ha tenido que esperar a disponer de él. Al aragonés le ha comunicado ciertas cosas que ahora le comunica a él para no perturbar sus negociaciones, y es una contrapropuesta de acuerdo. Qué contenía exactamente, no lo sabemos; disponemos sólo un resumen, un tanto confuso, que parece indicar que Hugo era reticente a la totalidad de las contraprestaciones que se habían hecho a Jaime: *quia postquam dicto domino regi universaliter et in totum nos et nostra obtulimus, non extimamus congruere dare partem, et forte idem dominus rex ex hoc leves et faciles reputaret*. ¿A qué se refiere exactamente? No hay otra pista que la reacción de Orsini ante esta contrapropuesta, y es que el juez debe cumplir lo acordado y, entre otras cosas, hacer entrega de los 80.000 florines acordados[36]. Tal vez Hugo vio demasiado alta su contribución a la expedición, contribución, que sea dicho en su honor, hizo. De todas maneras insiste Hugo que no pretende romper el acuerdo. Si hay que "contestar" a Vilanova, que él y Orsini encuentren una respuesta *honorabilis* a fin de que no se ofenda y rompa las negociaciones. Cattaneo debe negociar el tratado de los dos que le parezca más conveniente, y si al cardenal y a él les parece que hay que responder a Vilanova, *contentamur quod respondeatis eidem prout honori et statui regni nostri et nostro videbitis expedire, dummodo oblacio nostra facta dicto domino regi, et per eum responsio nobis facta, in statu solido perseveret*.

La carta aun no había llegado de Aviñón el 16 de abril, según comunica Guillem Oulomar a Bernat d'Aversó[37]. En ella, después de darle otras noticias, le comunica que *aliud negocium pro quo missus fueram, facit dominum Neapoleonem et archiepiscopum Arborensem et me stare in magna perplexitate*, pues de Marsella vino un enviado diciendo que se esperaba la coca de Guillem Fabre que debía venir de Cerdeña. Como Oulomar

[36] Ésta es también la opinión de A. ARRIBAS (op. cit., p. 138).

[37] ACA, Real Cancillería, Cartas reales de Jaime II, Apéndice general, 35. Publ. FINKE, *Acta Aragonensia*, II, pp. 797-800.

había decidido volver del rey, Orsini se ofreció para, si llegaba pronto tal mensajero, le envíaría un correo veloz para que se detuviera en el camino y que él mismo vendría a reunirse con él en San Andrés tras Ródano.

En la carta se informaba a Aversó de que Orsini había convocado a Cattaneo *cras, die domenica*, el 17 de abril. De lo que sucedió en tal audiencia, nos informa un carta de Oulomar al rey de 23 de abril[38]. Ha llegado, por fin, el enviado de Hugo, con el texto de la contraoferta que había ya enviado al rey. La carta fue leida en su presencia y en la del cardenal y de Cattaneo. El juez se muestra dispuesto a aceptar las condiciones, pero *segons manera, emperó, a mon semblant sofisticada e entrincada*. Sigue narrando cómo el cardenal hizo salir a Cattaneo y llamar al mensajero. Entre tanto comenta a Oulomar *quod verebar, accidit, e dix que la letra aquella és estada massa cuytada e que avia mes tot lo feyt a gran condició*, es decir, que había puesto en peligro el acuerdo, *de la qual cosa ell era fort despagat*. Vuelto Cattaneo a su presencia con el embajador, el cardenal manifiesta su descontento y tiene una respuesta un tanto airada para Hugo: *nos teniem lo jutge d'abans per pus savi que no fem ara, cor ell ha haud mal consell, que per la letra del rey d'Aragó, qui no és de neguna efficàcia ne emporta neguna obligació, ell ha lexat de cumplir lo tractament qui·s era feyt mijançant nos*, y que se ordene al juez cumplir lo estipulado: *que con lo jutge sàpia que·l infant d'Aragó serà pres de Sardenya, lo dit jutge li isca a carrera e·l reebe ab aquella honor que hom deu reebre senyor, e li faça homanatge per ço que ha e té en Sardenya, e li liure LXXX milia forins d'or, e complesca totes les altres coses en lo dit tractat empresses*. Cattaneo y el embajador se muestran de acuerdo con la respuesta. Cuando se quedan solos Oulomar y el cardenal, le comenta éste su desplacer por no poderse llevar ya los 40.000 florines que debía llevarle, según se deduce, el mensajero. El resto de la interesante misiva recoge las noticias que llegan de Cerdeña, entre ellas la del levantamiento anti pisano de Bosa y Oristano, en el cual murieron 300 pisanos en la primera y 700, en la segunda de las localidades.

Dos últimos ecos de su embajada se conservan en sendas cartas del día

---

[38] ACA, Real Cancillería, Cartas reales de Jaime II, Apéndice general, 25. Publ. FINKE, *Acta Aragonensia*, II, pp. 434-440.

23 de mayo. En la primera[39] escribe Ferrer de Abella, *"R"*[40] en nombre en clave, a Jaime II con extensas noticias sobre temas diversos, entre ellos la reacción papal ante la noticia del levantamiento antipisano ya comentado. Narra cómo el papa, al conocer el movimiento antipisano en Cerdeña, comentó en el consistorio, *verbis pregnantibus*, es decir, con gran irritación: *Amodo rex Aragonum habebir indubie votum suum in Sardinia!*. Llamado a su presencia, y en presencia también de Roberto de Anjou, le preguntó, fingiendo no saber nada, si por la rebelión del juez de Arborea podría el rey de Aragón vencere en Cerdeña. Respondió Cattaneo, con un cierto orgullo por Jaime II: *Pater sancte, sine rebellione huiusmodi rex Aragonum habuisset obtatum de Sardinia considerato magnifico apparatu quam fecit. Tamen, propter dictam rebellionem nullum dubium est quod de plano totum habebit*. Pregunta el papa, también, si considera que es intención de Jaime II llevar la guerra más allá de Cerdeña, a lo que Cattaneo responde que no, *ita quod in omnibus que regio honore respiciunt, idem archiepiscopus se libenter exercet*. Y sigue: "Le parece al amigo (Napoleone Orsini) que seria una *curialitas*, una cortesia, escribirle para que pudiera saber que su comportamiento es de su aprobación.

Por fin, con la misma fecha, Napoleone Orsini escribía a Jaime II comunicándole haber ordenado al juez cumplir todos sus compromisos[41].

Tal vez, a la vista de todo lo anterior, deba ser redimensionada la intervención de Guido Cattaneo. De la lectura serena de los documentos, singularmente del doc. XIII se deduce que el verdadero autor de la concreción del acuerdo fue Napoleone Orsini. Cattaneo no hace otra cosa que obedecer sus decisiones, soportando, incluso, cierta intemperancia del cardenal. En último análisis lo que propició la expedición fue el decidido propósito de Jaime II de, por fin, *enantar* la operación por si mismo sin esperar ayudas y colaboraciones externas. Porque, como contestó Simó de Bell·lloc al papa, según narración de Vidal de Vilanova, en documento sin fecha, de inicios de 1322, dos son las razones por las cuales el rey de Aragón se lanza a la conquista de Cerdeña:

---

[39] ACA, Real Cancillería, Cartas reales de Jaime II, 4234. Publ. frag. FINKE, *Acta Aragonensia*, II, pp. 591.594.

[40] Según lo identifica FINKE, *ibid*.

[41] ACA, Real Cancillería, Cartas reales de Jaime II, 4223. Publ. frag. FINKE, *Acta Aragonensia*, II, p. 594.

La prima és que Deus li ha donat un fill qui deu regnar aprés d'ell, qui ha bona persona e és molt d'alt cor e gra e hom fet. Lo qual, veent la minva que la corona d'Aragó prenia en entitolar-se tant de temps ha dell dit regne, e que aquell no tengués ne possehís, instà molt a monsenyor son pare que de tot en tot ell enantàs en aquells affers. E si volia perdonar a sa edat e a son trebayl, que soffiers e li plagués que ell presés los fets e feés per ell la dita adquisició, que era e és en edat e d'estament de sofferre tot trebayl. De la qual cosa monsenyor, sintent la vostra volentat, lo desvià per belles maneres tant com poch. E finalment viu e conech en ell que, si ell de tot en tot açó li denegava, que ell se porie enplicar en alcuns affers qui no·n valrien tant com aquests.

La segona rahó és per la gran clamor de totes les gents de sos regnes e de ses terras, que, açó entene e sàpia la vostra santitat, que axí prelats com ricshòmens com cavallers com ciutadans e poble, tots cridaven e parlaven d'açó, lonch de temps ha, contra monsenyor, dien: Com se podia fer que, pues la santa Egleya li havia feta tan honrada donació, e ells eren aparellats de metre-hi les persones e ço de lur, per què lexava monsenyor aquest fet que no y enantava, maiorment pus Deus li havia donat tal fill e hereu qui n podia be excusar ell e acabar lo fet a gran honor de creximent de la corona d'Aragó[42].

A cuyas palabras, hay muy poco que añadir.

[42] FINKE, *Acta Aragonensia*, III, doc. 194; ACA, Real Cancillería, reg. 338, ff. 116r-117v.

Documentos

I

s.f. (1321?)

Instrucciones para una embajada ante el juez de Arborea

Papel. 165 x 480
ACA. Canc. Cartas reales de Jaime II s.f. 605

Aquests són los capítols que el missatgé deu dir a jutge d'Arborea de part del rey d'Aragó.

Primerament lo deu saludar de part del dit rey

Item present-li la letra de creença que el dit rey li tramet

Item recompte-li largament en qual manera en Bernat de Sarrià quan fou tornat al senyor rey de la armada en que era anat, dix al dit rey com s'era vist ab lo jutge, e que s'era avengut ab ell de part del dit rey en aquesta manera: que ell, confermant al dit jutge ço que antigament era del jutge, lo regonexeria per rey e per senyor del regne de Cerdenya e de Còrsega, e seria ab ses gents e ab sos valedors ab lo dit rey d'Aragó, e li valria e li ajudaria a conquerir tot lo romanent de Cerdenya e de Còrsega, e que d'açò li havia fet homenatge. E el senyor rey d'Aragó, entés açò, respós al dit en Bernat que pus ell ho havia fet, que li plahia, e que.n era pagat. E així que li fa saber que ell és aparellat d'atendre e de complir a ell ço que el dit en Bernat de Sarrià per part sua li promés. E per ço, car lo dit rey d'Aragó enten d'enantar en aquell fet, prega e requer al dit jutge que ell orden e faça en guisa e en manera que quant que el dit rey d'Aragó lo.y fassa saber, que ell que.n sia apercebut en guisa que puga atendre e complir al dit rey d'Aragó ço que promés ha. E el dit rey és aparellat de complir a ell tot ço que el dit en Bernat li promés per part sua.

Item aprés d'aquestes coses, recompte al dit jutge la antiga amistat e el deure del parentesch que és estat e és entre la casa del rey d'Aragó e del dit jutge. E sobre açò venga al feyt del parentesch en aquella mellor manera que puga.

II

s.f. (1321-1322)

Plan para la conquista de Cerdeña y acuerdo con Hugo II, presentado por Guillermo "de Montegranata", obispo de Santa Giusta (1318-1330). Sigue una propuesta de guerra de corso del luqués Puccianello Daçi[43].

---

[43] *Memoriale datum nobis, domino Simoni, per Puccianellum Daçi, de Lucha, et mercatorem in Romana curia.*

In primis, quod si dominus rex vult dampnificare pisanos, quod hoc potest facere sine sua lesione, dampna vel pericula, et consequi ex hoc multam utilitatem. Quia galee pisanorum omni mense vadunt et veniunt de Pisis Niçam et Mansiliam et per alias partes cincumstantes, vel saltim in duos menses semel, et tunc portant mercatancias que valent

Copia de la cancillería aragonesa. Papel. 210 x 315
ACA. Canc. "Papeles por incorporar", caja 27

Pro acquisicione regnorum Sardinie et Corsice esset expediens et valde utile domino regi Aragonie, quod primo transmitteret in Sardiniam occulte et caute ad dominum Hugonem, vicecomitem de Basso et Dei gracia iudici Arboree, iste est titulus ipsius, ambaxiatores seu ambaxiatorem ut dictus iudex vellet totam terram suam libere recognoscere a domino rege et fidelitatem prestare. Et quod teneretur dicto domino regi facere certa servicia tempore quo indigeret, et precipue durante acquisicione Sardinie, quod prestaret adiutorium, auxilium et iuvamen tam hominun, equituum tam victualium. Et quod in primo adventu domini regis vel suorum teneretur eum recipere in portibus suis vel suos iuxta mandatum regium, et quod terra sua et castra essent sibi salva et secura ab omni homine, et quod dominus rex teneretur, si necesse esset, ipsum iudicem adiuvare contra suos hostes pro deffesione terrarum suarum et castrorum.

Item habita fidelitate dicti iudicis in instrumentis publicis et bullis suis ac eciam regiis bullis pro assecuracione dicti iudicis et terrarum suarum et firmitatem, dictus dominus rex cum adiutorio et favore dicti iudicis faciliter acquireret totam terram et Castrum Kalaritanum et Villam Ecclesie et argentariam.

Item ipsis terris acquisitis, de facili acquiriretur Sacerum, ubi est maior villa Sardinie, melior, epulentior et melius edificata, et tota terra Loqutorii, que est pars una pisanorum et alia illorum de Auria januensium exteriorum, et Sacerum tenet comune januensium, Alguerium tenent illi de Auria, et est ibi bonus portus.

Item Terramnovam, ubi est villa et bonus portus, tenent pisani et totam illam contratam, et de facili acquiretur et occupabitur. Quasi omnes prelati Sardinie appetunt dominium domini regis, et populum minutum. Et si dictus dominus rex proponit mittere, ut dictum est, bonum esset ut ex parte sua scribiretur litteram credencie universis prelatis Sardinie, et si esset necesse, ostendatur, si autem, nequaquam.

Item quod scribantur littere credencie domino Brancha de Auria et Barnabo, eius filio, dominis de Alguerio, Castri Januensi, quod credant illa que dicent eis ex parte domini regis ambaxiator suus et secrete teneant. Item quod dominus rex habeat appellaciones super iudicem ab appelantibus de ipso ad dominum regem, et omnium aliorum baronum de Sardinia.

Item, quod dictus dominus rex et gentes sue que mittentur vel que ibunt in Sardiniam cum litteris regiis, sint in partibus dicti iudicis et terris liberi honerando et exhonerando,

---

centum milia florenorum, et licet omnes mercatores non sunt dictorum pisanorum, tamen ipsi pisani eas supra se securant, ita quod totum dampnum que ex hoc sequeretur esset pisanorum, que galee non sunt ultra quatuor ad plus, ad quas capiendas quinque vel VI ad plus suficerent quod ipsius domini regis vel vestro examini relinquatur.

Item, quod dictus Puccianellus intendit pro quarta parte soldum sive stipendium dare pro una galea, et si ultra poneret pro rata haberet hoc videlicet modo, quod dando pro quarta parte habeat medietatem eorum que habebunttur in una galea que capietur dictorum pisanorum. Et hanc [85 mm] expensarum que opportebit, eum subire in explorando de adventu dictarum galearum et ipsarum valore, et propter ipsius persone laborem.

Item, quod si dictus dominus rex velet aquirere mutuo X milia florenorum, quod dictus Puccianellus faciet sibi mutuari, prestando securitatem, per episcopos et prelatos et meritum dictorum denariorum secundum morem Romane curie.

Item, quod quidquid vel dominus rex vel vos ad predicta intenditis, quod eidem Puccianello rescribatis Avinioni per vestras litteras apud banquerios.

emendo et vendendo et exportando seu transfferendo et quocumque alio modo consueto sint exempti ab omni honere.

Item quod dictus iudex faciat domino regi Aragonum et quocienscumque indigerit infra Sardiniam vel mandaverit, CC equites in armis ad propriis expensis per quatuor menses anni, et si ultra dominus rex indigerit, solvat genti iudicis sicut et ceteris stipendiariis.

Item quod in festo Pentecosten pro iocalibus det dictus iudex domino regi vel mandato suo duos palafredos ducentorum florenorum cum frenis deauratis et cooperturis de scarleto rubeo.

Item quod fiant littere regie sub instrumento publico et bulla sua suis ambaxiatoribus, et habeat omnem potestatem confirmandi et ratificandi et assecurandi terras et castra dicti iudicis et illorum de Auria et aliorum qui vellent se reddere gratis dominio domini regis Aragonie sub certis pactis et condicionibus, et quod possint articulos diminuere et augmentari prout videbitur eis expedire in partibus illis pro honore regio et utilitate.

Item frater Guillemus de Montegranato propinqus terre Montispesulani, nunc episcopus Sancte Iuste in Arborea, que est in Sardinia, ista scripsit pro honore et utilitate domini regis Aragonum, qui paratus est ire et laborare fideliter iuxta posse pro dicto domino rege prout mandavit, dumtamen obtineatur licencia a domino papa eundi et redeundi, procurandi et standi.

III

1321 agosto 13. Gerona

Carta credencial a favor de Mariano de Amiratu ante Hugo.

ACA. Canc., reg. 341, f. 66v

Jacobus etc., egregio viro Ugoni de Serra, iudici Arboree, salutem et omne bonum. Cum Marianus de Amiratu, Legum examinacione probatus, dilectus fidelis et familaris noster ad partes regni nostri Sardinie et Corsice de voluntate et mandato nostro se transferat, habeatque coram vobis et multis aliis personaliter comparere, nos, considerantes vestram bonam et probabilem voluntatem quam ad coronam nostre celsitudinis longis temporibus perduxistis, et nunc ex eo quo fuistis ad iudicatus dignitatem assumptus, quod cum audivimus nostris noveritis placidum affectibus pervenisse, credimus constancius vos habere, propterea nobilitatem, dileccionem et fidelitatem vestram ortamur et affectuose rogamus quatenus dictum Marianum de Amiratu, nostri amoris intuitu, velitis graciose recipere, ab hostium deffensare periculis, et eum habere propensius comendatum. Scientes quod quicquid sibi per vos fuerit honoris collatum, maiestatis nostre affectibus admodum complacebit. Datum Gerunde idus auguisti anno Domini Mº CCCº XXº primo.

Franciscus de Bastida mandato regio.

Siguen en el mismo folio dos cartas dirigidas, una a los habitantes del reino de Cerdeña y Córcega, de la misma fecha, y otra a Branca Doria, del 15 del mismo mes. Sigue al pie una anotación posterior: Postea in Dertusa XIIIIº kalendas decembris anni predicti, restitutis predictis tribus litteris pro parte dicti Mariani, fuerunt facte alie consimiles [...].

IV

1322 enero 11. Oristano

Carta de Malgaulí, vizconde de Bas y conde de Empúries, alias de Hugo II, a Jaime II, dada en Mesina, alias de Oristano.

Papel. 230 x 300. Carta cerrada. Al dorso, huellas de sello de cera roja, circular, de 30 mm.
ACA. Canc., Cartas Reales de Jaime II, 6887

Excellenti et magnifico principi domino Jacobo, Dei gratia Aragonie, Valencie, Sardinee ac Corsice regi illustri comitique Barchinone, necnon Sancte Romane Ecclesie vexillario, amirato et capitano generali, Malgaulí, vicecomes de Bas et Empuriarum comes, semper ad sua beneplacita preparatum. Dignitatis augmentum quam sum, divina disponente clemencia, consecutus sincere devocionis affectum quem in minoribus positus gessi ad vestram regiam maiestatem non minuit sed crescentibus at augmentatis honoribus, crevit in me pura devotio quam domus mea de Bas ad excelentem domum vestram Aragonum habuit puritatis affectum. Eapropter, receptis nuper cum ea reverencia et honore quo decuit, et plenis intellectis vestre maiestatis apicibus per nuncium vestrum huius terre incolam mihi directis Mº CCCº XXº primo, multum mihi cedit ad gaudium et satis mee devotionis sinceritas iocundatur cum viderem maiestatem regium mecum quamvis longe posito continuare affectum inter magnificam domum vestram et meam hactenus fideliter generatum. De quo maiestati regie devotis animis regracior et inclino. Ceterum quia dicte vestre littere continebant quod prefatum vestrum nuncium mihi ex parte vestra aliqua relaturum audire et recipere procurarem, eum utique benigno recepissem affectu et devote audivissem ea que mihi ex parte vestra exponere voluisset, nisi quia de domino fratre illustri regi Scicilie, cui idem nuncius est suspectus aliqualiter dubitassem. Et cum idem nuncius ad me sine predicti domini regis suspicione venire non poterat, eidem nuncio responderi feci quod ad me hoc tempore non veniret, sed si aliqua velit mihi vestra excellentia referare, ad me alium vestrum fidelem nuncium non suspectum predicto domino fratri vestro et qui sit de lingua vestra, de intentione vestra plenarie informatum mittatis ut, auditis et intellectis qui mihi excellencia vestra per eum referanda providerit, possim maiestati vestre ordine debito respondere. Plura quidem maiestati vestre aperius descripxissem nisi quia, ut predixi, de prefato domino fratre vestro in hoc negocio dubito qui de me, si hoc vel leniter senserit, suspicari posset et contra me forsitam comoveri. Et propter huiusmodi suspicionem et comotionem vitandam, has presentes meas litteras, sigillatas non solito meo sigillo sed alio, vestre regie maiestati transmitto, cuiquidem sigillo et latori presencium, fidem plenariam dignemini adhibere. De hoc autem maiestatem vestram specialiter deprecor quatenus has litteras vel earum intentionem cuiquam ytalico vel huius terre incole et predicto vestro nuncio qui suspectus asseritur, non pandatis.

Datum Messane, XIº mensis januarii anno ab incarnatione Domini Mº CCCº XXII, indictione Vta.

Al dorso: Excellenti et magnifico principi domino Jacobo, Deu gratia Aragonum, Valencie, Sardinee et Corsice regi illustri, comitique Barchinone, ac Sancte Romane Ecclesie vexillario, amirato et capitano generali.

V

s.a. (1322) febrero 4. Collioure

Carta del mercader barcelonés Pere de Puigdoleig a Jaime II aclarando el sentido críptico de algunas palabras incluídas en una carta del juez de Arborea, y comunicándole que éste está dispuesto a colaborar en la ocupación de Cerdeña.

Original. Papel. 230 x 295. Carta abierta; al dorso, sello de cera de color rojo, circular, de 20 mm.

ACA, Canc., Cartas Reales de Jaime II extra-series, 916.

A la reyal magestat del molt alt seyor rey d'Aragó sia significat com en la letra que us és prentada ve de part del gutge d'Arborea que·s facta barno? Malgaullí, vescomte de Bas, la yla de Sicília, vol dir es cap de Sent March qui és en Serdeya, lo rey Frederich vol dir lo cumó de Pissa; lo meso qui és en sospita vol dir a miser lo rey Frederich so vol dir miser Magairgan, item vol dir Masina, Oristany. Item sia manifest a vos com lo pare e lo frare de miser Marga, gutge, sia pres en Castel de Càler e menat en Pisa per donar-los mort; lo demunt dit gutge prega alta magestat que negun sacret no sia de nos a miser Margan per raó del damunt dit fet.

Con sia cosa que la letra que vos trametet al gutge de crensa li sia cuydanda ésser dan(?) manifesta a vos lo seyor gutge que tot cuant el te ne poseex és aparalat a la vostra magestat, axí con lo comtat de Cataluya, salvant a el sa onor, e si vos, seyor, plaurà escriure ne manar res al gutge, escrivits-li Malgaulí e axí com los mals se contén desus que el és aparalat de metra si es o que a axalsar lo vostre nom e la vostra corona.

E tota via, fós donada la letra o misatge qué li trametesets a miser Felipo Mamelli, canonico d'Arborea, que a est és lo seu sacret.

Pere de Pugdoleigt, de Barselona, manifesta asó al·la reyal magestà.

Sia mercè vostra que I letra de manament al oficials de Roseló que yo pusche vendre o trametra lo gra en les parts de Narbona, que si asò no fos, agrà descaregà en la ribera de Gènova o de Proensa, reguardant dany son vengut a Cotliure. Deus vos do onor per mar e per tera.

Dada a Cotliure digous IIII de fabrer. Si plau a la vostra magestat que us vega, deyts-ho al hondrat en Pere Calvet, el escriurà-m'en.

A la reyal magestat del molt alt senyor rey d'Aragó.

VI

1322 marzo 5. Tortosa

Carta de Jaime II a Malgaulí, vizconde Bas y conde de Empúries, alias de Hugo II de Arborea

ACA, Canc., reg. 338, ff. 83v-84r

Jacobus, Dei gracia rex Aragonum etc., egregio viro Malgaulino, vicecomiti de Bas et Empuriarum comiti, salutem et omne bonum. Litteras vestras per exhibitorem nostrarum presencium litterarm quem ad vos providimus remittendum, sciat nos his diebus vestra

nobilitas gratis et placidis affectibus recepisse, et tam eorum continenciam seriei prospectam quam ferentis relatum audivisse et inteligisse plenario intellectu. Et quia ex scriptis manifestam speximus(?) fidei puritatem ac intime et antiquitate devocionis affectum que ad nos habere noscimini advenerunt(?) hec votis nostris placida plurimum atque grata, inde vobis, gracias refferentes, vos de perseverancia et constancia deprecamur nobilitati vestra presentibus intimamus quod nos honorem et statum vestrum nedum conservare proponimus set dignis congruo tempore graciarum promocionibus augmentare. Predicto autem latori presencium super hiis et quibusdam aliis que sibi comisimus poterit vestra nobilitas fidem credulam certitudinaliter adhibere. Datum Dertuse sub sigillo nostro secreto III° nonas marcii anno Domini M° CCC° XX° primo.

Bernardus de Aversone mandato domini regis, qui audivit eam.

VII

S.a (1322) marzo 31. Barcelona

Carta de Mariano de Amiratu a Jaime II refiriéndole las peripecias vividas en su embajada a Cerdeña.

Original. papel, 205 x 300. Carta cerrada; al dorso, restos de sello de cera verde, de forma cuatrilobulada, de 35 x 35 mm.

ACA, Canc., Cartas reales de Jaime II, 4212.

Publ. parcial, FINKE, *Acta Aragonensia*, III, doc. 193.

Gloriossissimo et excelso domino, domino Jacobo, Dei gratia felicissimo regi Aragonum, Valentie, Sardinie, Sardinie, Sardinie ad confusionem et dedecus pisanorum, et Corsice, comitique Barcilone atque Sancte Romene Ecclesie vexillario, amiratui et capitaneo generali, domini suo metuendo, diligendo, honorando in cunctis per omnia et in omnibus fideliter et adtente, Marianus de Amiratu, Legum examinatione probatus, indignus familiaris fidelis, ex toto corde subditus voluntate sincera, se ipsum et terre osculum ante pedes. Magestati vestre tenore presentium notum fiat me de partibus venisse Sardinie ad quas, ante quam personaliter me transferem, caliditate duplicem pisanorum mortiferam persecutionem sustinui. Nam postquam de persecutionibus Aquarum Mortuarum evasi, ubi ipsi non modicum laboraverunt perdere vitam meam, ut oretenus suo tempore vobis dicam, in Romane curie partibus, ubi quemdam nostrum famulum, quem cum duabus vestris litteris et meis aliquibus ad partes Sardinie certificari cupiens de securo accesu premisseram, saliciter spectabam, sindicus pisanorum gladium prodictionis et caliditatis, more solito pisanorum, contra me preparans, corruptione et promissionibus largis mariscalli familiam corrumpens, pestifferus missus est me perdere, nisi Divina potestate succurrisset. Tunc in habitu peregrini, cum uno tamen socio sardicas nationes intravi gestu, sermone et habitu diebus seu dietis singulis variando. Nam uno die ibam pedes vestibus peregrini fingens me neminem intelligi nisi litteraliter loquentem; secunda dieta, in forma scutiferi eques ibam vestibus bipartitis fingens me scutiferum e[piscopi] Sancte Juste, et aliis petentibus dicebam me esse episcopi Castrensis familiarem, et sic variabam me per tempus et loca; tertia vero die ibam in habitu unius sardi rustici, et nocte qualibet ungebam faciem meam suco rute silvestris, ad positionem cuius et sentiebam doloris ardorem et incognitus apparebam. Per tales itaque circuitus laboresque [*5 mm.*] contentis periculis et minis orribilibus hostium non turbatus, licet aliquando territus circuivi terram [*15 mm.*] visitando, et ordinavi que

reputabitis kara et hostes dirigent ad dolorem, licet ipsi dolorem intulerunt. Dum per prodicionem accedentes exercitu noctis tempore, patrem meum, fratrem, hunicum meum legiptimum filium annorum trium ceperunt et cum obprobio condempnatos ad capitis mutilacionem eos Pisas vinctos catenis [*15 mm.*] transmittebant. Dominus tamen, meus et Salvator omnium Ihesus Christus, inmesa tempestate ventorum et maris, lignum trastulit ad partes Sicilie, et ibi miraculose, revelantre Domino, serenissimus dominus Fredericus eos de manibus hostium liberavit, et securos tenet et tenuit generose. Mi rex et domine, cuncta clementie vestre describere longum esset, et forsitan potestati vestre tedium generarem; reservo itaque [*10 cm*] oretenus refferenda. Unum tamen dico: quod si credideritis servo vestro leviter, eritis rex vestrorum et conculcabitis capita perverssorum et vestrorum hostium sine fide. Fessus, disposui aliquantulum requiescere, et postea dominationem vestram, cunctis postpositis, humilitate debita visitare. Recomando me clementie vestre quam Deus dignetur per lomgissima tempora vestro arbitrio terminanda in sospitate corporis, sublimatione honores et hostium superatione servare. Amen.

Data Barcilone, ultimo marcii.

Al dorso: Gloriosissimo et excelso domino domino Jacobo, Dei gratia regi Aragonum, domino suo.

Mariani de [Amira]tu.

VIII

s.a. (1322) diciembre 22

Instrucciones de Hugo II de Arborea a Guido Cattaneo, para el caso en que los pisanos obtuvieran del papa la revocación de la investidura del reino de Cerdeña y Córcega a Jaime II.

Copia coetánea. Papel. 320 x 228
ACA. Canc., Cartas reales de Jaime II, 9976 r.
Public. frag., ARRIBAS, *La conquista*, Apéndice documental, XVI.

Tenor littere misse per iudicem Arboree archiepiscopo Arboree in primis ex qua fuit tractatus habitus inter dominum archiepiscopum et Vitalem de Villanova mediante domino cardinali.

Venerabili in Christo patri domino Guidoni, Dei gratia Tyrensi et Arborensi archiepiscopo, Ugo, vicecomes de Basso, Dei gratia iudex Arboree, salutem et dilecciones sinceram. Propter fiduciam quam ab olim et continuatis temporibus de vestra paternitate concepimus, vos in nostris negociis cum filiali securitate requirimus, et ea vobis quantumcumque ardua et secreta cum expedire credimus, apperimus et sane pro certo didiscimus quod Pisani ad dominum nostrum Summum Potificem ambaxiatores suos misuri sunt, et secundum quod a persona fidedigna percepimus, ambaxiata eorum, inter alia, continet quod debent procurare, si possunt, quod concesio Sardinie facta domino regi Aragonum revocetur, et quod eis postea per eundem Summum Pontificem in feudum concedatur. Quod licet nobis hoc valde difficile videatur et nulla racione factibili, nihilominus tamen, quia non est imposibile, et propter favorem quem ipsi Pisani in curia sperant habere posset contingere, disposuimus vestre paternitati, de qua plene confidemus, nostre intencionis propositum apparire. Et

desiderantes in obediencia Romane Ecclesie honorifice vivere et in ea perpetuo permanere, si dominus noster Summus Pontifex ad peticionem Pisanorum comunis intenderet ad revocacionem concessionis predicte, vel quod ipsi Pisani procurare possent quod eis a dicto domino rege prefata insula concederetur in feudum, vellemus libenter procurare pro nobis utilia, si possemus et iudicatum nostrum Arboree et terram aliam quam in insula Sardinie tenemus, a Sancta Romana Ecclesia vel a predicto domino rege vellemus in feudum recognoscere, et ab ea vel ab eo dictum iudicatum et terram recipere et tenere pro illo censu annis singulis persolvendo quod eidem domino Summo Pontifice aut dicto domino regi conveniens videbitur. Quare paternitatem vestram omni qua possumus precum instancia deprecamur quatenus, si contingeret quod idem dominus Summus Pontifex ad revocacionem aut prefatus dominus rex ad concessionem predictam intenderet quoquo modo, pro nobis quantum poteritis cum prefato Summo Pontifice aut rege et amicis aliis procuretis quod predictus iudicatus et terra nostra nobis, ut prediximus, perpetuo concedatur. Obligantes nos quantum vobis placuerit et volueritis ut dictum negocium desideratum sorciatur effectum, quia in hoc, ut nostrum desiderium compleatur, si peccunia nostra non sufficeret, terram nostram et personam volumus obligare. Ut autem predictum negocium paternitatem vestram non lateat quantum poteritis sollicite perquiratis. Et si dictum negocium factibile invenire poteritis et predictum nostrum propositum posse promoveri senseritis, nobis quantocius rescribatis ut vobis et peccuniam et eciam procuratorium sufficiens ad obligandum nos mittere studeamus. Pro responsione autem super dicta materia habenda celerius, providimus mittere et mittimus discretum virum Muntonarium de Orro, familiarem nostrum, de nostra intencione plenarie informatum ad vestre paternitatis presenciam. Quare placeat super hiis que vobis ex parte nostra retulerit in predictis fidem indubiam adhibere, et eum recomendatum habere nostri gracia et amore.

Datum in terra nostra Arestani, die XX° II° decembris VIe indiccionis

IX

s.f. (1322 diciembre 22 /1323 febrero 23)

Borrador del tratado acordado entre Vidal de Vilanova y Guido Cattaneo

Copia coetánea. Papel. 460 x 230.
ACA. Canc., Cartas reales de Jaime II, s.f. 323 (actual caja 112)
Cit. FINKE, *Acta Aragonensia*, II, pág. 639. Cit. ARRIBAS, *La Conquista*, pág. 135

Mediante venerabili patre et domino domino Neapoleone, Sancti Adriani diacono cardinali, tractatus habitus est inter dominum Vitalem de Villanova, militem, nomine serenissimi principis domini Jacobi, Dei gratia regis Aragonum illustris, et heredum suorum, et fratrem Guidonem, Arborensem archiepiscopum pro parte nobilis viri domini Hugonis, vicecomitis de Basso, iudicis Arboree et heredum suorum, prout inferius per ordinem continetur.

In primis, videlicet, quod supradictus dominus rex Aragonum, suo et heredum nomine, concedet, conferet et donabit perpetuo et irrevocabiliter in feudum nobile ipsi domino Hugoni, iudici Arboree, et heredibus suis utriusque sexus de suo corpore legitime descendentibus, sine diminucione aliqua, totum iudicatum Arboree et omnes terras quas tenet dictus iudex Arboree presencialiter, cum civitatibus, castris et villis, iuribus et pertinenciis suis omnibus, cum nemoribus, saltibus, aquis aquarumque decursibus, portibus, libertatibus et immunitatibus eorum, ab ipso domino rege Aragonum et suis heredibus tenedum et tenenda

immediate et in capite, sub annuo servitio seu censu trium scilicet milium florenorum auri de Florentia boni auri et iusti ponderis solvendorum annis singulis in festo Apostolorum Petri et Pauli ipsi domino regi vel eius vices gerenti in Sardinia presenti et recipienti.

Item prestabit idem iudex Arboree et heredes sui pro dictis iudicatu et terris eidem domino regi Aragonum et heredibus suis per se vel per procuratorem seu procuratores ydoneos more baronum nobilium homagium et sacramentum fidelitatis.

Item idem iudex Arboree pro se et suis ac omnibus supradictis, dabit eidem domino regi Aragonum vel suis procuratoribus ad hoc specialiter constitutis octoginta milia florenorum de Florentia eisdem modo et forma qui inferius continetur, videlicet quadraginta milia florenorum ante quam dictus dominus rex Aragonum vel eius filius de regno Aragonie et partibus Cathalonie recesserint in Sardiniam ituri; alia vero quadraginta milia florenorum auri, solvenda in Sardinia eidem domino regi vel eius vices gerenti in Sardinia presenti et recipienti in duobus terminis competentibus declarandis et assignandis per eundem venerabilem patrem et dominum dominum Neapoleonem cardinalem predictum cum consensu et voluntate procuratorum utriusque partis.

Item quod de omnibus et singulis supradictis, de consilio peritorum fiant littere, privilegia et alia instrumenta neccesaria ad cautelam utriusque partis, cum omni iuris sollempnitate et securitate ac firmitate debitis et consuetis.

Al dorso, de otra mano: Istud est originale capitulorum confectorum inter honorabilem Vitalem de Villanova et venerabilem archiepiscopum Arborensem.

de otra mano: Super facto Sardinie

X

1323 febrero 23. Barcelona

Carta del rey Jaime II a Vidal de Vilanova, acusando recibo del envío de los capítulos del acuerdo con Cattaneo, y anunciándole el envío de Guillem Oulomar con poderes para actuar en su nombre.

ACA. Canc., reg. 338, fol. 125r.

En Jacme per la gràcia de Déu rey d'Aragó, etc,. al amat conseller nostre en Vidal de Vilanova, salut e dilecció. Fem-vos saber que vuy, dimecres, a hora de tèrcia, a XXIII dies del present mes de febrer, reebem Iª letra vostra e Iª altra del cardenal Napolió, e capítols tractats e ordonats migançant lo dit cardenal entre vos e l'archabisbe que sabets. E ohides per nós secretament les tenors de les letres e capítols dessús dits, los quals feem liger per lo feel nostre en Bernat d'Averçò a qui vos ho tramesés, haguem gran plaer de les coses que.ns significàs Nós i l'infant n'Anfós, fill nostre, qui era present e era vengut a Nós lo vespre davant, e loam molt la bona manera e discreta que en açò havets tenguda. E encontinent acordam ab lo dit infant de trametre a vos l'amat e feel conseller nostre en Guillem Oulomar per lo qual trametem procuratori bastant qui és fet a vos e a ell o a la I per molts cases qui.s podrien esdevenir. E moch-nos de trametre senyaladament lo dit en Guillem Oulomar per ço com és hom en qui podem fiar tot secret e sap de dret e del usatge nostre e porà esser bó a endreçar en lo dictat de les cartes, que en aytals fets sabets que I punt leva molt, lo qual en Guillem Oulomar partirà de nós d'açí a III o IIII dies al pus luny, per què es mester que.l esperets aquí e per ell vos respondrem cumplidament a les altres coses

que.ns havets fetes sobre la dita letra vostra. E aquesta resposta vos remetem per Nós e per l'infant a qui vos ne tramesés letra e semblants capítols. Dada en Barchinona dimecres damunt dit a XXIII dies del mes de febrer en l'any de nostre senyor de M CCC XXII.

Bernardus de Aversone, mandato regis cui fuit lecta, et expedita ut pro curia

Sigue carta al cardenal Napoleone Orsini sobre lo mismo.

XI

S.a. (1323) abril 9

Instrucciones de Hugo a Cattaneo sobre el tratado acordado con Vidal de Vilanova.

Copia coetánea. Papel. 320 x 228 .
ACA. Canc., Cartas reales de Jaime II, 9976v.

Tenor littere responsive ultimo et noviter misse per iudicem Arboree archiepiscopo ad tractatum predictum sibi per dictum archiepiscopum nunciatum

Venerabili in Christo domino fratri Guidoni, Dei gracia Tyrensi et Arborensi archiepiscopo, Ugo, vicecomes etc. Quia ut dicit Gregorius probatio dileccionis est exhibitio operis, satis vestre dileccionis affectum erga nos operum experimento sencimus ex hiis que in nostris negociis gessistis et geritis studiose. Receptis itaque die iovis, XVII[o] [mensis] marcii, et cum diligencia intellectis vestre serenitatis litteris nobis per Muntonarium, familiarem nostrum directis, evidenter perpendimus in negociis nostris quod utique nostrum statum et honorem contingunt per vos et alios paternam sollicitudinem impendisse, et ad finem deduxisse ut perpendere possumus, non sine vestro magno studio et labore de quo, licet noster animus de tantis et talibus paternitati vestre ad retributionis effectum se senciat impotentem, nihilominus tamen vobis ad presens regraciatur ut potest, oferens se ad omnia vestra beneplacita preparatum. Ceterum licet tractatum in quem mediante venerabili patre domino Neapoleone, Dei gratia Sancti Adriani dyacono cardinali, cum honorabili et probo milite domino V[it]ale de Villanova, ambaxiatore domini regis Aragonum finaliter convenistis, tanquam nobis acceptabilem prefici utiliter cupiamus, tamen paternitatem vestram volumus non latere quod, timentes ne Pisani suum propositum de insula obtinerent, et dubitantes propter impedimenta maris ne ad vos nostra intentio congruo tempore perveniret, etsi etiam pervenisset utrum nostrum desiderium sortiri effectum, deliberavimus cum de procuracione Pisanorum perscivimus, duos nostros nuncios ordinare, unum mittendum ad vos, alium vero ad dominum regem predictum. Et quia lignum quod ad partes Cathalonie navigare debebat in portu nostro Bose invenimus preparatum, dictum nuncium quem ad dictum regem transmisimus statim fecimus navigare, et nuncius quem ad vos misimus, quia lignum habere nequivimus supersedit donec lignum occurrerit in quo potuit navigare. Per dictum autem nuncium quem ad predictum regem transmisimus, procuravimus aliqua que, quia si vobis essent incognita posent vestrum et nostrum propositum aliqualiter perturbare, ea vobis intimare curavimus ut super tractatu habito per vos et predictum dominum cardinalem, et super aliis que nos propter predicta dubia procurare curavimus, examinatione et deliberatione habita diligenti eligamus illum de predictis tractatibus qui nobis honorabilior et utilior censeatur, et quoniam ex tractatu per nos habito, quem vobis exemplatum transmitimus, videre poteritis evidenter quod dicto

domino regi nos et terras obtulimus libere, et ipse propterea nobis respondit graciose, sicut ex responsione sua aperte colligitur, nollemus spem quam de tractatu vostro et responsione dicti domini regis concepimus relinquere quoquo modo, nec a dicto tractatu nos recedere ut credimus conveniret, quia postquam dicto domini regi universaliter et in totum nos et nostra obtulimus, non extimamus congruere dare partem et forte idem dominus rex ex hoc nos leves et faciles reputaret. Et idcirco nostro iudicio pro honore dicti domini cardinalis, vestro et dicti domini Vitalis eidem potest, si oportuerit, responderi quod in ea oblacione quam predicto regi universaliter fecimus, et quam eo vel filio in insula veniente complere proponimus, persistamus. Et ideo si predicto domino Vitali super dicti tractatu quem cum ei fecistis mediante dicto domino cardinali oportuerit responderi, placeat paternitati vestre memoratum dominum cardinalem de predictis omnibus informare, et per eum et vos honorabilem ei et vobis responsionem super dicta materia invenire et eidem domino Vitali facere, per quam et ipse indignari non valeat et tractatus per nos cum predicto domino rege habitus aliquatenus non rumpatur. Verumtamen queque nobis sit respondendum, ut predicitur, videatur. Tamen si vobis et predicto domino cardinali respondendum dicto militi aliter videretur, contentamur quod respondeatis eidem prout honori et statui regni nostri et nostro videbitis expedire, dummodo oblatio nostra facta dicto domino regi et per eum responsio nobis facta in /statu/ solido perseverent.

Datum die nono aprilis.

XII

1323 abril 16.

Carta de Guillem Oulomar a Bernat d'Aversó, acusando recibo de cartas del rey, de la reina y del citado Aversó para el papa, y relatando la audiencia papal, entre cuyos temas se trató de lo relativo a Cerdeña.

Original. Carta cerrada; al dorso, restos de sello de cera roja, circular, de 15 mm.
ACA. Canc., Cartas reales de Jaime II, Apéndice general, 35.
Publ. FINKE, II, doc. 500, pp. 797-800

Domino Bernardo de Aversone ex parte Guillelmi Oulomarii, salus et omne bonum. Recepi litteram vestram (...). Aliud negocium pro quo missus fueram, facit dominum Nepoleonem et archiepiscopum Arborensem et me stare in magna perplexitate, quia nuncius venit de Marsilia narrans quod quotidie expectatur ibi coqua Guillemi Fabre de Sardinia ventura. Ego hodie fui cum domino Napoleone ad sciendum cum eo quid amplius debeo facere. Et ipse in mei presencia misit pro archiepiscopo Arborensi qui debet esse in sua presencia cras predicta die dominica, et condicent quantum pro predicto negocio expectabo ut ex tunc recederem. Dixit tamen michi dominus Neapoleo quod ipse intendit quod, si negocium veniret, ut obtamus, postquam ego hinc recessissem, ipse miteret post me velocem cursorem qui faceret me redire ad villam Sancti Andree trans Rodanum, et ipse iret ad me illic et faceremus facta nostra, quia, ex quo essem expeditus de curia non consulit, quod ibi viderer propter nimiam suspicionem que invasit regem Robertum, quia sic eram hic et sciebat et me statum meum et plurimum anxiebatur. (...). Salutate si placet plurimum dominam reginam (...) Dominus sit semper vobiscum et conservet vos in bonum in presenti et regnare secum faciat in futuro, amen. Scripta Avinione die sabbati XVIº kalendas madii.

Al dorso: Venerabili viro domino Bernardo de Aversone, notario serenissimi domini regis Aragonum

XIII

s.a. (1323) abril 23. Aviñón

Carta de Guillem Oulomar a Jaime II sobre temas diversos, entre ellos, sobre la reacción del cardenal Orsini ante ciertas iniciativas de Hugo de Arborea. Le adjunta los documentos V y VIII.

Original. Papel. 455 x 310. Carta cerrada; al dorso, huellas de sello de cera de color rojo, circular, de 20 mm.
ACA. Canc., Cartas reales de Jaime II, Apéndice general, 25.
Publ. FINKE, *Acta Aragonensia*, vol. 3, doc. 200, págs. 434-440.

Senyor, yo Guillem Oulomar, humilment besant vostres mans e vostres peus, me coman en la vostra gràcia. E faç saber a la vostra altea que entró ara no he haut negun ardit del feyt del jutge d'Arborea et tota vegada monsenyor en Neapoleó a.m retengut, sab Deus, ab gran trencament de cor que.n he haut, specialment que en negun cas no.m podrà venir piyor tayl aquesta tardança per rahó del recuyler del senyor infant. Ara, senyor, a la darreria, és vengut en Avinyó aquell missatgé del dit jutge, lo qual vench en primer açí com se feu lo tractament ab l'onrat en Vidal de Vilanova, e ha aportada una letra del dit jutge a monsenyor en Neapoleó que li fa grans gràcies, com ell sens mèrits del jutge s'es volgut tant trebaylar e a tant gran profit seu de sos affers, e que.l dit jutge scriu pus largament per altra letra sua al archabisbe d'Arborea e que li significa tota la sua intenció sobre aquest feyt. La tenor de la letra del archabisbe és aquesta en acabament: que.l dit jutge, primerament, fa gràcies al dit archabisbe de ço que ell ha feyt e procurat en sos affers, e que és veritat que, com ell tramés aquest missatgé al archabisbe, ell ne tramés altre a vos, senyor, ab letra sua, e que.l dit missatgé li avia aportada una letra vostra, senyor, la tenor de la qual axí mateix tramés ara al dit archabisbe. E és aquella que vós, senyor, me dixés al partir que jo fiu de vós, senyor, que en presència del cardenal e de mi la legí lo dit archabisbe, per la qual letra vostra, senyor, diu lo jutge al archabisbe en la sua letra desús dita, que ha cessat de trametre ara complidament de ço que avia a trametre en Avinyó segons lo tractament desús dit. Estes, conclou que és appareylat tota vegada de seguir la volentat del dit senyor cardenal e del archabisbe segons manera, emperò, a mon semblant sofisticada e entricada, axí com veurets, senyor, ésser contengut en la sua resposta, la tenor de la qual és en esta letra ensertada. E com les letres desús dites aguem lestes, lo dit senyor cardenal giràs a mi e prés escusa, que feu exir l'archabisbe de la cambra, per que fes entrar lo missatgé del jutge qui era vengut. E con l'archabisbe fo de fora, dix a mi quod verebar, accidit, e dix que la letra aquella es estada massa cuytada e que avia més tot lo feyt a gran condició, de la qual cosa ell era fort despagat, mas que ell tornaria encara tot lo feyt, pus lo jutge o posava encara en ell e en l'archabisbe. Aprés açó entrà l'archabisbe e aquell missatgé del jutge, e el senyor cardenal dix en axí: "Nos avem vistes les letres del jutge e la tenor d'aquella", que.l rey d'Aragó li avia tramesa, "e nos teniem lo jutge d'abans per pus savi que no fem ara, cor ell ha haut mal consell, que per la letra del rey d'Aragó, qui no és de neguna effciàcia ne importa neguna obligació, ell ha lexat de cumplir lo tractament qui.s era feyt mijançant nos, lo qual era a ell honrat e profitós e cert e estable e perdurable, per que pus ell posa en nos e en l'archabisbe, que seguirà encara

tota nostra volentat, nos volem que vos", dix a aquell missatgé "vos en tornets encontinent al jutge ab letres nostres e del archabisbe, que açí és, en les quals lo respondrem de ço que ell ha feyt, e que volem e li consellam per son prou que ell seguesca lo tractament desús [...] pus ara no s'és complit en Avinyó, segons que era empresa, que complesca encara, axí que, con lo jutge sàpia que.l infant d'Aragó serà pres de Sardenya, lo dit jutge li isca a carrera e.l reebe ab aquella honor que hom deu reebre senyor, e li faça homanatge per ço que ha e te en Sardenya, e li liure LXXX milia florins d'or e complesca totes les altres coses en lo dit tractat empreses, segons que en l'escrit d'aquen feyt largament és contengut", e que.l cardenal scriuria a vós, senyor, que a vós plagués estar en lo dit tractament, cor ço qui.s era fallit per part del jutge, se era fallit per ignorància. E com aquestes paraules hac dites lo senyor cardenal, l'archabisbe d'Arborea approvà ço que avia dit lo senyor cardenal, e dix axí matex que a ell desplahia molt de la errada que.l jutge avia feta, com per la letra damunt dita per vós, senyor, tramesa al dit jutge avia cessat de cumplir ara ço que cumplir devia, mas que ell pregava a mi, que m'en devia tornar a vós, senyor, que endreçàs que vós, senyor, esteguessets en lo dit tractament, cor no y avia altra cosa de que la vostra condició, senyor, se mudàs, sino d'aytant com és liurar la moneda que ara.s devia liurar, que en bon loch vendrien, si.ls dava al senyor infant con fos en Sardenya, cor los feyts són grans e de gran messió e ça e là, e que, axí con deya lo senyor cardenal, lo missatgé del jutge s'en tornaria ara encontinent a ell, e que li scriuria de guissa que.s cumpliria lo feyt tantost com lo senyor infant fos en Sardenya. E el missatgé del dit jutge, qui era aquí present, dix que per cert lo jutge cumpliria ço que.l dit senyor cardenal e el dit archabisbe deyen. Jo, senyor, respús que a mi plaguera, pus tant n'avia trebaylat, que.l feyt se fos ara cumplir, mas pus als no s.i podia fer, jo m'en tornaria a vós, senyor, e dirie-us la intenció del senyor cardenal e del archabisbe desús dita, e que era cert que vos, senyor, amavets tant lo dit senyor cardenal e us teniets tant per tengut a ell, que fariets per ell en tot feyt aytant com pro hom que visqués, e aytambé que.l dit jutge d'Arborea era tal e qui us avia mostrada totstemps bona affecció e qui us podia tant servir, que per ell vós hi mouriets a fer tot be e tota gràcia. Aprés açó, senyor, con s'en fo anat l'archabisbe e el missatgé del jutge, jo romanguí ab lo cardenal monsenyer en Napolió, e ell dixè.m que gran desplaer avia com jo no m'en podia portar a adés aquells XL mille florins per ço com se pemsava que foren fort bons al espeegament del viatge, mas com ell bé hi pensava no trobava que del feyt minvès res a la vostra part, sinó d'aytant com adés aguerets los XL mille florins com en altra manera pus ell e l'archabisbe vos fan cumplir tot lo feyt segons que era emprès tot l'avantatge del feyt a la vostra part se segura. E dels diners tots aquells e mes que.l jutge n'a assats e estarà bé que li cost pus ara no.u ha complit, e que al senyor infant vendran en fort bon loch en Sardenya que no porà en meylor. E dix lo dit senyor cardenal que ço que ell més preava e ha prehat tota hora del feyt del dit tractament més que diners ne cens és que vós, senyor, haiats a la vostra part lo jutge, que ell és cert que tantost quel jutge se sia descubert ésser de la vostra part, los pisans són fora de Sardenya. E ha bé dita veritat segons les bones novelles les meylors que jo anch ois qui vengueren mentre estavem en açò. De les quals monsenyer lo cardenal ha haut tan gran goyg que vós, senyor, en veritat no.l ne poriets haver maior. E són aquestes. Un bon home de Massella, qui fo natural de Copliure e és prohom, segons jo.m so certificat, ha scrit a.n Johan Aguer, canonge de Malorcha, procurador del senyor rey de Malorcha en cort de Roma. E fa-li axí saber per aquestes paraules: "Faç-vos, senyor, saber que dijous a XXI dia del present mes d'abril, entrà en lo port de de Mansella un leny qui era partit de Sardenya diluns pus prop passat a vespre de un loch apellat s'Alguera qui és de miçer Brancha Doria. E el dicmenge a vespre lo dit leny era partit de Bosa, qui és del jutge d'Arborea, en lo qual és vengut en Pere de Guinyach [*1 cm*] de Massella qui és patró del dit leny e fo nadiu e natural de Copliure, e comptà que ell, estant a Bosa, lo dit dicmenge a vespre se moch rumor per les

gens del dit loch de Bosa contra pisans ell estant aquí, axí que les gens de la dita vila ocieren tots quants pisans trobaren en la dita vila. Encara agueren noves per boca de miçer Brancha Doria qui.n avia haut correu que en un loch appellat Sina, del destret del dit jutge d'Arborea, se era atressí moguda rumor, e que.y avien morts bé CCC pisans. E atretant avien fet a Oristany qui és del dit jutge. En axí que en lo destret del dit jutge avien morts bé DCC pisans. E que tota la terra en la dita manera se era tota levada contra los dits pisans. E avien gran desig del aveniment del senyor infant n'Amfós. E que.l dit jutge d'Arborea avia tramés al senyor rey d'Aragó un leny de LXXX rems denant lo dit patró que venguès o li trametés secors". Aquestes, senyor, son les paraules de la dita letra, e son verificades de totes parts. Cor mentre jo feya aquesta letra, l'abat d'Àger vench a mi dien que venia del convit que monsenyer en Jacme Gayeta, cardenal del seu títol que és vuy, festa de Sent Jordi, havia feyt. E com agueren menjat, estant aquí presens tots los archabisbes e bisbes de la cort e companyons dels cardenals, se recomptaren aquestes novelles. E l'archabisbe de Càpua, canceller del rey Robert, e miçer Marí, mestre racional seu qui eren aquí, dixeren que vera cosa era, que ells n'avien haudes letres de Massella, e era certa cosa. Si que diu l'abat que.n hi hac de alegres e de despagats. Senyor, aquestes novelles devets vos ja de vuy més haver per lo leny qui és anat a vós, segons que avem comptat monsenyer en Napolió e jo. E diu monsenyer en Neapolió que son les meylors que la casa d'Aragó poguès haver. Per què ell prega e consella tant com ell pot, que cuyrets lo feyt al més que pugats per acorrer al jutge, cor tot lo feyt està en açò si ell és tost acorregut. D'aquestes coses, senyor, vos escriu monsenyer en Napolió tocant-les totes en general e breu e saviament, dien que jo, senyor, vos-ho scriu pus largament. E clam mercè a Nostre Senyor, qui tan bon començament vos dona en los affers, senyor, que us hi do bo mig e bona fi a glòria e servey de Deu e exalçament e bé de vos, senyor, e del senyor infant e de tota vostra casa e de tots vostres sotsmeses. Jo, senyor, he feyt en lo dit feyt ço que he pogut de bé. E sab Deus que no ha romàs en res que jo hi haya pogut fer. E torn me.n a vós, senyor, mas per tal que abans haiats aquesta letra tramet-la.n primera per aquest curreu qui irà a maiors jornades per ço que abans sapiats en que està el feyt. E pugats provehir segons açò ço qui a fer s.i haya. Senyor vuy tot dia, que és dia de Sant Jordi, és estada gran rumor en la ciutat d'Avinyó e en tota la cort d'aquesta novella la qual és certa per les letres desús dites e per letres de companyies e per letres que.n ha lo síndich de Pisa qui és en la cort. E jo, senyor, veen la novella tan certa, pensam que en grans affers no pot hom anar masa segurament. Jassia que.m pens que.l leny del dit jutge sia vengut a vós, emperò a maior segurtat trament-ne aquest correu per terra ab messió per logar bèsties que tantost sia ab vós, senyor. Cor jo so cert, senyor, que tanta és la vostra providència que tantost que haiats hauda aquesta novella, darets socors al dit jutge e als vostres feells qui en tan gran perill se son meses e són per vos, senyor, magrament, cor jo he aprés vuy que.l síndich de Pisa qui és açí, diu que abans que.l vostre secors hi puxa ésser a temps, ne seran ells venges. E en açò, senyor, penja aytant com vos ne sabets entendre e més que jo no.n se entendre ni dir. E dix-me vuy un vostre amich que per ço cor la vostra armada s'espeegava fort tardament e sabia que aquella de Mayorcha era espeegada de tot, que tendria per bé que d'aquelles galeas que havets en Barchelona, aytant com les poguessets cuytar, si totes ensems, ab aytanta companya com hom poguès haver, anaven en Sardenya, seria tot guanyat ab lo poch contrast que dellà trobaran de vuy més. Però, senyor, a açò mils sabrets vós conèxer que.y fa a fer, mas bona volentat li ho fa dir. E per tal, senyor, que tot lo feyt, segons que és passat entró açí sia a vós manifest, jo he feyt tant que he haut translat de la letra que primerament tramés lo jutge d'Arborea al archabisbe d'Arborea per la qual se moch aquest tractament, e d'aquella que ara, a la derreria, és venguda del part del dit jutge al archabisbe desús dit, cor entem, senyor, que és bo que vós sapiats los tenors de les dites letres. Coman-ne, senyor, en la vostra gràcia. Scrita en Avinyó, dissapte dia de sent

Jordi XXIII dies d'abril. Altres noves, senyor, no ha en cort de Roma dignes de recomptament sinò que.ls missatges del rey de França que eren açí per lo passatge d'Armenia, jassia que s'en sien feyts fort affeenats e moltes terrors e menaçes n'ajen feytes, no han pogut res obtenir ab lo senyor papa, sinò que.ls respost que trametrà al rey de França sobre açò sollepnials missatgés per tractar ab ell del dit passatge. E monsenyor en Loys de Clarmunt és-se.n tornat en França. E son romases açí lo comte de Bolunya e el bisbe de Vivers qui tracten tot lo dia ab lo senyor papa, no sabem si s'en seguirà als.

al dorso: Excellentissimo domino regi Aragonum.

Roberto Coroneo

Un argento epigrafico bizantino in Sardegna: il Reliquiario di San Basilio nel San Francesco di Oristano

Col nome di *Reliquiario di San Basilio* è conosciuto un importante oggetto devozionale, alto cm 48,5, custodito a Oristano nel tesoro della chiesa di San Francesco. Si tratta di un manufatto in cui si distinguono almeno tre parti, realizzate in epoche diverse.

La parte superiore, a coppa, funge da teca-reliquiario (h cm 12, ø max cm 21) ed è il residuo di un argento bizantino con dorature, all'apparenza databile senza difficoltà al regno dell'imperatore Teodosio I il Grande, in ragione dell'epigrafe greca:

+ QEODOSHOU • MEGLOU BASILE•EOS BASILEBONTOS • EN KwNSTANTHNOUPOLI •

La parte inferiore consta di un alto fusto (h cm 19, ø max cm 31,9) a sezione esagonale, con piede e nodo di sagome tardogotiche[1], che sviluppa l'appoggio per l'argento bizantino, il cui fondo è visibile soltanto dall'interno. Presenta due marchi di controllo del marchesato di Oristano (già del giudicato di Arborea), nella forma dei punzoni civici oristanesi ARB/ORE, nel piede, e AR/BOR, nell'appoggio; l'età dell'adattamento è specificata da

[1] R. Delogu, in *Mostra dell'antica oreficeria sarda*, Cagliari 1937, pp. 27-28, 54-55, sch. 7, tav. II.

una seconda epigrafe:

FATA I ◊ SA CIT ◊ DE ARI ◊ STAIS AN ◊ MCCCC ◊ LVI ◊
Fata i(n) sa cit(ade) de Arista(n)is an(no) MCCCCLVI
«[Opera] eseguita nella città di Oristano nell'anno 1456»

La teca-reliquiario è chiusa da un coperchio pure in argento, realizzato da artefici locali o isolani in età successiva all'adattamento tardogotico, forse in tempi diversi comunque compresi tra il XVIII e il XIX secolo[2]. Consta di una lamina a calotta schiacciata con trafori a losanga, attraverso cui è possibile vedere un cranio, decorata sia lungo i margini sia in alto con piccoli apici gigliati; lo stesso motivo è ripetuto nel coronamento.

Si è ritenuto che l'argento più antico fosse il frammento di un oggetto in origine più grande, non necessariamente destinato a fungere da reliquiario - anche perché l'iscrizione nulla accenna in tal senso, nonostante potesse esser completata da una seconda epigrafe, non conservatasi - né che la sua funzione primitiva fosse necessariamente quella di un arredo liturgico. La forma accenna a profili curvilinei, propri di un contenitore assai profondo, che potrebbe restituirsi in prima istanza come un calice con coppa quasi emisferica e labbro appena rientrante. Tale infatti fu la proposta di Angelo Lipinsky[3], che richiamò in proposito il calice detto "di Antiochia" (V-VI secolo) nel Metropolitan Museum di New York, la coppa con punzoni del tempo dell'imperatore Giustino II (565-578) nel Museo Archeologico di Kiev, i calici del tesoro di Hamah, con punzoni del tempo dell'imperatore Foca (602-610), nella Walters Art Gallery di Baltimora. Tuttavia Lipinsky avvertiva la difficoltà generata dalla disposizione dell'epigrafe non lungo l'orlo della coppa, com'è nelle forme a calice di età bizantina[4], bensì assai distante dal labbro, lungo una fascia delimitata da due sottili incisioni.

---

[2] R. Delogu, in *Mostra di antica arte sacra*, Oristano 1952, p. 18, sch. 19.

[3] A. Lipinsky, *Oreficerie bizantine dimenticate in Italia*, in «Bollettino della Badia greca di Grottaferrata», n. s., XXI (1967), pp. 47-58, in particolare pp. 47-55; A. Lipinsky, *La reliquia di San Basilio nella chiesa di San Francesco in Oristano, Giudicato di Arborea - Sardegna*, in «Studi Sardi», XXVII (1986-87), pp. 349-359, in particolare pp. 349-359, tav. I.

[4] V. H. Elbern, *Beobachtungen zur Morphologie frühchristlicher Kelche*, in «Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae», II, Città del Vaticano 1998, pp. 498-522.

L'iscrizione greca, sbalzata dall'esterno e poi rifinita al bulino, quindi dorata, è intervallata da croci clipeate, eseguite con la stessa tecnica. La lettura inizia a destra di una piccola croce, subito dopo il clipeo occultato dalla tarda serratura del reliquiario. Entro gli altri clipei, la croce si presenta tipologicamente potenziata e gemmata, in quanto un castone quadrangolare si disegna in ognuno dei corti bracci, uguali e patenti; le testate arricciolate terminano con un profilo concavo, alloggiante un disco. Secondo Lipinsky, simile disposizione richiamerebbe la croce-reliquiario con smalti e perle inserita nella Stauroteca minore del tesoro di San Pietro in Vaticano, oggi datata al XII secolo[5], proveniente da Maastricht e frutto del saccheggio di Costantinopoli nel corso della quarta crociata; in questo caso, però, la croce ha bracci e testate dritti e le perle sono inserite nei quattro cantoni esterni ai bracci, mentre alla testata risultano solidali delle piccole espansioni circolari, come nel caso della croce potenziata nell'argento oristanese.

Il cranio contenuto nella teca-reliquiario sarebbe di San Basilio Magno: nato a Cesarea di Cappadocia verso il 329-330, ne divenne il vescovo nel 370 e morì nel 379[6], dopo aver dettato le regole seguite ancora oggi da varie comunità monastiche sia cattoliche sia ortodosse. In Sardegna, la prima e finora unica attestazione di un «*frater Paulo ordinis Basiliensis*» risale al 1335[7] e dunque non solo è tarda rispetto all'ipotizzata presenza di monaci orientali nell'isola in età bizantina, ma è anche da riferire a quei basiliani occidentali strutturati in ordine, che poco hanno a che fare, a quella data, con i loro confratelli orientali dediti all'eremitaggio e organizzati in comunità autonome l'una dall'altra.

Non si ha certezza dell'attribuzione della reliquia oristanese a San Basilio Magno, fondata sulla tradizione locale che risale all'ultimo quarto del Cinquecento: «*templum S.ti Francisci, monasterium Franciscanorum conventualium, ubi est… caput s.ti Basilii Magni, auro argentoque clausum,*

---

[5] A. Guillou, *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*, Roma 1996, pp. 58-59, sch. e fig. 55.

[6] D. Stiernon, *Basilio il Grande, vescovo di Cesarea*, in «*Bibliotheca Sanctorum*», vol. II, Roma 1962, coll. 910-943.

[7] O. Schena, *Note sulla presenza e sulla cultura dei Basiliani in Sardegna nel Medioevo*, in «Archivio Storico Sardo», XXX, 1976, pp. 77-90, in particolare p. 77.

graecam huiusmodi habens inscriptionem»[8]. Già Giovanni Spano[9] osservava che il riferimento tradizionale a *Basilius* potrebbe esser derivato dal fraintendimento del termine *basileos/basileuontos*, in tempi in cui la lingua greca non era più intesa a Oristano e nell'isola, senza per questo doversi escludere che la tradizione possa aver avuto origine in età medioevale. Al proposito occorre ricordare che si accompagna all'altra, secondo la quale sarebbe San Basilio Magno il vescovo effigiato nella statua marmorea di tipologia gotica, firmata attorno al 1360 da Nino Pisano e custodita nella sacrestia della stessa chiesa oristanese di San Francesco[10]. Come logica conseguenza, «la reliquia di Oristano potrebbe dunque essere appartenuta ad un qualsiasi Santo orientale ed essere giunta in Sardegna in un momento qualsiasi del medioevo»[11].

Secondo Lipinsky, «nessun dubbio può sorgere intorno all'identità dell'imperatore: si tratta di Teodosio il Grande, che tenne il potere dal 379 al 395». San Basilio Magno muore dunque quando Teodosio sale al trono imperiale di Costantinopoli, ma - come nota Lipinsky - «ciò che rende perplessi nella lettura del testo è l'aggettivo di MEGALOU attribuito all'imperatore; un titolo che generalmente veniva riconosciuto a personaggi di grande benemerenza soltanto *post mortem*»; pertanto lo studioso ipotizza che la committenza dell'oggetto possa riferirsi al figlio Arcadio, regnante dal 395 al 408. Entrando nel merito dell'interpretazione consolidata dell'epigrafe del reliquiario oristanese, Mauro Dadea ha osservato che proprio sotto il regno di Teodosio I vennero emesse specifiche ordinanze contro la manomissione dei sepolcri e la dispersione delle reliquie e ne ha perciò dedotto, circa l'identificazione dell'imperatore: «Se all'epoca di Teodosio I non risalisse il solo calice argenteo con l'iscrizione - che magari in origine ebbe un normale utilizzo liturgico, per essere successivamente riattato a reliquiario - forse si trattò piuttosto di Teodosio II, il cui regno si estese dal

---

[8] G.F. Fara, *In Sardiniae Chorographiam* [1580-90], in «Ioannis Francisci Farae Opera», I, a cura di Enzo Cadoni, Sassari 1992, pp. 192-193.

[9] G. Spano, *Storia e descrizione di un crocione antico in argento del duomo di Cagliari*, Cagliari 1868.

[10] R. Serra, *Pittura e scultura dall'età romanica alla fine del '500*, collana «Storia dell'arte in Sardegna», schede e apparati di R. Coroneo, Nuoro 1990, pp. 50, 59, sch. 22.

[11] M. Dadea, *Due reperti epigrafici bizantini dell'Antiquarium Arborense di Oristano*, in «La ceramica racconta la storia, Atti del II convegno: La ceramica nel Sinis dal neolitico ai giorni nostri», Oristano 1998, pp. 403-435, in particolare pp. 409-410.

408 al 450 e fu contrassegnato da numerose ed importanti traslazioni di Corpi Santi», per concludere: «Infine, si potrebbe pensare anche a Teodosio III, sul trono dal 715 al 717».

Quanto alla provenienza dell'argento bizantino, Lipinsky formula in primo luogo l'ipotesi che fosse stato donato da Teodosio a una chiesa, forse quella di Cesarea a San Basilio stesso, per fungere da calice eucaristico. Ipotizza poi che l'oggetto fosse stato traslato a Tharros, centro costiero poco distante da Oristano e diocesano prima del trasferimento nella città assurta al ruolo di capitale del giudicato e sede della cattedra arcivescovile arborense: resterebbe una semplice supposizione, se non si appoggiasse su una fonte locale non citata e forse neanche nota al Lipinsky. Secondo Vittorio Angius[12], alla metà dell'Ottocento si aveva «tradizione che in Oristano fosse un monistero di Cassinesi nel luogo poscia occupato dai frati francescani ... edificato da [Orzocco] di Arborea (1070) dopo che il celebre monistero presso la chiesa del Salvatore in territorio di [Tharros] cadde per le invasioni dei Saraceni. In quel tempo si trasferiva dalla cattedrale tarrense ... al nuovo monistero Benedittino ... la testa di s. Basilio, vescovo di Cesarea». Tuttavia - a prescindere dall'esistenza di un'abbazia cassinese a Oristano, ma nel sito extraurbano e col titolo della chiesa distrutta di San Nicola di Gurgo[13] - l'ipotesi non gode del conforto di sicuri dati documentari e resta pertanto, allo stato attuale delle conoscenze, inverificabile.

Lipinsky esclude poi che l'imperatore Teodosio abbia donato il calice o la reliquia a Tharros, perché reputa di nessuna rilevanza tanto il centro tharrense, quanto la Sardegna nel quadro degli interessi dell'impero orientale in età paleobizantina. In verità la difficoltà non dovrebbe sussistere[14] ed è soltanto suggestiva la conseguente ipotesi che l'oggetto sia giunto in Sardegna assieme ai profughi africani dall'invasione vandalica (anche se ingiustificata appare la preferenza accordata da Lipinsky a una provenienza da Ippona, anziché da un'altra qualsiasi delle città mediterranee)

---

[12] V. Angius, voce *Oristano*, in G. Casalis, «Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati di S. M. il Re di Sardegna», XIII, Torino 1845, pp. 243-487, in particolare p. 504.

[13] R. Coroneo, *Architettura romanica dalla metà del Mille al primo '300*, collana «Storia dell'arte in Sardegna», Nuoro 1993, pp. 127-128, 133, sch. 38.

[14] R. Coroneo, *Per la conoscenza della scultura altomedioevale e romanica ad Oristano*, in «Biblioteca Francescana Sarda», II, n. 1-2, 1988, pp. 69-107, in particolare p. 91, nota 114.

e quindi a Tharros, dopo esser stato donato da Teodosio o da uno dei suoi immediati successori quale reliquia contenuta in un vaso d'argento prima del 429. L'implicito corollario è dunque che l'argento facesse parte degli arredi liturgici trasferiti dall'Africa in Sardegna in seguito all'esilio di Fulgenzio di Ruspe e d'altri vescovi cattolici in almeno due distinti momenti, al tempo del re Trasamondo (496-523), di fede ariana. Ma siamo, ancora una volta, nel campo delle ipotesi, per quanto non prive di una certa verosimiglianza.

In realtà, di fronte all'eclatante evidenza e all'intrinseco valore non solo materiale dell'argento bizantino, che manifesta una totale estraneità al contesto della produzione orafa medioevale superstite in Sardegna, sta finora soltanto una congerie di supposizioni pur legittime, ma che hanno avuto il limite di dover prescindere dall'analisi corretta delle caratteristiche concrete dell'oggetto, dalle quali sarà bene ripartire per un'osservazione più realistica, lasciando ad altri il compito di approfondire i molteplici e problematici risvolti della questione in merito all'autenticità della reliquia e in sede storica più ampia.

Anzitutto la forma dell'oggetto: non si tratta di un calice del tipo a profonda coppa ovoidale, non tanto per la disposizione dell'epigrafe distante dal labbro, ma soprattutto perché l'analisi dall'interno consente di appurare che le pareti curvilinee piegano nettamente a gomito nel saldarsi al fondo, nel cui centro si rilevano appena due circoli concentrici, forse di innesto a un qualche appoggio non visibile perché contenuto nel piede tardogotico. Ne risulta un tipo di contenitore a tazza, che sembra piuttosto funzionale al tradizionale utilizzo come teca-reliquiario, da considerare originario finché non intervengano ulteriori dati chiarificatori in proposito; occorrerebbe semmai indagare circa l'esistenza di un eventuale appoggio coevo all'argento bizantino e inoltre considerare perduto il coperchio primitivo, certo diverso dalla calotta traforata di età moderna.

Quanto all'epigrafe *Teodosiou Meg(a)lou basileos basileuontos en Konstantinoupoli*, nel 1967 Lipinsky interpretava: «*Regnando l'imperatore Teodosio il Grande a Costantinopoli*», mentre nel 1987 proponeva: «*[Dono di] Teodosio il Grande re regnante in Costantinopoli*». Dadea si è attestato sulla prima lettura, rilevando che il valore specificativo assegnato al genitivo risulta quantomeno forzato (tanto che nulla impedirebbe, a questo punto, di attribuirgli valore possessivo) rispetto al suo valore temporale. Bisognerebbe però chiedersi se l'eventuale riferimento cronologico sia al re-

gno di un Teodosio imperatore, ovvero al *dies natalis* di San Basilio Magno nel 379, dunque nel primo anno di regno di Teodosio I il Grande, ipotesi che andrebbe a conferma della funzione di reliquiario, assegnata alla teca fin dall'origine. A voler invece mantenere il valore datante dell'epigrafe, occorre partire dalla constatazione che *megas basileus* è titolo documentato a Bisanzio non prima dell'VIII secolo, e notare come la precisazione "regnante a Costantinopoli" sembrerebbe alludere a precise circostanze storiche di dualismo, nella sede e nella persona del potere imperiale, che verrebbe da riferire al breve regno di Teodosio III (715-717) e al quadro dell'aspra lotta per la successione al trono di Anastasio II (713-715), contesa e infine conseguita da Leone III (717-741), stratego del tema anatolico[15].

I caratteri paleografici dell'epigrafe sembrano però incompatibili con una sua datazione all'epoca paleobizantina, tantomeno al IV secolo, o a quella dell'iconoclastia. La lingua e la grafia compiutamente medioellenica, i fenomeni fonetici, i nessi e le abbreviazioni, le scorrettezze ne suggeriscono piuttosto l'ascrizione all'età mediobizantina. Anche a voler ammettere che diverse varianti grafiche - in ogni caso non la mancata chiusura dell'occhiello inferiore della *beta*, coerente col resto - derivino dal seriore ripasso a bulino dei contorni delle lettere originariamente solo sbalzate, restano la noncuranza della regolare spaziatura fra i caratteri e le difformità dimensionali delle lettere, che ne confermano la datazione tarda. Sotto il profilo della lingua, si notano fenomeni di etacismo (*Teodosiou*), betacismo e chiusura dell'*omicron* nel dittongo *omicron-ipsilon* (*basilebountos*). Quanto alla grafia, si osservano il *sigma* lunato, il taglio diagonale espanso delle appendici di molte terminazioni, il taglio orizzontale al centro (*iota*, *ni*, *tau*, *ipsilon*), il presentarsi di varianti doppie (*beta*, *epsilon*, *iota*, *sigma*, *tau*) o triple (*ipsilon*, *ni*), i dittonghi e i nessi (*omicron-ipsilon* e *tau-eta* sovrapposti in *Konstantinoupoli*), l'elisione dell'*alpha* in *Meg(a)lou*, il raddoppiamento dell'epsilon in *basile•eos*.

Poiché determinate caratteristiche grafiche possono risultare condizionate dalla tecnica dello sbalzo su lamina d'argento, i confronti paleografici saranno qui indicati limitatamente - e a titolo esemplificativo - agli oggetti d'arte orafa bizantina fra il X e il XII secolo nel tesoro della basilica di San Marco a Venezia, con iscrizioni medioelleniche eseguite secondo tale procedimento. In ragione delle piccole espansioni che ne irrobustiscono il

---

[15] G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino* [1963], Torino 1993, pp. 141-144.

corpo, diverse lettere dell'epigrafe di Oristano si ritrovano nell'iscrizione circolare - anch'essa significativamente interrotta da clipei - lungo l'orlo della patena argentea di un *diskopoterion* (calice e patena) costantinopolitano datato al 963-985[16]; da osservare in particolare la forma della *beta* con l'occhiello inferiore aperto, come nell'epigrafe oristanese. L'iscrizione lungo il piede del calice dello stesso *diskopoterion* presenta alcuni degli altri tratti caratterizzanti quella di Oristano, in particolare nella forma dell'*alpha* con appendice espansa, che si ritrova identica in un cofanetto in argento dorato proveniente da Trebisonda e ascritto all'XI-XII secolo[17], dove si osservano anche analoghe grafie per *delta*, *epsilon*, *lambda*, *mi*, *ni*. Il taglio orizzontale al centro della *tau* e dell'*ipsilon*, assieme alle stesse forme dell'*alpha*, *epsilon*, *lambda*, si vede in una stauroteca costantinopolitana in argento dorato e smaltato, ascritta al XII secolo[18].

La forma della croce potenziata, a bracci uguali, patenti e gemmati, con riccioli e dischi alloggiati nelle testate concave, sembra confermare per l'argento di Oristano una datazione all'XI secolo. I prototipi possono essere ricercati in esemplari bizantini di commissione imperiale, quali la grande croce latina in lamina d'argento dorato e gemme *cabochons*, donata nel 963-969 da Niceforo II Foca al monastero della Lavra di Monte Athos, con espansioni circolari alloggianti gemme nelle testate dei bracci patenti cui sono saldati medaglioni con immagini sacre[19]. L'altro oggetto donato dall'imperatore nella stessa occasione è la stauroteca d'argento dorato e smalti, oggi nel tesoro della cattedrale di Limbourg an der Lahn[20], lungo la cui cornice corre in entrambe le facce un'iscrizione a sbalzo con caratteri paleograficamente molto simili (*delta*, *theta*, *omega*), in particolare per le piccole espansioni che spezzano i contorni delle lettere. Croci greche patenti con testate a occhielli e medaglioni non figurati campeggiano nelle stauroteche in argento dorato di produzione costantinopolitana, ascritte alla fine del X-inizi dell'XI secolo, oggi nel tesoro di San Marco a Venezia[21]

---

[16] A. Guillou, *Recueil* cit., pp. 77-79, sch. e figg. 74-75.

[17] A. Guillou, *Recueil* cit., pp. 93-94, sch. e fig. 91.

[18] A. Guillou, *Recueil* cit., pp. 94-95, sch. e fig. 92.

[19] A. Cutler, J.M. Speiser, *Byzance médiévale, 700-1204*, Verona 1996, pp. 162-163, fig. 123.

[20] A. Cutler, J.-M. Speiser, *Byzance* cit., pp. 164-165, figg. 124-125.

[21] J.C. Anderson, in *The Glory of Byzantium, Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843-1261*, catalogo della mostra, New York 1997, pp. 78-79, sch. e figg. 37.

e nel Museo dell'Ermitage a San Pietroburgo[22], da cui derivano le croci potenziate di analoga sagoma nelle formelle di porte bronzee realizzate a Costantinopoli o da artefici bizantini per chiese dell'Italia centro-meridionale nella seconda metà dell'XI secolo[23].

Gli esempi di croci latine o greche tipologicamente conformate su analoghi prototipi di produzione bizantina potrebbero moltiplicarsi, anche in categorie di manufatti artistici diversamente configurati sotto il profilo funzionale e non metallici, ma il rimando più appropriato va alle croci greche clipeate, con testate a occhielli e medaglioni, sbalzate nei fianchi e nella faccia posteriore del reliquiario del capo di Santa Prassede, argento costantinopolitano con dorature e smalti, ascritto all'XI secolo, già nel tesoro della cappella del *Sancta Sanctorum* in Laterano e oggi nei Musei della Biblioteca Apostolica Vaticana[24]. Come ulteriore conferma dell'originaria destinazione dell'argento di Oristano a reliquiario, della sua datazione all'XI secolo, nonché della lavorazione in ambito bizantino, può infine richiamarsi la croce potenziata e clipeata, incisa nell'ottone del reliquiario ovale con scena di Crocifissione, anch'esso del *Sancta Sanctorum* e oggi al Vaticano, ascritto all'XI secolo e considerato di fattura orientale[25].

---

[22] D.G. Katsarelias, in *The Glory* cit., pp. 79-80, sch. e figg. 38.

[23] H. Bloch, *Le porte di bronzo di Montecassino e l'influsso della porta di Oderisio II sulle porte di San Clemente a Casauria e del duomo di Benevento*, in «Le porte di bronzo dall'antichità al secolo XIII», I, *Testi*, Roma, 1990, pp. 307-313, disegno a p. 324, tavv. CCLXXI-III.

[24] R. Farioli Campanati, in *Splendori di Bisanzio, Testimonianze e riflessi d'arte e cultura bizantina nelle chiese d'Italia*, catalogo della mostra, Milano 1990, pp. 178-179, sch. e figg. 69.

[25] R. Farioli Campanati, in *Splendori* cit., pp. 188-189, sch. e figg. 74.



Fig. 1 - Reliquiario di San Basilio, Oristano, tesoro della chiesa di San Francesco.



Fig. 2 - Reliquiario di San Basilio, teca-reliquiario, Oristano, tesoro della chiesa di San Francesco.

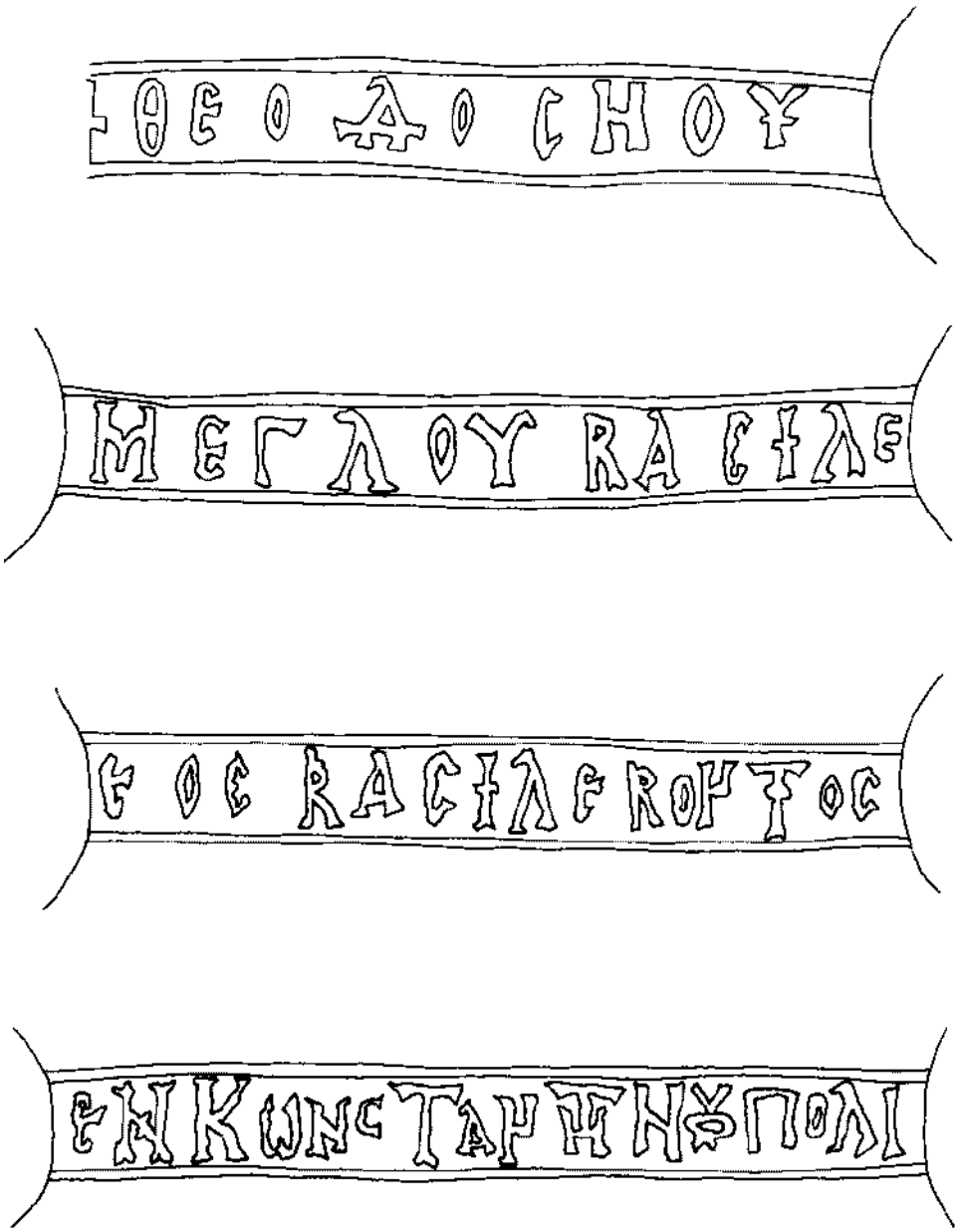


Fig. 3 – Reliquiario di San Basilio, epigrafe nella teca, Oristano, tesoro della chiesa di San Francesco.

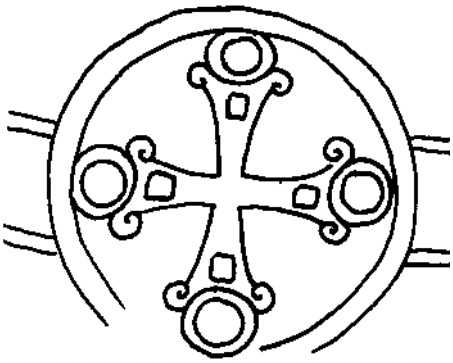


Fig. 4 – Reliquiario di San Basilio, croce clipeata nella teca, Oristano, tesoro della chiesa di San Francesco.

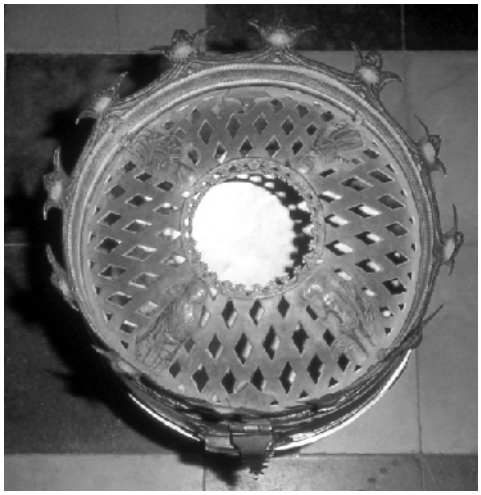


Fig. 5 – Reliquiario di San Basilio, coperchio della teca, Oristano, tesoro della chiesa di San Francesco.



Fig. 6 – Reliquiario di San Basilio, fondo della teca, Oristano, tesoro della chiesa di San Francesco.



Fig. 7 – Reliquiario di San Basilio e teschio, Oristano, tesoro della chiesa di San Francesco.

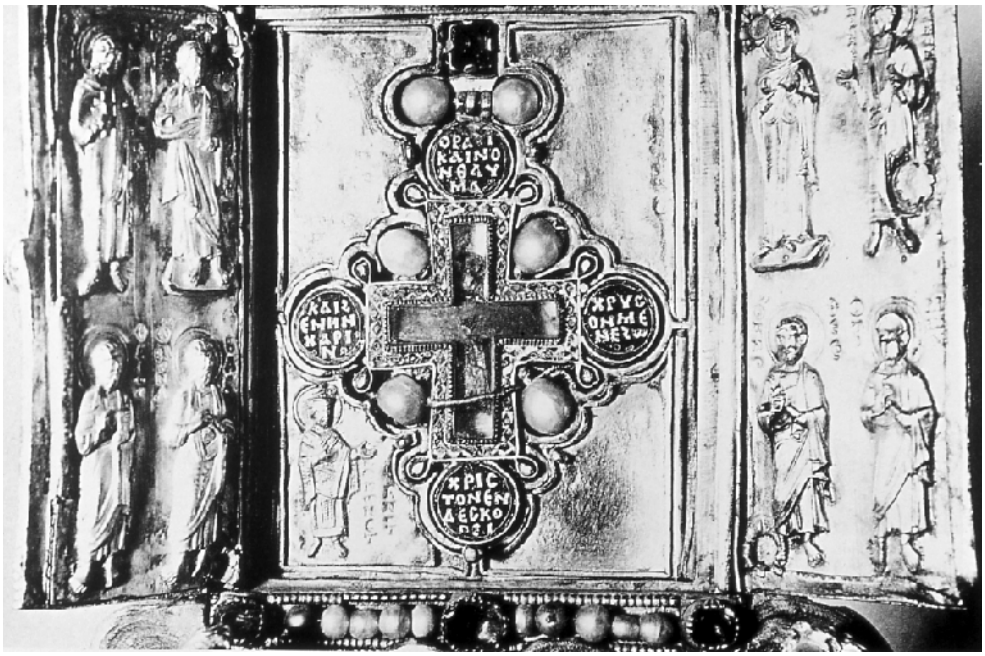


Fig. 8 – Stauroteca minore di Maastricht, Roma, tesoro della basilica di San Pietro in Vaticano.



Fig. 9 - Diskopoterion, epigrafe nella patena, Venezia, tesoro della basilica di San Marco.

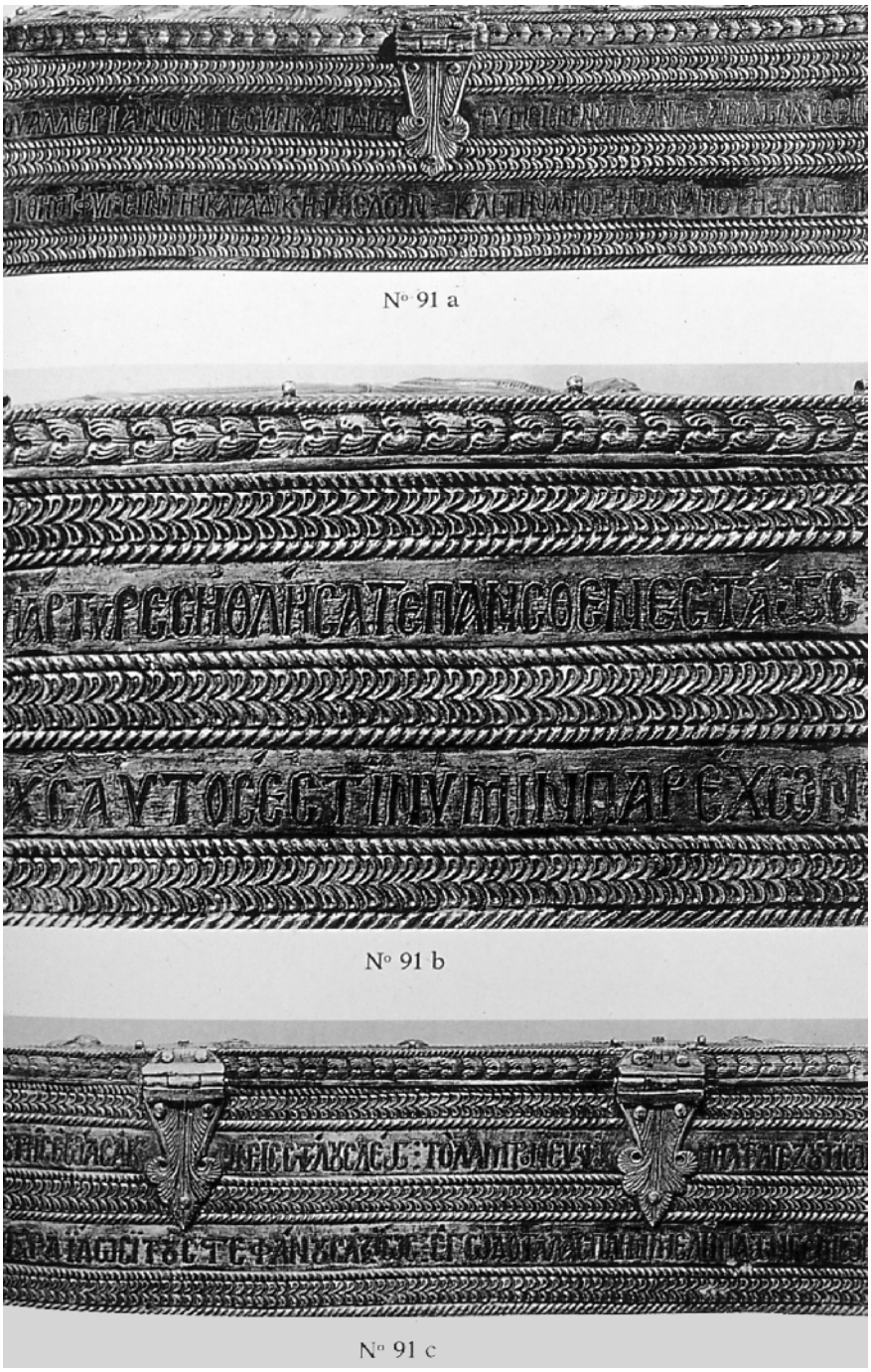


Fig. 10 - Cofanetto-reliquiario, Venezia, tesoro della basilica di San Marco.

ANTONIO CORRIAS*

Istruzione e cultura nel Giudicato di Arborea

Per capire storicamente quanto avviene nel giudicato d'Arborea nell'ambito della vita culturale e sul piano dell'istruzione, bisogna prendere le mosse da lontano, ovvero dal clima generale che caratterizza la civiltà medievale.

Uno scrittore del Duecento, Tommasino dei Cerchiari, scriveva: «Il chierico guardi la scrittura, il laico la dipintura. Similmente adopri chi non intende sensi profondi: ei legga prose di romanzi e facciane suo pro', che anche in quelle troverà da emendare l'animo suo»[1].

Solamente il chierico poteva 'guardare' la scrittura, perché la cultura

---

* Quando, in occasione del Convegno di Studi su *Chiesa, potere politico e cultura in Sardegna dall'età giudicale al Settecento*, svoltosi ad Oristano dal 7 al 10 dicembre 2000, il direttore scientifico dell'ISTAR, prof. G. Mele, mi chiese di svolgere una relazione sul livello di istruzione e sulla cultura del Giudicato di Arborea, non potei accogliere il suo cortese invito per ragioni indipendenti dalla mia volontà.

Infatti, in quel momento non avevo ancora portato a termine la mia ricerca sulle coordinate culturali del nostro Giudicato che costituirà l'argomento di un mio saggio, scritto in collaborazione con il prof. Marco Corrias, che verrà pubblicato tra qualche mese.

Da tale saggio ho estrapolato il capitolo intitolato *Istruzione e cultura* che sarebbe dovuto essere il tema della mia mancata relazione al convegno e che, per gentile concessione del direttore scientifico, entra a far parte degli atti del convegno stesso.

Ho ritenuto opportuno premettere questo chiarimento, dal momento che ci si potrebbe meravigliare che sia stato inserito nella pubblicazione degli atti il testo di una relazione non svolta durante i lavori del convegno.

[1] Tommasino dei Cerchiari è uno scrittore didattico friulano vissuto tra XII e XIII sec. Scrisse in tedesco un'opera intitolata *Wälscher Gast*, alla quale appartiene la frase da noi citata e riportata in traduzione italiana dal Petronio nella introduzione ai *Poemetti del '200*, Torino, U.T.E.T., 1963, p. 17.

era esclusivo patrimonio degli uomini di Chiesa (la parola 'chierico' era sinonimo di letterato); il laico, escluso dalla fruizione della cultura scritta, poteva 'guardare' solo la 'dipintura' ('laico' era sinonimo di analfabeta).

Nella civiltà medioevale, dunque, l'istruzione veniva gestita dai chierici e aveva come destinatari i giovani che avevano scelto la carriera religiosa, e perciò le scuole erano all'interno dei monasteri oppure adiacenti alle parrocchie o dipendenti direttamente dall'arcivescovado: scuole conventuali, parrocchiali e episcopali.

Più tardi, nelle città comunali dell'Italia del Duecento, le scuole dei religiosi furono aperte anche ai laici. In queste città furono aperte anche scuole private gestite da laici, come la scuola di Brunetto Latini in Firenze nella seconda metà del Duecento. Assistiamo, quindi, alla nascita della figura dell'intellettuale laico. Questo fenomeno, però, accadeva solamente nelle città a economia mercantile e commerciale, dove ormai esisteva non solo la figura del mercante, ma anche quella dell'artigiano che lavorava in botteghe perfettamente organizzate.

In questo contesto nuovo l'alfabetizzazione e la cultura si configuravano come strumenti necessari allo svolgimento delle attività sociali. In una società a economia agro-pastorale, invece, l'istruzione e la cultura non sono strumenti necessari allo svolgimento della vita sociale. Tenendo presente tutto questo, perciò, non desta meraviglia il fatto che nel giudicato arborense l'istruzione fosse un privilegio di pochi, dato il tipo di economia che lo caratterizzava.

Le ville, ovvero i villaggi, le *domos* e le *domestias* erano abitate da contadini e da pastori, da servi e da serve, per i quali l'alfabetizzazione non aveva senso alcuno e per i quali la cultura era solo la 'coltura' dei campi (d'altra parte non erano alfabetizzati neppure i proprietari terrieri).

La capitale del *rennu* certamente si differenziava dal mondo dei villaggi, ma restava pur sempre la capitale di un Paese a economia prevalentemente agro-pastorale. Oristano, insomma, era una città dove la cultura, diversamente dai villaggi, esisteva, ma come patrimonio del clero, dei giudici, dei dignitari di corte e di tutti i funzionari che operavano nell'ambito della reggia.

La società della capitale era certamente più complessa rispetto a quella dei villaggi, in quanto caratterizzata dalla presenza di diversi ceti sociali, fra i quali un embrionale ceto borghese costituito da un gruppo di famiglie agiate, proprietarie di vasti terreni, però senza cultura. Ovviamente,

quando diciamo cultura, intendiamo dire alfabetizzazione e cultura scritta perché una cultura orale esisteva, ed era il sapere della Chiesa trasmesso, per l'appunto, oralmente, dai Religiosi con le loro omelie in sardo durante la messa o con le prediche quaresimali.

Non dimentichiamo che Ugone II nel suo testamento disponeva che i suoi successori dessero annualmente una *provisio* in denaro ai predicatori che per la Quaresima giungevano in Sardegna dalla terraferma.

Se questa è la dimensione culturale del *rennu*, è ovvio che non esistevano nel giudicato scuole dove si poteva imparare a leggere e a scrivere. La situazione non mutò neppure con l'arrivo dei monaci dalle grandi abbazie della Penisola. Infatti, diversamente da quanto avveniva nelle città della terraferma, non furono create nei monasteri giudicali scuole di alfabetizzazione (risulta attestata una sola scuola, e precisamente all'interno del monastero di S. Chiara, in età tarda, ovvero nell'ultima fase del periodo giudicale, riservata, però, esclusivamente alla preparazione delle suore addette alla celebrazione dell'Ufficio divino).

La dott.ssa Olivetta Schena afferma che un miglioramento rispetto all'età precedente si dovette avere con l'arrivo dei monaci:

> Un qualche miglioramento si dovette però registrare a partire dalla seconda metà del XII secolo, con l'arrivo nel "giudicato" degli ordini monastici e delle correnti mercantili provenienti dal continente italiano; nell'Arborea si insediarono su sollecitazione di Costantino e di Barisone I, i monaci benedettini di Montecassino e di Camaldoli e, sempre su invito dei "giudici", cominciarono ad operare ad Oristano e nella fertile pianura del Campidano di Simaxis i mercanti e gli imprenditori pisani e genovesi. Pur tuttavia, ancora per lungo tempo, furono gli ecclesiastici i principali depositari del sapere e della cultura scritta e furono proprio questi che, in mancanza di una tradizione notarile laica, si occuparono della redazione dei documenti e risposero in prima persona alle esigenze della nascente cancelleria arborense[2].

La dott.ssa Schena già nelle *Note paleografiche e diplomatistiche*, riferendosi però ai soli monaci di Bonarcado, aveva ipotizzato un certo sviluppo culturale nel giudicato, per opera dei Benedettini:

> Nello stato arborense, per opera dei Camaldolesi che operavano a Bonarcado, non si sviluppò forse una vita culturale ad alto livello, come attorno a certi monasteri ubicati in altre regioni d'Italia e d'Europa: tuttavia si può supporre che anche qui, conformemente alle necessità locali, si svolse una certa attività didattica, della quale non abbiamo notizie, ma che proprio il condaghe ci testimonia indirettamente. Infatti la stesura dei vari fascicoli che compongono il codice del condaghe potrebbe essere frutto dell'attività dei soli

---

[2] O. Schena, *La cultura giudicale*, in «La Provincia di Oristano», p. 135.

monaci continentali insediatisi a Bonarcado, ma non è del tutto da escludere l'ipotesi che nel monastero operassero anche dei sardi indigeni che, entrati come conversi, avrebbero appreso a leggere e a scrivere e, successivamente avrebbero potuto operare nello "scriptorium" monastico[3].

A noi pare che l'attività didattica all'interno del monastero ipotizzata dalla Schena sia aprioristicamente negata dallo spirito che anima l'atto notarile con il quale Costantino I fondò il cenobio. Infatti il giudice non chiede all'abate del S. Zeno di Pisa (la chiesa di Bonarcado viene affiliata all'abbazia pisana) che vengano inviati monaci letterati ai quali affidare compiti culturali, ma monaci che sappiano costruire, lavorare la terra e svolgere lavori agricoli. L''invito' viene rivolto non sotto forma di esortazione, ma di condizione imprescindibile: «Sub tali condicionem ut abbas Sancti Zenoni omni tempore mittat in hoc monasterio de suis monachis qui regant illud et ordinent et lavorent et edificent et plantent ad honorem Dei et Sancte Marie et Sancti Benedicti et Sancti Zenonis» (*CSMB* doc. 1).

È evidente che al giudice stava a cuore esclusivamente il fatto che le terre delle quali aveva dotato il monastero non restassero improduttive, ma venissero coltivate e trasformate.

Proprio perché il monastero seguisse l'indirizzo voluto dal donatore e non indirizzi imposti dall'Abbazia-Madre, il giudice Costantino inserì nell'atto notarile una clausola relativa alla scelta del priore del monastero: «Per manus illorum [dei monaci di Bonarcado] ordinetur prepositus quem ipsi eligent, cum voluntate et approbatione successorum meorum»[4]. La elezione del priore, cioè, non solo avveniva *per manus* dei monaci locali, ma doveva avere l'approvazione da parte dei futuri giudici; ciò significa che il donatore poneva sotto il controllo diretto dei suoi successori la politica amministrativa del monastero e che, quindi, imponeva il rispetto, per il futuro, delle condizioni da lui poste.

Da tutti gli atti che costituiscono il Condaghe risulta che la volontà del donatore fu rispettata. Infatti non esiste un documento che faccia riferimento a progetti culturali o a qualche attività scolastica mirata alla alfabetizzazione dei conversi sardi che venivano ammessi nella comunità benedettina. Il Condaghe contiene diversi documenti attestanti conversioni

---

[3] O. Schena, *Note paleografiche e diplomatistiche*, in «Condaghe di santa Maria di Bonarcado», ristampa del testo di E. Besta, riveduta da M. Virdis, Oristano, S'Alvure, 1995.

[4] *CSMB* cit., doc. 1.

in loco, fra le quali quelle di Coantine de Foge, Jorgi Marras, Guantine Murtinu, Comita de Zepera, Guantine de Zori Pilardu, i quali vengono ammessi come conversi dopo aver donato alla chiesa di S. Maria ciò che possedevano e dopo aver avuto l'autorizzazione da parte del proprio signore. Nel documento relativo alla conversione di Coantine de Foge si legge: «Ego Coantine de Foge petiili boluntate assu donnu meu sire Ugo de Basso sa die de Santo Marco de Sinnis a issora kando essia de missa ki mi daret paraula d'offerremi a Sancta Maria de Bonacatu cun omnia cantu avia». Il signore concede l'autorizzazione e si offre come garante: «Et ego dave go'nd'ippi paraula dae ssu donnu meu mi misi in manu de donnu Vivianu priore de Bonarcantu nanti su donnu meu in presentia sua pro conversu et deiili in potestate sua omnia cantu avia» (*CSMB* doc. 3).

Nel documento relativo a Jorgi Marras è detto: «Ego Jorgi Marras petiili boluntade a su donnu meu su markesu sa die de dominica de Palma sendo in missa a Sancta Iusta, ke mi daret paraula d'oferirmi a Santa Maria de Vonarcatu cun totu cantu avia» (*CSMB* doc. 4).

Da queste due testimonianze si evince che i conversi non erano uomini liberi e di conseguenza non potevano essere che analfabeti e perciò destinati al lavoro dei campi, dato che non risulta che abbiano frequentato corsi di alfabetizzazione una volta ammessi nella famiglia benedettina.

Se questa è la situazione, a noi sembra impossibile che i conversi sardi abbiano potuto operare nello *scriptorium* monastico come amanuensi. Evidentemente la stesura dei fascicoli che compongono il Condaghe è frutto esclusivo di pochi monaci letterati venuti da Pisa.

Coglie nel giusto il Coroneo quando afferma che «dal Condaghe di S. Maria di Bonarcado si apprende che fra i compiti richiesti ai monaci camaldolesi del S. Zeno di Pisa era quello di "edificare", fatto che obbliga ad ammettere una determinante presenza di monaci costruttori nel novero delle maestranze edilizie operanti nell'Isola»[5].

Se, dunque, anche i monaci provenienti da Pisa, tranne i pochi letterati, dovevano svolgere lavori manuali, a maggior ragione dobbiamo ammettere che i conversi indigeni, analfabeti, non potevano fare altro che 'edificare' e lavorare la terra. Uno *scriptorium*, comunque, all'interno del monastero esisteva, dove si è svolta quella attività scrittoria che ha

---

[5] R. Coroneo, *Tipi e tecniche edilizie nel sec. XII*, in «Architettura romanica dalla metà del Mille al primo '300», Nuoro, Ilisso Edizioni, 1993, p. 159.

portato alla stesura dei documenti del Condaghe. Evidentemente, come già accennato, gli amanuensi erano una esigua minoranza costituita da monaci formatisi nell'Abbazia pisana, dal momento che solamente questi potevano avere conoscenza delle diverse scritture usate per la stesura dei fascicoli del Condaghe[6].

Concludendo, dobbiamo dire, perciò, che da Pisa arrivarono i pochi monaci destinati all'attività scrittoria e gran parte dei tanti religiosi destinati a lavorare la terra e a edificare.

Un'altra indicazione precisa sui compiti dei monaci dei monasteri del giudicato arborense viene dall'atto di donazione della chiesa di S. Nicola di Gurgo ai Benedettini di Montecassino. Il donatore, Barisone I, pone come condizione che vengano inviati dodici monaci, fra i quali tre o quattro 'letterati' che dovranno assolvere compiti specifici nell'ambito della corte: «Ut regni nostri negotia sive in Romana curia vel in curia imperatoris et ubique valeant tractare» (*CDS* I, sec. XII, doc. 110).

Il giudice non chiede che siano letterati tutti i monaci destinati alla chiesa di S. Nicola, ma solamente tre o quattro; il che significa che per il sistema di vita del monastero non era necessaria la presenza di monaci letterati, perché evidentemente si trattava, come a Bonarcado, di affidare loro il compito di *edificare*, *plantare* e *laborare*. I pochi monaci letterati, di cui si invoca l'invio, non sono destinati a svolgere compiti didattici all'interno del monastero, ma a *tractare negotia regni* presso le corti papale e imperiale.

Dal passo riportato si evince anche che alla fine del sec. XII (l'atto è del 1182) l'intellettuale cui si affidano le missioni diplomatiche da parte dei giudici è il *clericus* che parla e scrive in latino e che conosce le Sacre Scritture.

Pensiamo che la situazione non sia cambiata sostanzialmente neppure nei secoli successivi, se durante il regno di Ugone III i funzionari di corte erano quasi tutti ecclesiastici. Nella relazione degli ambasciatori del duca d'Anjou si legge che questi «cum fuerunt in magna aula palatii eiusdem domini judicis, in eadem aula invenerunt unum episcopum fratrem minorem, cum certis aliis fratribus minoribus, et quamplurimos alios religiosos

[6] O. Schena in *Note paleografiche* cit. evidenzia tramite un'ottima analisi paleografica la presenza nel condaghe di diversi tipi di scrittura.

et presbiteros»[7]. Anche il *cancellarius* di corte risulta essere un prelato e precisamente il vescovo di Ales. Probabilmente non era uomo di Chiesa il don Pal, 'maestro di palazzo' o cerimoniere, che comandava la scorta che accompagnò gli ambasciatori dall'albergo di Francesco Pizani, dove avevano pernottato, al palazzo giudicale.

Tornando al problema dell'istruzione, possiamo aggiungere che la mancanza di scuole è indirettamente testimoniata dalla *Carta de Logu*, la quale prevede tutti i reati possibili nell'ambito di una civiltà agro-pastorale e di una città che conosce la presenza di artigiani, commercianti e mercanti, ma non prevede nessun reato nell'ambito dell'attività scolastica, né da parte di maestri né da parte di discenti; il che significa che non esistevano le figure del docente e dell'allievo.

Abbiamo, infatti, le ordinanze sui furti e sulle malefatte, sulle liti e sulle citazioni in giudizio, ordinanze riguardanti le cacce collettive, ordinanze per i cuoi, per la guardia dei cereali e sui compensi, ma nessuna ordinanza sulla istruzione.

Reati relativi al campo scolastico non sono previsti neppure dalle *Leggi e Ordinanze* di Ugone III, perché, ovviamente, non esisteva l'istituzione scuola.

Passando adesso alla situazione culturale dei monasteri cittadini, vogliamo in primo luogo ricostruire il quadro relativo al monastero delle Clarisse. Il manoscritto del Trecento contenente la 'Regola' promulgata da Urbano IV nel 1263 dimostra con la sua stessa esistenza che nel monastero esisteva già negli anni della sua fondazione uno *scriptorium*; le carte VI e VIII del medesimo codice costituiscono a loro volta la prova indiretta dell'esistenza di una 'scuola' di canto e di alfabetizzazione all'interno del convento. La carta VI, *Qualiter sorores divinum celebrent officium*, prevede che l'ufficio divino debba essere celebrato da monache alfabetizzate: «De divino officio tam inde [leggasi: *die*] quam in nocte Domino persolvendo taliter observetur quod hee que legere et canere noverint, secundum consuetudinem ordinis fratrum minorum, cum gravitate tamen et modestia, divinum officium debeant celebrare». La carta VIII, *De sororum esercicio*, recita:

---

[7] R. Carta Raspi, *Ugone III d'Arborea e le due ambasciate di Luigi I d'Anjou*, Cagliari, Edizioni della Fondazione il Nuraghe, p. 300.

Si alique iuvencule vel eciam grandiores capacis ingenii fuerint, eas instrui faciat, ut sibi videtur, abbatissa magistram eiis deputans ydoneam et discretam per quam tam in cantu quam in divinis officiis instruantur. Sorores vero et serviciales horis et locis statutis, prout ordinatum fuerit, utilibus et honestis laboribus sub illa providencia occupentur quod excluso ocio anime inimico sante oracionis et devocionis spiritum non extinguant, cui debent cetera temporalia deservire[8].

Se la carta VI prevede che l'ufficio divino debba essere celebrato da monache alfabetizzate, la carta VIII contempla l'obbligo del *legere* e del *canere* per le suore addette alla celebrazione dell'ufficio divino e prevede l'istituzione di una scuola di educazione religiosa e di canto all'interno del monastero, gestita da una maestra capace e discreta.

Il rispetto delle clausole, di cui alle carte VI e VIII, nel monastero di Oristano era un obbligo imposto da Mariano IV con la sua dotazione datata 19 aprile 1368 in favore delle Clarisse oristanesi. Mariano, infatti, impone l'obbligo a tredici suore di accompagnare ogni giorno col canto la celebrazione della messa, impegnandosi a sua volta di versare ogni anno per il loro sostentamento 260 libbre di alfonsini minuti. La clausola della dotazione mariana così recita: «Abatissa et monacales teneantur et debeant de mane primam missam in dicta ecclesia sancte Clare sollemniter dicere diebus singulis et oris debitis prout ad earum regularem ordinem pertineat»[9].

Per le suore che non rispettano la clausola sono previste severe punizioni.

Infatti viene detto esplicitamente che le suore che non rispettano l'obbligo di accompagnare col canto le sacre funzioni vengano punite per ogni giorno di inadempienza con la perdita della provvisione di una settimana:

---

[8] G. Mele, *Un manoscritto inedito del Trecento. Il codice Ibr del monastero di S. Chiara di Oristano*, Oristano, Editrice S'Alvure, 1985, pp. 54, 56.

[9] *Atto di dotazione di Mariano IV*. Il documento è conservato in copia autentica del sec. XVI nell'archivio del monastero di S. Chiara di Oristano (A.M.S.C.O.) di cui si trova il fac-simile presso la biblioteca del convento di S. Francesco, sempre di Oristano. L'atto è stato trascritto da G. Spano in «Memoria sulla badia di Bonarcadu e scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1869», Cagliari, 1870, pp. 32-42. Abbiamo anche una trascrizione parziale ad opera di G. Mele pubblicata da Suor Celina Pau in *Un monastero nella storia della città. Santa Chiara di Oristano nei documenti dell'archivio*, in «Biblioteca francescana sarda», Oristano, 1994. Il testo, inoltre, è riportato nella appendice documentaria della tesi di laurea *I Francescani nel regno di Arborea* di M. E. S. Abis, anno accademico 1997-98. Di tale tesi, non pubblicata, si trova copia nella biblioteca del convento francescano di Oristano.

«Si omiserint et preterierint missam et officia celebrare et cantare volumus quod pro qualibet die qua in hoc deficerint perdant et amictant et perdere et amictere debeant provisionem unius edomode proximum dicto diei sequentis de dicta eis actaxata provisione et donatione nostra et eis predictis sequentibus octo diebus nulla provisio eis tribuatur de predicta provisione et assignatione nostra»[10].

Sulla scorta di quanto abbiamo fin qui evidenziato possiamo affermare che nel monastero clariano di Oristano esistevano, in piena età giudicale, una scuola per monache dotate d'ingegno e uno *scriptorium*.

È possibile ipotizzare l'esistenza se non proprio di una scuola almeno di uno *scriptorium* anche nel monastero di S. Martino *de sos apendixios de Aristanis*. Infatti, nella mancanza di riscontri diretti, ci soccorre il preambolo del notaio Giacomo Deltoro al registro di consistenza di questo monastero da lui compilato nel 1533. Il notaio afferma che, a richiesta di Giacomo Vinchi, economo e procuratore della chiesa e del convento di S. Martino, e per ordine dell'arcivescovo Agostino Grimaldi, il 10 febbraio 1533 (*ab incarnatione*) diede inizio alla compilazione del *Condaxi cabrevadu* dopo essersi trasferito nel monastero stesso per compiere il lavoro affidatogli. Egli afferma testualmente di «esser transferidu jn sa dita eclesia de Sanctu Martinu e himme aher copiadu e jscriptu de nou totu su fundague antigu dessu ditu monasteriu in nomine et parte dessas venerandas sorres, quj hoi jstant y habitant jn dita eclesia et cumbentu de Sanctu Martini»[11].

Dal passo riportato risulta che il notaio Deltoro trascrive scrupolosamente gli atti notarili contenuti in un *antigu fundague*, cioè in una raccolta precedente di documenti d'archivio i quali, evidentemente, erano stati ordinati e messi insieme in uno *scriptorium*, all'interno del monastero, da monaci alfabetizzati.

Per quanto concerne il convento francescano oristanese, solamente per analogia con i monasteri testé ricordati, possiamo ipotizzare l'esistenza di uno *scriptorium* al suo interno, dal momento che non esistono fonti documentarie dirette.

Come in tutta l'Europa medioevale, anche nel giudicato di Arborea, dunque, l'attività scrittoria si svolgeva nei monasteri per opera dei religiosi

---

[10] *Dotazione di Mariano IV* cit., p. 171.

[11] *Condaxi Cabrevadu* (a cura di M.T. Atzori), Modena, Società Tipografica Editrice Modenese, p. 27.

che ivi dimoravano. Esisteva, però, una *camera scribaniae* anche dentro la corte giudicale, e almeno dalla fine del sec. XII è documentata l'esistenza di una cancelleria di stato tenuta dai *notarii curiae* e dal *cancellarius*, dove venivano redatti e registrati gli atti pubblici relativi alla vita giudicale.

La presenza del *cancellarius curiae* è attestata già nel 1189. Infatti in un atto del 7 febbraio di tale anno (*CDS* I, doc. 128, sec. XII) si legge: «Petrus Paganus cancellarius domini Petri regis et iudicis Arboreae». Anche l'atto del 29 maggio, sempre del 1189, (*CDS* I, doc. 131, sec. XII) con il quale Pietro I di Arborea promette di pagare annualmente alla canonica di S. Lorenzo di Genova la somma di lire venti registra il nome e la carica di Pietro Pagano: «Ego Petrus Paganus cancellarius Petri regis et iudicis Arboreae hanc cartulam scripsi et confirmavi».

Nel sec. XI, invece, non esisteva ancora una cancelleria tenuta dal *cancellarius* e dai *notarii curiae*, e perciò gli atti pubblici venivano redatti da religiosi che svolgevano la funzione di *scribani regis*, come chiaramente sottolinea il professor Boscolo:

> Nel secolo XI non esisteva per i giudici una cancelleria tenuta da funzionari colti e preparati come all'epoca degli arconti; il *cancellarius* e gli *scholastici* destinati alla segreteria dell'*ipatos*, erano stati sostituiti nel tempo con scrivani, provenienti dal clero. Mentre restava l'uso del sigillo di tipo bizantino, che si perpetuò sino al secolo XIII, la redazione degli atti pubblici di qualsiasi tipo era affidata nei casi più importanti ai vescovi, in quelli di minor rilievo ai sacerdoti[12].

Ora, riprendendo il discorso sulla cultura in generale, dobbiamo dire che non solo il sapere *tout court* era patrimonio della Chiesa, ma lo erano anche le componenti specifiche della cultura scritta, come per esempio la cultura musicale. È innegabile il fatto che anche la musica allora si affermasse come espressione della Chiesa, dal momento che era strettamente legata alla liturgia, e perciò sarebbe più corretto parlare di cultura liturgico-musicale. Le testimonianze più interessanti sono rappresentate dai libri di canto conservati nella cattedrale di Oristano, dal Manoscritto clariano 1 b R e dagli antifonari del convento dei Conventuali sempre di Oristano.

Una cultura musicale profana era, invece, pressoché inesistente, e non possiamo parlare di cultura musicale nella corte oristanese sulla scorta

---

[12] A. Boscolo, *La Sardegna bizantina e alto giudicale*, Sassari, Chiarella, 1978, p. 160.

di una sola testimonianza, quella relativa alla passione per la musica di Mariano IV[13]. Infatti la presenza di *tubicinatores* e di *mimmi* nella reggia, quando regnava questo giudice, non si inserisce in una tradizione radicata nella corte oristanese, di cui non esiste documentazione, ma si configura come scelta personale del giudice stesso spiegabile con la sua educazione catalana. Durante gli anni di frequentazione della corte di Barcellona Mariano aveva avuto modo di assimilarne le consuetudini e i modi di vita.

A questo punto ci pare opportuno tentare la difficile ricostruzione del clima culturale della corte e di individuare il livello d'istruzione dei giudici.

Per quanto concerne la corte premettiamo che si tratta di una corte medioevale e perciò non possiamo pretendere di trovare nella sua organizzazione interna aspetti di vita e di costume propri di una corte o di un palazzo signorile del Rinascimento. In primo luogo dobbiamo dire che la cultura dei giudici era fortemente caratterizzata in senso religioso-teocentrico, e che i loro rapporti sia con il clero secolare che con quello regolare erano strettissimi, come risulta dalle donazioni fatte in favore di chiese e di monasteri, dalla costruzione di edifici sacri su committenza giudicale e dalla presenza massiccia di religiosi, con varie incombenze, all'interno della corte.

L'arcivescovo di Oristano e i vescovi di S. Giusta, di Terralba e di Ales sono sempre presenti nella corte nelle grandi occasioni e assistono come testimoni alla redazione degli atti pubblici di grande importanza.

Alla stesura della donazione di Pietro II de Lacon-Serra in favore del monastero di S. Martino di Oristano (1228) assistono come testimoni «donnu Trudorj de Muru, archjbiscobu de Arborea, donnu Pedru de Martis, piscobus de Santa Justa e donnu Guantjnj de Siniu, piscobu de Terralba» (*CDS* I, doc. 47, sec. XIII).

Alla stesura della donazione di Mariano IV, nel 1326, sempre in favore del S. Martino di Oristano, assiste come testimone «Captunnus archiepiscopus Arbore» (*Condaxi cabrevadu*).

Al testamento di Ugone II assiste il canonico Filippo Mameli, che però è l'unico religioso presente. Infatti gli altri testimoni sono «Gratia Orlandi e magister Tomasius de Cinamo de Neapoli medicinalis scientia profes-

---

[13] G. Mele, *La musica catalana nella Sardegna medioevale* in Aa.Vv., «I Catalani in Sardegna», p. 46.

sores» e i nobili Mariano de Serra, Lorenzo Schintu e Comita Ticha (*CDS* I, doc. 48, sec. XIV).

Invece i testimoni della donazione di Barisone I, nel 1146, in favore della chiesa di S. Maria di Bonarcado sono tutti religiosi: «Donnu Comita de Lacon archiepiscobu d'Aristanes, donnu Paucapalea piscobu de sancta Iusta, donnu Alibrandinu piscobu de Terra Alba, donnu Murrellu piscobu d'Usellos, donnu Azu archiepiscopu de Turres, donnu Mariane Thelle episcopu de Gisarclu» (*CSMB*, doc. 145).

Sono atti, questi, risalenti a secoli diversi, eppure rispettano tutti la consuetudine secondo la quale gli atti importanti devono essere sempre resi validi dalla presenza di uomini di Chiesa. Anche quando i testimoni sono laici, non viene esclusa del tutto la presenza di religiosi, come nel caso già ricordato della donazione di Ugone II e della seconda donazione di Barisone I alla chiesa di S. Maria di Bonarcado (*CSMB*, doc. 146). Infatti anche in questa circostanza accanto a testimoni laici abbiamo un uomo di Chiesa, e precisamente Villano, arcivescovo di Pisa, come chiaramente si legge nell'atto notarile: «Sunt testes donnu Villanu archiepiscopues de Pisas, iudice Costantine de Plomos, iudice Gunnari de Logudore, iudice Gostantine Gallulesu».

I religiosi non erano nel mondo della corte arborense presenti solamente in qualità di testimoni quando venivano redatti documenti notarili, ma ricoprivano incarichi diversi, che andavano dalla direzione della cancelleria regia fino a missioni diplomatiche di grande importanza.

Il giudice Pietro III, infatti, ebbe come cancelliere il vescovo francescano Guido Cattaneo e come consigliere il canonico Filippo Mameli.

Già prima, nel 1322, Ugone II aveva affidato al Cattaneo il prestigioso compito di rappresentarlo in Avignone presso gli ambasciatori di Giacomo II che dovevano perfezionare gli accordi tra l'Arborea e la Corona d'Aragona pertinenti alla spedizione militare dell'anno successivo.

Inoltre, operavano nella reggia, quando era giudice Mariano IV, cinque cappellani, uno dei quali priore, che officiavano la cappella palatina intitolata a S. Salvatore. Risulta, infatti, che una copia dell'atto di dotazione di Mariano in favore del monastero clariano fu consegnata «ante gratam» alle monache «presentibus Francisco de Ligia priore cappelle dicti domini iudicis de sancto Salvatore et canonico Nicola Veraci, presbitero Juliano Deru, presbitero Iohanne Penna et presbitero Mariano de Sii cappellanis dicte cappelle».

I religiosi, e in modo particolare i Francescani, erano, quindi, presenza attiva nella corte e intervenivano anche al livello politico, come risulta, fra le altre manifestazioni, dall'assemblea popolare che si tenne il 14 gennaio del 1388 nel refettorio del convento di S. Francesco di Oristano, durante la quale fu firmato il trattato di pace fra Eleonora e Giovanni I il Cacciatore.

Il trattato risulta, infatti, «actum Aristanno in refectorio Sancti Francisci ordinis Minorum anno ab incarnatione Domini M.° CCC° LXXX - VIII die XIIII mensis januarii indicione XI» (*CDS* I, doc. 150, sec. XIV, p. 829).

Anche Ugone III si circondava di religiosi. Infatti aveva come cancelliere il vescovo di Ales (Cristoforo Gometius) e come consiglieri i Francescani. Quando gli ambasciatori di Luigi I di Anjou «fuerunt in magna aula palatii ejusdem domini judicis, in eadem aula invenerunt unum episcopum fratrem minorem, cum certis aliis fratribus minoribus, et quamplurimos alios religiosos et presbiteros»[14].

Nel Trecento, comunque, l'egemonia culturale della Chiesa e la partecipazione attiva degli alti prelati all'attività politica e alla vita amministrativa del giudicato non escludevano la presenza nella capitale e nella reggia di intellettuali laici venuti, quasi tutti, dall'Italia continentale, i quali però non erano maestri del sapere, depositari di valori spirituali da trasmettere agli altri, ma professionisti che esercitavano una specifica *ars*, come i notai e i medici. Questi professionisti, pur frequentando la corte, non influivano sulla formazione intellettuale dei membri della famiglia giudicale, poiché questi, come era consuetudine presso le Case regnanti e le famiglie nobili, venivano educati ed istruiti da precettori religiosi tramite insegnamento privato.

Quando questi intellettuali erano giurisperiti davano anche un contributo concreto all'attività legislativa, come accadde per la messa a punto della *Carta de Logu*. Sappiamo, inoltre, che il «doctor legum Iacobus de Astia» e il giurisperito Iacopo de Neli presenziarono in qualità di testimoni alla stesura dell'atto di dotazione di Mariano IV in favore delle Clarisse di Oristano.

Fra i medici che operarono nell'ambito della corte si annoverano un «magister Iacobus» e un «magister Corradus de Blasco», due «medicinalis

---

[14] R. Carta Raspi, *Ugone III d'Arborea* cit., p. 300.

scientia professores, Gratia Orlandi e Tomasinus de Cinamo» di Napoli, che presenziarono alla stesura del testamento di Ugone II.

Fra i notai del Trecento possiamo ricordare Giustino Palmerio che «in camera palatii» stese l'atto di donazione di Mariano IV delle terre denominate «Riu de missas» al monastero di S. Martino di Oristano (il Palmerio risulta essere anche segretario del giudice); Giuliano Cherchi, oristanese, che fu l'estensore del testamento di Ugone II; Donatus Manus che redasse l'atto di dotazione di Mariano IV in favore delle Clarisse.

La presenza di pubblici notai laici è attestata anche da documenti dei secoli precedenti, come per esempio l'atto di donazione di Pietro II de Lacon-Serra al S. Martino di Oristano nel 1228, che risulta redatto da «Lazarinus Trudu notarius publicus jn toto iudicatu Arboren»; inoltre assistettero alla stesura del documento i notai Marcus Antonius Gavilan e Petrus de Campo; il che significa che erano contemporaneamente presenti nella capitale ai primi del Duecento diversi notai pubblici.

La corte, quindi, risulta essere il luogo in cui si incontravano intellettuali sardi e continentali, laici e religiosi, che ivi svolgevano mansioni diverse senza però creare un cenacolo dove dibattere, sotto la guida di un mecenate, problemi culturali. Non risulta da nessuna fonte documentaria che la corte oristanese fosse un centro dove si elaborava cultura e dove si discuteva di problemi artistici o letterari, come avverrà poi nelle corti rinascimentali.

Resta comunque il fatto che gli intellettuali laici, poiché venivano quasi tutti dall'Italia peninsulare, portavano nella corte arborense una ventata di aria 'italiana' e soprattutto 'pisana'.

Questi intellettuali non furono, però, l'unico tramite fra cultura indigena e peninsulare, perché il processo di 'importazione' era iniziato già prima per opera di altri tramiti fra i quali quello politico, in primo luogo la reggenza di Guglielmo di Capraia, dal momento che egli, discendendo dai Burgundione, signori di Capraia, ed essendo imparentato con i Gherardesca, signori di Donoratico, e con i Visconti pisani, favoriva i rapporti fra Oristano e Pisa anche sotto il profilo culturale. Con Mariano II de Bas-Serra, poi, assistiamo a una sorta di simbiosi culturale e politica tra l'Arborea e Pisa, come risulta dal fatto che questo giudice si fece cittadino pisano e lasciò al comune di Pisa nel suo testamento la sua terza parte del giudicato di Cagliari.

Il legame Arborea-Pisa conservò tutta la sua efficacia anche con il figlio

di Mariano, Giovanni-Chiano, in forza anche del suo matrimonio con una Pisana.

Quando, successivamente, Ugone II, rendendosi conto che la presenza pisana nell'Isola costituiva una minaccia per il suo regno, stipulò con i Catalano-Aragonesi un patto di aggressione contro i possedimenti pisani in Sardegna, non interruppe i rapporti culturali toscano-sardi.

Il processo di italianizzazione non si esaurì nell'ambito della corte, ma investì anche il mondo ad essa esterno. Infatti l'arrivo dei monaci, molto prima del Trecento, aveva modificato i sistemi di coltivazione con l'introduzione di tecniche italiane avanzate. Dice G. Milia:

> Soprattutto nell'agricoltura l'impulso che essi diedero al dissodamento delle nuove terre fu davvero notevole e favorì il sorgere di nuovi villaggi ed abitati minori che gravitavano intorno alle loro sedi. Non a caso i monaci, grazie alle loro avanzate conoscenze agronomiche, riuscirono nell'impresa di valorizzazione di terreni non solo in aree pianeggianti e collinari, ma anche montuose. Fra tutti, i Cistercensi inaugurarono il periodo dell'agricoltura intensiva superando l'ordinamento curtense ed introducendo le grangie, centri agricoli abbaziali costituiti da coltivatori diretti[15].

Il mondo esteriore, inoltre, fu modificato dall'arrivo di maestranze e di architetti toscani, in modo particolare pisani, che arrivarono nel giudicato per costruire le belle chiese romaniche e gotiche.

Sempre prima del Trecento abbiamo la presenza di mercanti pisani e genovesi che dai loro fondaci sulle coste si spostavano nell'interno. Basti pensare che Agalbursa promette nell'ottobre del 1186 al comune di Genova di somministrare nei suoi territori ai Genovesi case e locali non solo per l'esercizio della mercatura, ma anche come abitazione:

> "Item consignabo et dabo negotiatoribus ianuensis districtus in ordinatione consulum aut consulis comunis qui in Sardineam ascenderit domos, uel loca, quibus libere maneant et negotientur Ianuenses, et homines districtus Ianue sine aliquo dricto, in toto predicto iudicatu, et terra, et posse, et fortia mea, quam, ut dictum est habeo, uel deinceps acquisiero, et ipsos saluabo et manuetenebo contra omnes personas" (*CDS* I, doc. CXVII, sec. XII).

Il giudice Pietro I a sua volta con un atto del 29 maggio 1188 promette di dare al comune di Genova «in portu qui dicitur portus Ianue qui est in Aristagno tanta terra que large sufficiat ad frabricandos ibi c. buttegas cum suis convenientibus curtis» (*CDS* I, doc. CXXV, sec. XII). La promessa risulta mantenuta da un atto successivo datato 29 maggio 1189 che

---

[15] G. Milia, *La civiltà giudicale* in Aa.Vv., «Storia dei Sardi e della Sardegna», Jaca Book, II (*Il Medioevo dai giudicati all'Aragona*), p. 205.

testualmente dice: «Ego Petrus rex et iudex Arboree et uassallus Ianue ciuis habeo dato a comunis Ianue pro toto tempore vite mee et post obitum meum in perpetuum tantam terram in villa daristano maiori qui fabricari possunt c. botegas» (*CDS* I, doc. 133, sec. XII).

È evidente, perciò, che una presenza così nutrita di mercanti continentali doveva, se non proprio modificare la mentalità degli indigeni, far conoscere aspetti e consuetudini di vita di un mondo lontano e diverso da quello giudicale.

Tornando, adesso, al Trecento, dobbiamo dire che i fattori culturali nuovi che esso presenta si inseriscono in un contesto preparato dai secoli precedenti e che si configurano pertanto come l'ultima tessera di un vasto mosaico. A noi non pare, però, che la situazione culturale del secolo XIV si presenti come un monolito che possa essere etichettato esclusivamente come italiano o pisano, nonostante la presenza di mercanti pisani e genovesi e di funzionari di corte provenienti dalla Penisola.

Certamente la componente italiana occupava uno spazio notevole, ma non annullava, assorbendole, altre componenti. La consuetudine, per esempio, di datare i documenti ufficiali secondo lo stile pisano, non fu mai abbandonata neppure quando nel resto della Sardegna verrà adottato il sistema di computare gli anni dal 1° gennaio anziché dal 25 marzo; però quegli stessi documenti, pur seguendo la datazione *ab incarnatione pisana*, non venivano redatti in volgare pisano o fiorentino, ma in latino o in sardo, nella sua varietà arborense. Il testamento di Ugone II è scritto parte in latino e parte in sardo; la *Carta de Logu* è tutta in sardo; gli atti di donazione vengono scritti in sardo o in latino, così come tutti gli altri documenti ufficiali.

Il fatto che Ugone II citasse proverbi in italiano o dettasse in tale lingua lettere non significa che la sua cultura fosse tutta italiana, ma che fra le altre componenti annoverava anche quella italiana[16].

La sua lingua era certamente il sardo, ma quando le circostanze oggettive lo richiedevano sapeva usare l'italiano, perché la sua cultura era costituita anche da una componente peninsulare.

Ancora più significativa è la dimensione culturale di Mariano IV. Già il

[16] Per quanto concerne la conoscenza della lingua italiana da parte di Ugone II cfr. F.C. Casula, *Cultura e scrittura nell'Arborea al tempo della Carta de Logu*, in Aa.Vv., «Il mondo della Carta de Logu», Cagliari, Edizioni 3 T, 1979, pp. 79-80.

fatto che egli conoscesse il latino e parlasse e scrivesse in italiano, sardo e catalano tradiva la presenza nel suo quadro culturale di quattro componenti diverse, ragion per cui si dovrebbe parlare di eclettismo culturale piuttosto che di italianità. Vogliamo dire, insomma, che l'innegabile componente italiana conviveva con altre componenti mai rinnegate. Una prova di ciò è offerta dal profilo che del giudice delinea il professor Casula:

> Mariano era certamente un uomo intelligente, colto e raffinato: viveva e si comportava come tutti i re europei, secondo un elaborato cerimoniale di corte, facendosi precedere da mazzieri, cavalieri e dignitari di Palazzo, impiegando valletti vestiti di splendidi abiti, mangiando servito da un maggiordomo fra argenti, al suono della musica ed allietato da mimi e da sbandieratori. Parlava e conosceva oltre alle lingue sarde il latino, l'italiano e il catalano; era in corrispondenza epistolare con le maggiori personalità del tempo, fra cui la giovane e battagliera Caterina da Siena[17].

L'immagine che balza da questa descrizione è quella di un sovrano la cui cultura è tutta cortigiana, nell'accezione che al termine dà Baldassar Castiglione nel suo *Cortegiano*.

Mariano, però, non si formò sul testo del Castiglione, che, per ragioni cronologiche non poteva conoscere, ma sulle *Leggi Palatine* di Pietro IV d'Aragona alle quali si ispira il cerimoniale descritto dal professor Casula.

Già Pasquale Tola aveva sottolineato l'aspetto cortigiano della cultura del Nostro, quando ne offriva questa immagine: «Allorché più fioriva di gioventù fu mandato da suo padre alla corte di Aragona per apprendervi le arti cavalleresche. Colà crebbe sotto gli occhi del re Alfonso IV e quindi di D. Pietro IV i quali così a lui come al fratello Giovanni di Arborea, usarono le medesime distinzioni che ai principi del regio sangue»[18].

Questo aspetto cortigiano della cultura del Nostro non può essere visto come componente italiana, ma, piuttosto, catalana, come chiaramente ha sottolineato anche il giovane studioso G. Mele in un suo interessante articolo:

> Tale cerimoniale rivela l'influsso delle già citate "Ordinanze" di corte di Pietro il Cerimonioso, dove viene prescritta la norma di annunciare l'inizio e la fine dei pasti del re con l'intervento di quattro *juglars*: due *trombadors*, un *tabaler* e un *trompeta*. Quest'influsso catalano alla corte giudicale di Oristano non deve destare meraviglia. Infatti, i figli di

---

[17] F. C. CASULA, in AA.VV., *Oristano. La storia e le immagini*, p. 34. Il profilo da noi riportato si legge anche con maggiore abbondanza di particolari in *Il mondo della Carta de Logu* cit., pp. 96-98.

[18] P. TOLA, *Dizionario degli uomini illustri*, II, p. 228.

Ugone II, Mariano e Giovanni, erano stati educati in Catalogna, nell'ambiente palatino, e avevano quindi assimilato molti aspetti della cultura dei conti-re di Barcellona[19].

Nella cultura di Mariano, inoltre, è evidente una componente religiosa che, forse, fa da fondamento alle altre, perché è quella che racchiude in sé i valori spirituali nei quali il giudice credeva, che erano i valori spirituali della Bibbia, il libro da lui preferito. Le stesse donazioni da lui fatte nascevano sempre da istanze scritturali.

Nella corte arborense, però, trovavano accoglimento, per opera di Mariano, anche credenze di natura superstiziosa, che tuttavia non venivano considerate tali nel Medioevo, anzi facevano parte della cultura comune: intendiamo riferirci alla credenza del Nostro nelle arti magiche e nella stregoneria. Anche la Chiesa ufficiale credeva nella efficacia delle arti magiche che considerava come strumenti diabolici e perciò non esitava a mandare sul rogo le cosiddette 'streghe'.

«Era Mariano, pur sempre, una creatura del suo tempo, timoroso dell'arcano, credente nelle arti magiche, pratico di filtri e di stregonerie. Aveva presso di sé uno schiavo moro indovino, e sperimentava strane terapie per curarsi il corpo»[20].

Di cultura composita, anche se meno complessa e ricca di quella del padre, possiamo parlare anche a proposito di Ugone III. Risulta, infatti, da testimonianze precise che sapeva leggere e scrivere e che conosceva il francese. La *Relazione* degli ambasciatori del duca di Anjou inviati nella corte oristanese nel 1378 dice esplicitamente che, quando da costoro fu consegnata al giudice la lettera credenziale scritta in francese, egli l'aprì e la lesse: «Eidem domino judici litteram credencie dicti domini ducis presentaverunt. Qua habita, aperta et lecta dixit eis ut eorum credenciam sibi exponerent»[21].

Ugone, dunque, non si fece leggere la lettera credenziale dal vescovo di Ales, suo cancelliere, ma la lesse egli stesso, dopo averla aperta. Inoltre, terminata la lettura, senza ricorrere a interpreti invitò gli ambasciatori a esporre oralmente il contenuto della *Credencia* di cui erano latori.

---

[19] G. Mele, *La musica catalana* cit., p. 188.

[20] F.C. Casula, *Breve Storia di Sardegna*, Sassari, Carlo Delfino Editore, 1994, p. 157, e *Il mondo della Carta de Logu* cit., pp. 97-98.

[21] R. Carta Raspi, *Ugone III* cit., p. 298.

Dopo che costoro ebbero terminata l'esposizione, il giudice fece un lungo discorso di accusa, evidentemente in francese, nei confronti del duca. Che la lettera credenziale fosse scritta in francese risulta dal seguente passo della relazione degli ambasciatori: «Tradendo sibi rotulum album sigillo dicti domini ducis sigillatum et sua manu propria signatum in quo dictam credentiam verbis latinis scribi fecerant [gli ambasciatori] juxta formam alterius rotuli lingua gallicana scripti»[22].

Il comportamento e l'abbigliamento del giudice sono però lontani dalla signorilità del padre. Infatti gli ambasciatori trovarono «dictum dominum judicem in quodam parvo lecto jacentem, ocreas sive cruralia de corio albo, more sardisco, in tibiis portantem, et nullis paramentis in camera sua seu lecto parvulo existentibus»[23].

Certamente si può dire che questa accoglienza dimessa, ben diversa da quella che era stata riservata alla prima ambasceria dello stesso duca, sia stata programmata dal giudice, il quale voleva evidentemente esprimere il suo disprezzo per il mittente del messaggio a lui destinato, ma c'è anche da dire che, se il giudice indossava quell'abbigliamento, evidentemente lo possedeva ed era solito usarlo. Sappiamo, infatti, che non era amante dello sfarzo e degli agi, perché sin da piccolo era stato abituato dal padre ad affrontare i disagi delle spedizioni militari.

Nei *Processi contro gli Arborea* si legge, infatti, che «fin da giovanissimo era al fianco del padre nella lotta contro gli Aragonesi, tanto che nei castelli appena conquistati venivano cantate lodi in suo onore»[24].

Anche nella cultura di Ugone III si individua una componente religiosa, come risulta da due precise testimonianze: fece fondere una campana di bronzo per la chiesa di S. Francesco di Oristano, attualmente conservata nel museo archeologico di Cagliari; chiese ed ottenne da papa Gregorio XI l'autorizzazione a fondare due conventi francescani. È documentata, infatti, una bolla pontificia, datata Avignone 28 aprile 1376 e indirizzata al ministro generale P. Leonardo De Rossi con la quale papa Gregorio dichiarava accolta una richiesta del giudice Ugone mirata a ottenere l'autorizzazione a fondare due conventi da assegnare ai frati minori. Nella bolla pontificia

---

[22] Idem, p. 289.

[23] Idem, p. 298.

[24] F.C. Casula, Aa.Vv., *Il mondo della Carta* cit., nota 45, p. 98.

si legge testualmente:

Exibita siquidem Nobis pro parte Dilecti Filii Nobilis viri Hugonis iudicis Arboreae, petitio continebat, quod ipse in Insula Sardiniae duo Loca ad usum Fratrum Tui Ordinis ad laudem et gloriam Omnipotentis Dei ac pro suae et Progenitorum suorum animarum salute de bonis suis facere fundari et aedificari proponit. Quare Nobis fuit humiliter supplicatum, ut super hoc opportunam licentiam tribuere dignaremur. Nos igitur huiusmodi supplicationibus inclinati Tibi fundandi et costruendi seu fundari et construi faciendi huiusmodi duo loca ad usum Fratrum dicti Ordinis in locis ad hoc congruentibus et honestis, [...] licentiam elargimur[25].

È interessante notare che, come i suoi predecessori, Ugone intendeva compiere un'opera pia per la salvezza della propria anima e di quella dei suoi progenitori; il che significa che in questo giudice non era venuto meno il fervore religioso degli antenati.

Lo spessore culturale della corte non cambia, dopo la morte di Ugone, con la reggenza di Eleonora, sulla quale le fonti documentarie forniscono poche notizie; anche le carte relative ai *Processi contro gli Arborea*, a detta degli storici che le studiano, dicono ben poco sulla giudicessa, la quale, comunque, oltre il sardo, doveva conoscere almeno la lingua del marito, dal momento che aveva sposato un genovese e aveva soggiornato a Genova.

Pensiamo, inoltre, che negli anni della sua reggenza non si sia allentato il rapporto fra cultura indigena e cultura italiana, perché Brancaleone rimase sempre legato ai valori della sua città, anche quando sposò la giudicessa. In mancanza di riscontri oggettivi, possiamo pertanto muoverci solamente sulla scorta di ipotesi e di deduzioni. In primo luogo si può dedurre da un atto del 1388 (*ab incarnatione pisana*) che Eleonora intrattenne rapporti strettissimi con il mondo francescano, rimanendo fedele alla prassi inaugurata dai suoi predecessori. L'atto cui ci riferiamo è la riconferma avvenuta nel convento di S. Francesco di Oristano il 14 gennaio del 1388 della pace conclusa in Barcellona il 31 agosto 1386 tra glia ambasciatori della giudicessa e Don Pietro IV d'Aragona.

La riconferma, così si legge nell'atto, avveniva per opera del «consilium civitatis» costituito da «cives mercatores et habitatores dicte civitatis Aristagni» e da una «multitudo hominum in ea habitancium copiose taliter quod non deficiebant nisi pastores bestiaminum et quorum dificulter denumerari non poterat». Tutta questa moltitudine era radunata in «re-

[25] La Bolla di Gregorio XI *Hiis quae divini cultus* è riportata da padre C. Devilla in *I Frati minori conventuali in Sardegna*, Sassari, Edizioni Gallizzi, 1958, p. 557.

fictorio ecclesie Santi Francisci ordinis Minorum ubi est solitum congregari consilium ipsius civitatis»[26].

Il passo rivela due particolari interessanti e cioè che il refettorio era il luogo in cui abitualmente si riuniva il *consilium civitatis*, e che aveva una capienza notevole, al di là dei limiti propri di un normale refettorio. Il locale, evidentemente, era stato progettato non solo come refettorio, ma anche come sala per adunanze politico-civiche. Ciò fa presupporre che esisteva un rapporto politico fra convento e governo giudicale.

Quest'ipotesi è stata avanzata anche dal P. Umberto Zucca in un suo intervento nel corso di un convegno sul Giudicato di Arborea. In questo intervento, infatti, il Religioso afferma:

> Non mi pare fuor di luogo ipotizzare che alla costruzione del convento e chiesa abbiano dato un significativo contributo i giudici, mi sembra spia chiara di tale intervento il refettorio dei frati adibito anche a sala delle riunioni della *corona* o maggiorenti della città. Il fatto che esso sia piuttosto ampio m. 28, 55 x 9,33, ossia 265 mq con possibilità di accogliere oltre mille persone in piedi e oltre cinquecento sedute, del tutto spropositato perciò per semplice uso dei frati, induce a pensare che sia stato per così dire commissionato o intenzionalmente costruito dal giudice o dai maggiorenti della città[27].

Concludendo e sintetizzando il nostro discorso possiamo dire che la civiltà giudicale non presenta sempre lo stesso panorama culturale, ma che, pur conservando alcune caratteristiche cristallizzatesi nel tempo, evidenzia anche aspetti nuovi, frutto della evoluzione storica.

I primi tempi del giudicato sono caratterizzati dalla presenza di quella cultura 'sarda' risultato delle diverse stratificazioni culturali che si erano sovrapposte, l'una sull'altra, lungo l'arco temporale che va dall'arrivo dei Fenici fino alla dominazione bizantina. Questo patrimonio, dopo l'indipendenza da Bisanzio, rimase immune da influssi esterni fino al secolo XI, ovvero al momento dell'arrivo dei Pisani e dei Genovesi; e al momento dell'arrivo dei monaci seguiti da architetti e maestranze continentali.

Una testimonianza della trasformazione iniziata nel secolo XI è costituita dalla promessa formale che Agalbursa fa, nel 1186, ai Genovesi di offrire loro case e locali, nei suoi territori, sia come abitazione che per

---

[26] P. Tola, *Codex Diplomaticus Sardiniae*, *Diplomi e carte*, sec. XIV, doc. CL, p. 817.

[27] L'intervento di padre U. Zucca si legge in G. Mele (a cura di), «Atti del I convegno internazionale di studi. Giudicato d'Arborea e marchesato di Oristano, 5-8 dicembre 1997», II, p. 1127.

l'esercizio della mercatura[28].

È evidente che il numero di mercanti genovesi presente nell'Oristanese era consistente, se Agalbursa si poneva il problema della loro sistemazione, problema che fu risolto da Pietro I che, nel 1189, concesse uno spazio di terra così vasto, nel porto di Oristano, da poter costruire cento botteghe e una chiesa con annesso cimitero[29].

Non siamo più dunque in presenza di una civiltà curtense tutta chiusa nel proprio bozzolo, ma di un mondo aperto ai contatti esterni e disposto ad accettare l'inserimento di nuovi ceti sociali.

Un notevole apporto al processo di sviluppo diedero i monaci e le maestranze al loro seguito: i primi sostituirono i vecchi sistemi di sfruttamento della terra con la coltura intensiva; le seconde introdussero le nuove tecniche costruttive proprie dell'architettura romanica.

Col passare del tempo si assiste anche alla trasformazione dell'organizzazione burocratica della corte, grazie alla presenza di intellettuali laici venuti dalla terra ferma, fra i quali i notai.

Nei primi secoli del giudicato non esisteva ancora la figura del notaio laico pubblico, e gli atti venivano redatti, sotto dettatura, da religiosi che avevano qualche cognizione di scrittura. Sono testimonianza di questa situazione i primi documenti a noi pervenuti e cioè l'atto di permuta fra Torbeno de Lacon e la moglie Anna de Zori da una parte e Costantino de Orrubu dall'altra; e l'atto di Donna Nibata relativo alle *domos* di Nurage Nigellu e *Masone* de Capras.

Solamente all'inizio del Duecento avremo i primi notai laici, che diventeranno numerosi nel corso del Trecento.

Un continuo progresso è evidente anche nell'ambito della scrittura. Infatti i primi documenti sono scritti in onciale e semionciale, scritture ormai in disuso in quel periodo, poi con l'arrivo dei Benedettini assisteremo all'introduzione delle scritture in uso nelle cancellerie della Penisola.

Altro fatto importante è la progressiva trasformazione, iniziata dopo lo scisma del 1054, della cultura della Chiesa per opera dei monaci 'latini' che misero in crisi il monachesimo 'orientale', e che avviarono il processo di latinizzazione della Chiesa sarda voluta dalla Curia romana. Questa

---

[28] P. Tola, *CDS* cit., sec. XII, doc. CXVII.

[29] Id., *CDS* cit., sec. XII, doc. CXXXIII.

trasformazione, però, non avvenne senza contrasti, perché l'arrivo dei monaci dalla penisola italiana provocò un profondo risentimento nel clero secolare sardo che praticava ancora i riti bizantini e che si vedeva escluso dai benefici che i giudici riservavano ai monaci pisani e cassinesi.

Il processo di latinizzazione, comunque, seguì il suo corso perché, per motivi non solo religiosi, ma anche politici, fu favorito dai giudici.

Gli aspetti che, invece, non subirono nessuna trasformazione furono la religiosità dei giudici e la loro politica nei confronti della Chiesa.

Infatti la religiosità che portò Costantino I a fondare il cenobio di Bonarcado e a dotare la chiesa di S. Maria di un vastissimo patrimonio resterà immutata negli ultimi giudici di Arborea fino a Ugone III.

Come si circondavano di uomini di Chiesa i primi giudici, così faranno i lontani futuri successori, come per esempio Eleonora, che stabilì un rapporto non solo religioso, ma anche politico con il convento francescano oristanese.

Per quanto concerne i referenti culturali esterni possiamo dire che fino al giudicato di Ugone II erano state privilegiate Genova e soprattutto Pisa, anche se Barisone I si legò con il mondo catalano tramite la politica dei matrimoni.

Il cambiamento di direzione politica operato da Ugone II non compromise i rapporti culturali con Pisa, anche se Barcellona diventò un punto di riferimento e un modello di formazione intellettuale e di educazione per la famiglia giudicale. La cultura arborense in quel momento si muoveva su due linee diverse senza, però, che l'una prevalesse sull'altra; di conseguenza si ebbe una situazione culturale composita, che non mutò neppure con Mariano IV perché, anche quando egli ruppe i rapporti di amicizia con la Corona aragonese, rimase fedele al sistema educativo e al cerimoniale di corte appresi a Barcellona, ma, nello stesso tempo, si circondò di intellettuali italiani, i quali gli furono maestri per quanto concerne l'uso della lingua toscana.

GIORGIO FARRIS

Mecenatismo dei giudici-sovrani

È chiaro che l'imponente e particolare patrimonio di chiese romaniche sparse lungo i percorsi delle Curatorie giudicali, sta ad indicare i momenti della più straordinaria rinascita della nostra isola dall'anno Mille fino al XIV secolo. L'attestazione, quindi, di un rifiorimento spirituale concretizzato dal lavoro dell'uomo in una stagione di fermenti culturali.

Una lontana epoca: dall'indipendenza o formazione dei Quattro Giudicati alle lotte di predominio tra Pisa, Genova e la Chiesa, nel momento in cui, quest'ultima, riaffermava con GREGORIO VII la supremazia del papato dopo la dura lotta per le investiture (1073-1080)[1].

Sono basiliche di scuole diverse, edificate da maestranze composite che percorrevano l'isola da un giudicato all'altro, chiamate ad operare dalla imprenditorialità dei benedettini grazie ai donativi dei giudici-sovrani presi da un nuovo fervore di rinnovamento.

Alla riattivazione delle chiese bizantine si sovrappone il primo romanico, ecco poi fiorire il romanico-pisano dalle aeree strutture e dal tipico cromatismo degli elementi litici nostrani.

Se dal suo canto Pisa, in quel frangente, cercava di ottenere privilegi e concessioni per il suo commercio, ottenendole, altrettanto faceva Genova

---

[1] GREGORIO VII, il monaco Ildebrando da Soana (1073-1080) fu un pontefice di grande personalità. Affrontò radicalmente il problema della Chiesa col trionfo della «*concezione teocratica basata non sulla coordinazione dei due poteri, politico e spirituale, bensì sull'esistenza di un solo potere, quello del papa*».

A lui è legato l'episodio storico di Enrico IV che subì la scomunica, ma poi pentitosi e indossato l'umile saio del penitente implorò perdono al papa davanti alla porta del castello di Canossa. Cfr. SAITTA, *Il Cammino della Civiltà*, Vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1963.

con i medesimi risultati. E la Chiesa non stava certamente a guardare. Anzi, consapevole e forte della sua autorevolezza politica e spirituale, ristabiliva in Sardegna la sua autorità marcatamente indebolita nei secoli anche per via dei suoi vescovi che insistevano con liturgie e usanze bizantine introdotte nell'isola dallo Scisma della Chiesa Greca (1054) e bene accette anche dai giudici-sovrani che, per tradizione storica, usavano tutta la loro ingerenza negli affari della Chiesa greca.

L'autorevolezza della Santa Sede si rivelò efficace con l'introduzione degli ordini monastici, e da qui il mutamento della politica giudicale verso il papato, anche se inizialmente sofferta, per via del Censo ripetutamente richiesto dalla Santa Sede.

Tuttavia la politica giudicale appare più attenta verso la Chiesa, come è ampiamente documentato dalle numerose donazioni dei *giudici* e dei *"maggiorenti"* al monachesimo continentale. E non erano donazioni di poco conto, ma si trattava della concessione di beni immobili, terre, vasti latifondi, boschi e cospicue quantità di bestiame vario e di relative schiere di servi e ancelle che operavano nei settori rurali e domestici. Prodigiosa in questa fase l'opera dei benedettini di San Vittore di Marsiglia e di Montecassino, e poi quella dei Cistercensi.

Ma non tardarono ad introdursi gli ordini toscani dei Camaldolesi e dei Vallombrosani, grazie all'attenta politica della repubblica di Pisa forte dell'infeudazione concessa dall'Imperatore Federico I Barbarossa e dal prestigio di un proprio Legato Pontificio in Sardegna: conseguentemente l'Opera di Santa Maria di Pisa otteneva cospicue proprietà e privilegi dai giudici sardi tanto da favorire la penetrazione mercantile, civile e religiosa della repubblica marinara.

Ma la rivalità fra le due repubbliche doveva, purtroppo, condurre allo scontro bellico che travolse l'isola in un turbine di guerre con i pesanti risultati di un inaccettabile dominio diretto e indiretto delle due repubbliche[2].

Lungo tutto il XIII secolo, soltanto l'Arborea riusciva a mantenere la sua autonomia anche se costretta a subire il controllo pisano.

Agli altri giudicati, invece, l'amara sorte di una egemonia continentale. E Genova, con i Doria e i Malaspina, diventava padrona dei fertili territori del Logudoro (giudicato di Torres).

---

[2] Cfr. E. Putzulu, *Storia della Sardegna*, Ed. Fossataro, Cagliari 1954.

Ma il pontefice BONIFACIO VIII (1297) ristabiliva l'autorità della Chiesa sul potere temporale, concedendo in feudo all'Aragona il Regno di Sardegna e Corsica, in cambio della Sicilia restituita agli Angioini vassalli della Chiesa. Una azione che a molti studiosi appare spregiudicata, perché diede inizio ad una lunghissima guerra, che perdurò, interessando soprattutto l'Arborea, inizialmente come alleata, ma poi nemica dell'Aragona per l'orgoglio nazionalistico di Mariano IV e dei suoi figli UGONE III ed Eleonora, consapevoli dell'antichissima sovranità giudicale arborense e quindi strenui difensori dei propri naturali diritti.

Abbandonato il discorso sul patrimonio di chiese romaniche presenti nella nostra isola, e tralasciata la lunga parentesi delle lotte intestine tra le potenti famiglie delle due repubbliche marinare, e le dure guerre con l'Aragona, ritengo importante soffermarmi sul fenomeno della munifica politica dei guidici-sovrani dell'Arborea verso la Chiesa: *un servizio che traspare storicamente chiaro dai molteplici documenti cancellereschi: dagli atti di donazione ai testamenti*.

È chiaro che la loro munificenza traeva origine da radicate tradizioni di governo, ma anche e soprattutto dal fervore religioso delle famiglie giudicali sempre attente e premurose verso le istituzioni vescovili e i monasteri.

Se nel lontano passato le attenzioni furono rivolte alla chiesa greco-bizantina, per ben noti motivi storici, successivamente lo furono per la Santa Sede dopo la sua riacquistata supremazia universale.

Un servizio alla Chiesa, quello dei giudici, profondamente ed ininterrottamente espresso nelle incisive azioni di governo giudicale, nella piena consapevolezza della sovranità arborense, attenta e sensibile al suo popolo e a difesa dei valori cristiani.

Non a caso nei preamboli del "*Codice agrario*" di Mariano IV e della CARTA DE LOGU aggiornata, poi, dalla figlia Eleonora, vi è una esplicita sentita esaltazione della MAESTÀ DIVINA. Così infatti recita la CARTA AGRARIA:

«Nos Marianu pro sa gracia de Deus Juyghi de Arbarée, Conti di Gocianu e Bisconti de Basso: considerando sos multos lamentos, continuamenti sunt istados, e sunt peri sas Terras nostras de Arbarée, e de logudori pro sas vingias, ortos, e lavoris, chi si disfaghint, e consumant peri sa poca guardia, e cura ch'illi dant assu bestiamen cussos, de chi est, ch'illu hant in guardia, pro sa quali causa multas vingias, e ortos sunt eremados, e multas personas si romanint de lavorari, chi lavorari hiant, pro dubidu, chi hant, de non perder cussu, ch'illoy hant a fagheri; *e volendo nos provvideri ass'utili comuni, e bonu istadu dessa genti nostra, hamus delliberadu de fagheri, e faghimus sos infrascrittos Ordinamentos*...».

A parte la singolarità del "*proemio*" della CARTA in cui Mariano con umiltà sottolinea la sua autorità di giudice "*pro sa gracia de Deus*", procedendo con le motivazioni e le finalità del suo intervento di legislatore, appare soprattutto significativa l'affermazione "*hamos delliberadu de fagheri e faghimos*". Cioè concretizziamo senza tentennamenti. Una espressione che delinea la figura del giudice-sovrano e ne accentua il suo carattere risoluto nell'azione di governo tesa a sanare, incoraggiare e disciplinare con rigore la vita delle campagne rimaste per lungo tempo in uno stato di abbandono per via dei servi sbandati rimasti senza lavoro dopo il tanto atteso riscatto dalla schiavitù che aveva però determinato, conseguentemente, il crollo dell'agricoltura monastica e l'esodo delle comunità benedettine[3].

Anche il preambolo della Carta di Eleonora sottolinea questa sovrana consuetudine di corte:

«A Laude
De Jesu Christi
Salvadori Nostru
ed exaltamentu Dessa Justicia...»
«Nos Elianora
Peri sa gracia de Deus Juyghissa d'Arbarée, Contissa de Gocianu e Biscontissa de Basso...».

---

[3] Nel 1214 il Concilio lateranense denunciava il comportamento di molti ecclesiastici dediti più alla vita mondana e all'ozio che alla vita spirituale e al culto, lasciando le chiese in uno stato di indecente abbandono. Infatti le stesse comunità monastiche erano più intente a produrre ricchezze di fronte ad una classe di servi (comprendenti i congiunti stretti e i nipoti) sempre più povera e inchiodata, senza possibilità di riscatto, all'umile condizione del servaggio.

Nel 1223 il pontefice ONORIO III approvava la Regola dell'Ordine francescano di Francesco d'Assisi. L'Ordine si basava sulla povertà e la carità: una pacifica rivoluzione con un crescendo di proseliti, che aprì la strada della libertà ai servi-schiavi.

Un fatto sociale umanamente e civilmente importante, tanto che i liberi Comuni non tardarono ad affrontare il problema e a decretarne giuridicamente e pubblicamente il riscatto dal servaggio a difesa dei diritti e della dignità dell'uomo. Sono note, dal 1289 al '92 le decisioni dei Comuni di Firenze, Siena, Pistoia, Lucca e Pisa.

Nel 1301-304 anche la classe dei servi della Sardegna beneficiava di questa nuova legge umana decretata e resa pubblica nel BREVE di VILLA DI CHIESA. Per cui le porte di tutti i monasteri cassinesi si aprirono in Sardegna lasciando libere infinite schiere di servi determinando, nel contempo, il crollo dell'agricoltura monastica ed il conseguente abbandono delle campagne con la fuga delle comunità benedettine.

Mariano IV, con la sua CARTA AGRARIA si inseriva in questo contesto storico, arginando lo spopolamento delle campagne e contribuendo a far rinascere l'economia agricola.

Cfr. F. CHERCHI PABA, *Il Mondo della Carta De Logu (La crisi agraria del giudicato d'Arborea del sec. XIV)*, Ed. 3T Cagliari, 1979, pp. 190, 191, 192.

«... ad honori de Deus Onnipotenti, e dessa gloriosa Virgini Madonna Santa Maria Mamma sua, e pro conservari sa justicia, e pacificu, tranquillu e bonu istadu dessu pobulu dessu Rennu predittu...».

E non poteva essere soltanto una prassi cancelleresca, ma un qualcosa di profondo e di radicato: affidare a Dio, alla Maestà della Vergine il buon governo della giustizia nell'interesse del popolo e dello Stato.

Se queste azioni celebrative affidate al SUPREMO DIVINO sottolineano la fede e la nobiltà dei sentimenti dei sovrani arborensi nel "*buon governo*", ugualmente nobilissime furono le azioni di governo dei giudici precedenti nella storia dell'Arborea, a partire ininterrottamente dal XII secolo, con attenzioni verso la Chiesa, e caratterizzate dalle cospicue donazioni alle comunità monastiche che, nei territori, avevano successivamente prodotto ricchezza: da quella dell'Anno 1131 del giudice COMITA II per il San Pietro in Claro o Sanctus Petrus de Episcopio, consistente in un cospicuo patrimonio di latifondi, cento servi e duemila pecore[4].

A quella di BARISONE I de Lacon o de Serra dell'Anno 1182 con la donazione del monastero di San Nicola di Gurgo con annessa chiesa e latifondi ai monaci benedettini di Montecassino[5].

Nell'anno 1184, ancora una donazione di BARISONE, rivolta però all'Opera di Santa Maria di Pisa e comprendente la villa rurale di SEVENES e le corti (*cioè gli ovili e le stalle*) di *Padrumajore* e di *Abba de vena* col relativo bestiame e servaggio[6].

Nel 1º decennio del 1200, Costantino I d'Arborea concedeva ai monaci camaldolesi di BONARCADO, all'atto della fondazione della Chiesa di Nostra Signora, tutti i monasteri del territorio arborense (fino alla regione del Mandrolisai) già appartenenti al clero greco-bizantino, con le relative chiese, latifondi, bestiame e servitù[7]. Così, infatti, attesta l'antico scriptorium monastico del Condaghe di Bonarcado:

«IN NOMINE DEI patris et filii ed spiritu sanctii amen.

EGO iudice Costantine de Arborea... simul [cun] uxore mea donna Anna s[econdum consilium archiepiscopi mei [Ho]mo [dei per remedium anime mee et pro remissione om-

---

[4] Cfr. TOLA, *Codex Diplomaticus Sardiniae,* X, 164, 165.

[5] Cfr. TOLA, *Codex Diplomaticus* cit.

[6] Cfr. A. BOSCOLO, *La Sardegna dei Giudicati*, Ed. La Torre, Tip. Galizzi, Sassari 1979.

[7] Cfr. CHERCHI PABA, *Il Mondo della Carta De Logu.*

nium peccatorum meorum et pro salute f[iliorum] meorum compono dispono assigno et facio istud condace et ist cenobium ad honorem individue Trinitatis et intemerate virginis Dei genitrici Marie....»

«... cum voluntate et aprobatione successorum meorum, desisto adque condono».

a) «domo sancte Vistorie de Montesancto cum omnia cantu aet et terras et binias et saltus d'Orrodolazu et Oruni».

....

b) «domu de sancto Augustinu de Augustis cum omnia cantu aet et terras et binias et saltos de Gastalbennor in quo si ferit a pari cum sa semida de Digni e cum semida de Onna et segatsi de pare cun Zinzau, in quo girat termen et sinnas suas de tottu su saltu et homines et masones d'onnia sinnu et de grussu et minudu...-».

«domo de sancto petru de Vidoni cun onnia cantu aet et terras et binias et saltus d'Ollimo.....»

«Et domo sancte Marie de Boele cun onnia cantu aet, partindo pares cun su regnu et terras et binias et domesticas cantas ivi aviat e issu saltu d'Ilo.....».

«E domo sancti Serigi de Suei cun onnia cantu aet cun terras cun binias, cun servos, cun ankillas e cun masones...»

.....

«E domo de sancta Victoria de Serla cun onnia cantu aet; cun terras, cun binias, cun serbos et ankillas e cun totta sa parzone ki fuit de donnu Piziellu de Sezo in conarrant cartas suas».

«E domo sancto Iorgi de Calcaria.....».

«E domo sancti Symeonis de Vesala.....».

«E domo de sanctu Petru de Miili picinnu cun onnia cantu aviat donna Tococle, ki fuit donna de logu, muiere de iudige Comida de Salanis.....».

Ancora nel 1228, Pietro II d'Arborea sottoscriveva una donazione alla chiesa e monastero di San Martino che comprendeva otto latifondi ubicati nei monti di VILLA ALBANA (attuale Villaurbana) e di OLLASTRA-SIMAXIS. Nel medesimo tempo dava mandato all'arcivescovo TORGOTORIO e al giudice MARIANO di TORRES (condomino dello stesso giudice-donatore) per il completamento dei lavori della cattedrale[8].

Nell'anno 1252, GOTTIFREDO, figlio di PIETRO II, sottoscriveva nel suo testamento una donazione ai conventuali di Oristano.

Negli anni 1291 e 1293, MARIANO II, grande sovrano e mecenate, nella sua straordinaria opera di fortificazione di Aristiane (capitale giudicale) dedicava due significative epigrafi, con intento anche votivo, cementate

[8] Cfr. R. Bonu, *Oristano nel suo Duomo e nelle sue Chiese*, Ed. Fossataro, Cagliari 1973.

nelle due più importanti e monumentali porte[9] della città[10].

Il 4 aprile del 1336, UGONE II sottoscriveva una donazione alla chiesa di Santa Maria Maddalena della villa di Siillu comprendente una quantità discreta di armenti con relativi armentari.

Un documento datato 19 aprile 1368 attesta il particolare attaccamento di devozione di MARIANO IV al monastero di Santa Chiara.

La "carta" riferisce infatti di particolari benefici concessi alle clarisse con preghiera dell'osservanza del tradizionale canto durante la Santa Messa (G. MELE, *op. cit.*).Evidentemente tale chiesa monastica era assai frequentata dalla famiglia giudicale e considerata, in un certo senso, "*palatina*".

È del 1382 la campana votiva di Ugone III offerta alla Chiesa gotica dei claustrali di San Francesco. E proprio di dono votivo si trattava in quanto annunziava le adunanze della CORONA giudicale, che avevano luogo nel refettorio del convento, nei momenti tremendi di inasprimento della guerra di liberazione contro l'Aragona[11].

---

[9] Oristano, Iscrizione della 'Porta Manna' innalzata da maestranze pisane nel 1291 per volere di MARIANO II d'Arborea:

«iN NOmInE DomiNi IHEsu
CHRstI AMen. HOC OPus TVRRIS HVIus ET
MVRVm ET [portam] CIVITatis ARESTANE FECit
FIERI DomiNUS M[arianus] VICECOMES
De BASSO IVDEX ARBORee Qui FEIX DIV
viVAT ET Post OBITVm In CHRisto
QuIESCAT A[nno] MCCXCI. INDicione III.
REGni EIus ANno XXV C[urrente]».

[10] Iscrizione della 'Porta a mare', artefice lo stesso MARIANO II Anno 1293:

« IN NOominE DomiNi NostRi IHesV CHRistI Amen HOC
OPus HVIus TURRIS POST COnFECTIOnEm
POrTE PUBLICE HUIus MVRi FACTVm FVIT Hanc TVRREm
ET FABRICAM MURI FECIT FIERI DomiNUS MARIAnuS VI Comes
DE BASSO IUDEX ARBORee QUI FELIX DIU UIU
AT ET POS [t eius o] BITUM IN CHRistO QUIESCAT
PRO CVIus ANIMA QVIMQUE HAS LITERAS LEG
ERIT INTERCEDAT AD DomiNuM. MCCXCIII. In DiCione UI
ANNO REGnI EIUS XXUIII».

Per la "Porta Manna": Cfr. NISSARDI, *Bullettino Bibliografico Sardo,* Cagliari, a. III, p. 72.

Per la "Porta a mare": Cfr. T. CASINI, *Le iscrizioni Sarde nel Medioevo,* in «Archivio Storico Sardo», pp. 334, 335.

[11] «*congregati in refictorio ecclesie Sancti Francisci ordinis Minorum ubi est solitum congregari consilium ipsius civitatis*». Cfr. TOLA, *Codex Diplomaticus* cit., X, 829, 2º col., linn. 17-19.

L'iscrizione della campana, in caratteri onciali, è alquanto eloquente:

«ALPHA ET O.MENTEM SANTAM SPONTANEAM HONOREM DEO ET PATRIE LIBERACIONEM HOC OPVS FECIT FIERI FRATRIS CHISTOFORI ET VENERABILIS FRATRIS HELIE RENAnTE DomiNo HVGONE IVDEX arBOREE TERTIO. ANNO DomiNi MCCCLXXXII MARCUS DE PERUSIA ME FECIT»

Mecenatismo

È chiaro che con gli inviti e le donazioni, i giudici-sovrani e le famiglie dei Majorales contribuirono notevolmente a creare quell'impulso novativo che diede un volto nuovo all'Arborea, ma anche agli altri giudicati, con la costruzione di chiese e monasteri.

E così anche i loro rapporti con l'imprenditorìa continentale, contrassegnata dall'ospitalità e dalla piena fiducia, con la concessione di privilegi, influirono non poco allo sviluppo del commercio e a dare un volto nuovo anche ai porti sardi[12].

Anche la vita di corte era cambiata, perché aperta alla cultura esterna.

E così i giudici-sovrani dell'Arborea ebbero modo di inserirsi in un contesto politico-culturale più ampio, mediterraneo ed europeo, chiamando a corte architetti di chiara fama, pittori e scultori, lapicidi, letterati, giuristi, banchieri, facoltosi mercanti, professori di scienze mediche. È il caso di MARIANO II BAS-SERRA, giudice d'Arborea, che continuò la politica dei predecessori tesa a concedere privilegi ai pisani per contrastare le mire dei genovesi sulla Sardegna. A Pisa era di casa, e aveva palazzi e una sua corte.

Nel 1289 porta a termine la cattedrale di S. Pantaleo di Dolianova dove la sua immagine di sovrano, con gli attributi del potere, è raffigurata accanto alla figura del vescovo: una chiara volontà di perpetuare la tradizione bizantina ostentando il potere temporale accanto a quello spirituale[13].

Successivamente MARIANO II potenzia il circuito murario di Oristano innalzando le due monumentali porte di scuola pisana. Chiama, quindi,

---

[12] Cfr. A. Solmi, *Studi storici delle Istituzioni della Sardegna nel Medioevo*, Ed. La Zattera, Cagliari 1917.

[13] Tesi sostenuta anche da altri studiosi. Cfr. C. Cannas, *La difficile vecchiaia di Mariano II d'Arborea*, L'Unione Sarda, febbraio 2000.

a corte ANSELMO da COMO, architetto-scultore di scuola "*comacina*" educato in Borgogna che costruirà nella *curatorìa del Guilcier* (regione del ghilarzese) l'ampia basilica in stile gotico-lombardo del San Pietro di ZURI il cui tracciato urbano della villa giudicale, che allora aveva il nome di CUURI, si trova in una valle coperta ora dal lago Omodeo.

Anche in questa basilica è vistosamente celebrato il nome di MARIANO II, ma anche quello della madre SARDINIA de LACON, vedova di PIETRO II, addetta alla fabbrica.

Un mecenatismo, quello di MARIANO II, certamente contenuto, ma alquanto significativo per insistere su questa tesi.

Mariano era uomo di cultura, amava l'arte e le celebrazioni esaltanti la sua sovranità. Ma era anche politicamente potente perché padrone di un terzo dell'isola e di una cospicua parte del cagliaritano.

Un mecenatismo, guarda caso, che lo ritroviamo più tardi durante i regni di UGONE II e del figlio MARIANO IV.

Nella corte arborense, a partire da UGONE II, ruotavano personaggi illustri della cultura italiana: i professori di scienze mediche, nonché diplomatici, GRAZIA ORLANDI, Maestro CORARDO e Maestro GIACOMO.

E lo stesso UGONE si avvaleva di insigni collaboratori come il procuratore messer GIOVANNI SELLE e GUIDO CATTANEO come fidato cancelliere, vescovo e illustre letterato. Così rimbalzano ancora i nomi dei notai GIOVANNI di SICILIA, COMITA PANCIA, MARCO DE VITO, PIETRO PENNA, ANDREA ARGOLIS, DONATO MANNO, GONARIO CORI, GIOVANNI D'OROSEI e il figlio GIACOMO DE MERI, e l'oristanese GIULIANO DE QUERCHI. Non dimentichiamo, poi, FILIPPO MAMELI redattore principe della CARTA DE LOGU, frà LEONE, BALDOVINO, BARTOLO CATONE, ed il cremonese GIOVANNI affiancato dal pisano messer GUIDO DE VADA[14].

La figura di Guido Cattaneo, arcivescovo domenicano arborense, fu assai importante nella vita di corte, come risulta, da alcuni documenti scoperti in Barcellona e studiati da Rafael Conde y Delgado de Molina.

Il Cattaneo si delinea come uomo straordinario nel ruolo della diplomazia. Fu consigliere di UGONE II e precedentemente aveva avuto rapporti diplomatici e di fiducia con ben tre sovrani aragonesi (Giacomo, Alfonso, ecc.).

---

[14] Cfr. F.C. CASULA, *Il mondo della Carta de Logu (Cultura e scrittura nell'Arborea al tempo della Carta de Logu)*, Ed. 3T, Cagliari 1979, pp. 84, 86, 95, 96.

Uomo di forte carisma, era poi di casa alla sede pontificia di Avignone.

È interessante ricordare il suo incontro politico del 1239 alle Terme di Sardara. Incontro a tre col giudice-sovrano UGONE II e il notaio Filippo MAMELI: in quell'incontro proponeva una strategia giuridica per incastrare e condurre in tribunale pisani e genovesi che, in Sardegna, la facevano da padroni, in modo da scacciarli senza l'impiego delle armi.

Una corte, quindi, quella arborense, che si muoveva tra due culture: quella italiana e quella catalana, anche se nell'arte prevalse, almeno fino al trecento, quella toscana per via delle comunità monastiche depositarie della cultura antica. Non va comunque sottovalutato il fatto che UGONE aveva imposto ai propri figli una educazione catalana: Una corte arborense, quella di UGONE II, in riga con i tempi.

Sotto MARIANO IV, un certo messer MORRONE è presente in Oristano come pittore di corte, ma dobbiamo ritenere che non sia stato l'unico a beneficiare della protezione degli Arborea, come infatti è attestato dalla presenza nel giudicato di significative opere, anche se poche, come il prezioso polittico di Ottana. Qui Mariano ancora donnicello (1340) è raffigurato ai piedi della MAESTÀ (la vergine col bambino) già armato cavaliere, Conte del Goceano e Signore della Marmilla: quindi libero della potestà paterna, col potere di intervenire con riforme atte a migliorare le condizioni di vita e di lavoro della sua contea. Come infatti dimostrerà con le opere di Burgos, Bottida e Illorai.

L'abbigliamento di MARIANO IV, raffigurato in questo polittico di Ottana, e costituito da cappa di ermellino e spada, sottolinea il suo servizio di fedeltà alla Chiesa.

Più tardi, invece, dopo il 1347, ormai giudice-sovrano, si fa ritrarre non in veste di guerriero, ma con la *dalmatica* di legislatore in un bassorilievo del San Serafino Arcangelo di GHILARZA (Curatorìa produttiva del GUILCIER) mentre offre alla Chiesa (all'Arcangelo Serafino) i frutti della sua legge agraria: un grappolo d'uva.

Per tale avvenimento celebrativo, amplia la chiesa e apre un portale laterale verso la valle per accogliere le masse popolari delle *villae* sparse oltre il Tirso, quelle appunto che animavano la vita delle campagne del Guilcier, del Barigadu e del Mandrolisai.

E sopra la lunetta, che racchiude l'architrave celebrativo scolpito, inserisce per la prima volta, in un rilievo, le sue insegne costituite dal solo albero diradicato. Segno della sua sovranità sul giudicato e non più di

sudditanza all'Aragona.

Che la scelta di questa località per tale avvenimento rientrasse in un disegno politico di Mariano, è assai chiaro. Infatti il giudice-sovrano era consapevole che il santuario conservava il culto più arcaico della liturgia greco-bizantina (quello di San Rafael Arcangelo) legato a quel momento storico della nascita del giudicato d'Arborea, maturato con caratteri propri della cultura sardo-greco-bizantina. Una realtà ancora pulsante nella tradizione popolare e regale che lo rendeva orgogliosamente fiero e sicuro della sua originaria sovranità dinastica, di fronte alle pretese aragonesi imposte ai suoi avi[15].

In questo excursus ho voluto soffermarmi soltanto su alcuni fatti significativi e documentati. Per tanti altri aspetti, soprattutto relativi all'arte arborense in generale, si rimanda all'analisi dell'enorme patrimonio artistico custodito nel Duomo, nel San Francesco e nel monastero di Santa Chiara, costituito da argenti, paramenti liturgici, opere scultoree, manoscritti in scrittura libraria, corali, codici miniati, antifonari, graduali, ecc.[16].

Dall'analisi delle fumose sequenze dei secoli che scorrono tra gli intrecci dei molteplici avvenimenti di una storia, quella arborense, ormai lontana, a volte indecifrabile per la distanza del tempo che ha mutato mentalità e costumi, affiora un dato certo e significativo: il fervore religioso dei giudici-sovrani ed il loro mecenatismo hanno contribuito a mantenere saldi nei secoli i rapporti con la Chiesa e a creare, nonostante le guerre e le calamità, momenti fecondi di crescita culturale, economica e sociale.

---

[15] Cfr. G. Farris, *Scultura e architettura nella Curatorìa del Gilciber*, in «Atti del Conv. Internazionale di Studi "Società e cultura nel giudicato d'Arborea e nella carta de Logu"», Anno '92, pp. 105, 106. G. Farris, *Il Mondo della Carta de Logu (Architettura in Sardegna nel periodo giudicale),* Cagliari, Ed. 3T, anno 1979, pp. 248, 249, 250, 251, 252. G. Farris, *Quelle pietre medioevali,* Quaderni Oristanesi, Dicembre 1991. G. Farris, *Il culto orientale nelle chiese di Ghilarza,* Quaderni Oristanesi, n. 33/34, Novembre 1994.

[16] Per i manoscritti trecenteschi e lo studio della liturgia musicale: cfr. G. Mele, *Un manoscritto arborense inediti del Trecento*, Ed. S'Alvure, Oristano 1985. Cfr. G. Mele, *Appunti per lo studio della liturgia musicale nella Sardegna medioevale*, Quaderni bolotanesi, 12, Cagliari 1985, pp. 132-140.



Fig. 1 - Epitaffio della lapide sepolcrale di Costanza di Saluzzo, vedova di Pietro II d'Arborea (1348), custodito nella Chiesa delle clarisse di Santa Chiara in Oristano. In questo monastero la giudicessa Costanza vi si ritirò nell'anno 1346 e, alla sua morte, lasciò al '*cenobio*' tutto il suo patrimonio. (da O. Schena, *La cultura giudicale*).



Fig. 2 - Oristano - Campana 'della libertà' di Ugone III. Annunziava le adunanze della Corona Giudicale nei momenti di inasprimento della guerra contro Aragona. Il luogo scelto era il refettorio dei claustrali di San Francesco: una sede sicura, lontana dalle insidie aragonesi. (dal MELONI, *Le vicende storiche giudicali*, Ed. Pizzi 1990).

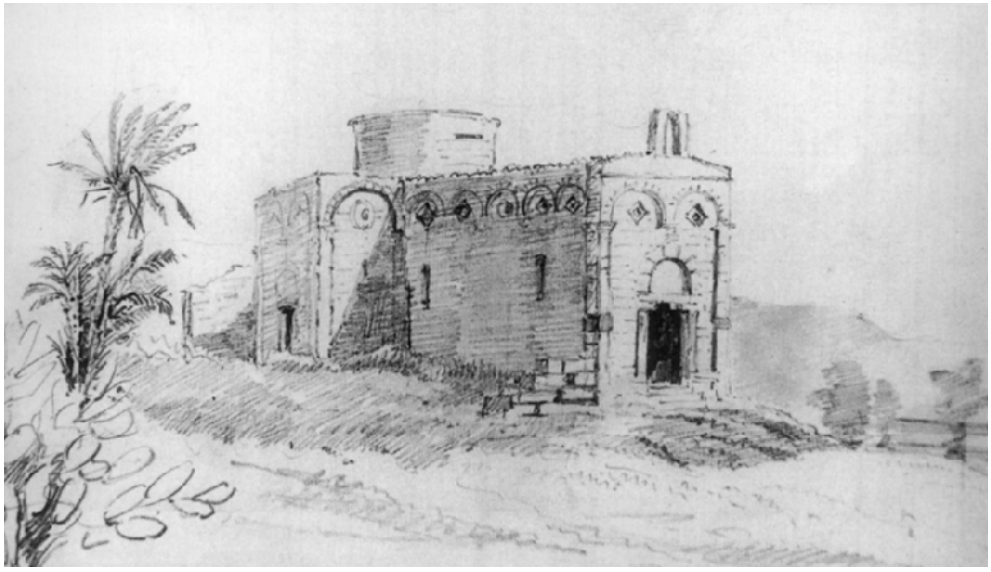


Fig. 3 - Oristano - San Nicola di Gurgo. Innalzata sull'altura del Monte S. Nicola, verso la piana lagunare di Santa Giusta, tra il 1120 e il 1130 in stile romanico-pisano, fu concessa da Barisone I ai monaci di Montecassino. (da un disegno del 1862 di Alfonso Garovaglia).

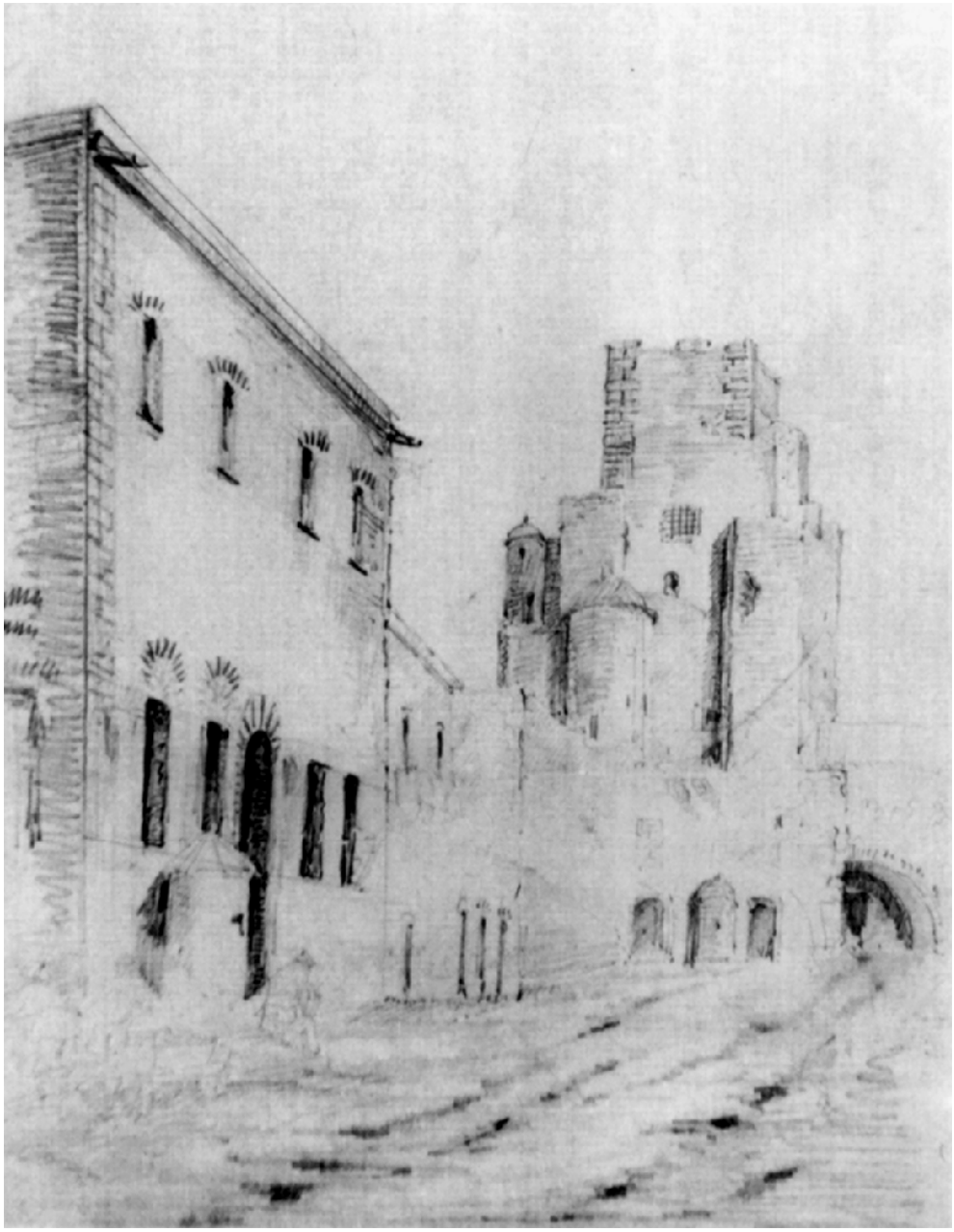


Fig. 4 - Oristano - Palazzo giudicale con annesso castello. (Disegno del Garovaglia custodito nel Museo Civico di Milano - da S'Alvure, Oristano).



Fig. 5 - Oristano - Veduta in prospettiva centrale del Castello e Palazzo giudicale. (Disegno ottocentesco del Garovaglia custodito nel Museo Civico di Milano - da S'Alvure).

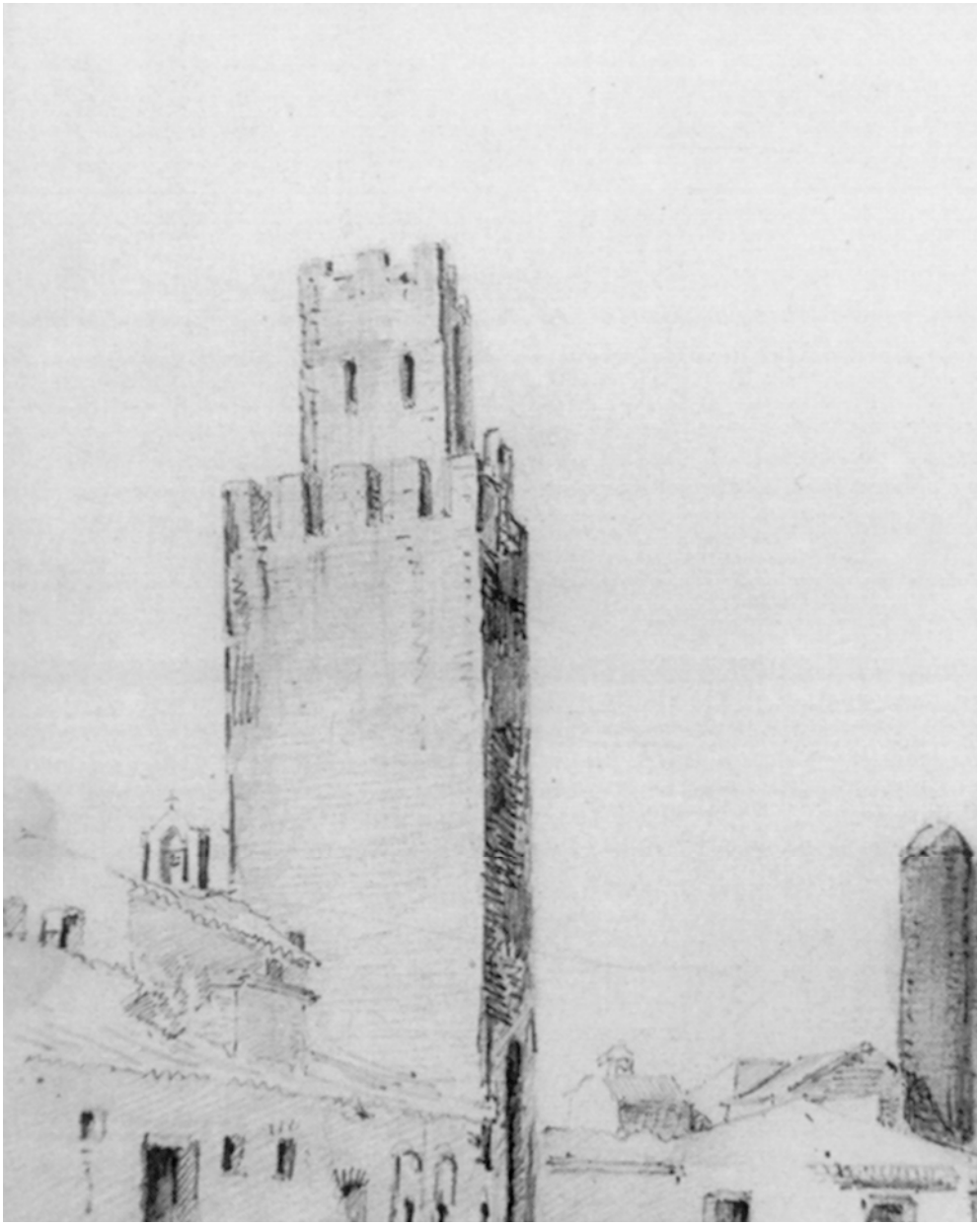
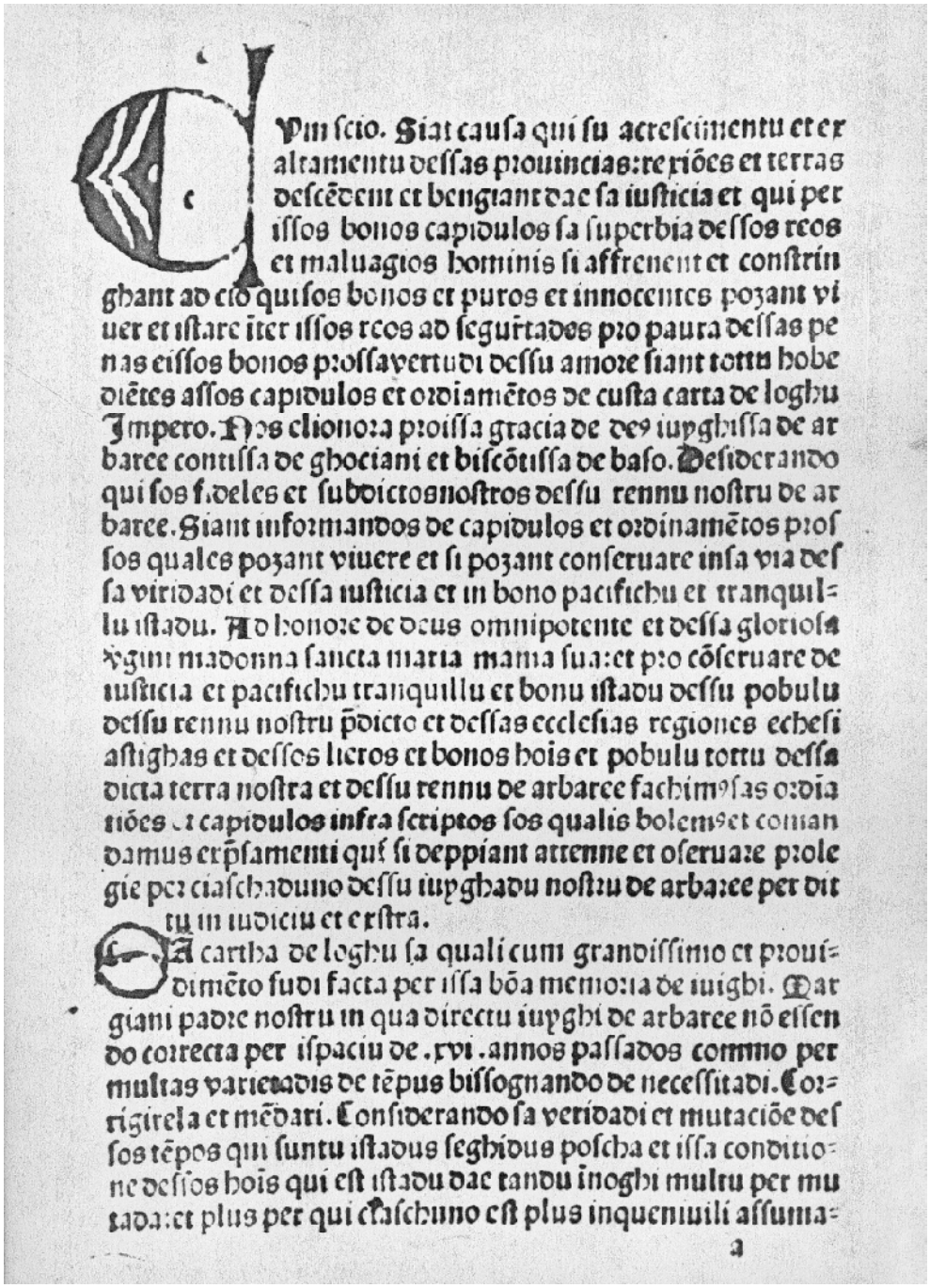


Fig. 6 - Oristano - Torre di Mariano II della *Porta manna* e torretta di guardia. (Disegno del Garovaglia - da S'Alvure, Oristano).



Fig. 7 - Oristano - Veduta parziale della città nell'Ottocento. Torre di S. Filippo e ruderi del Castello. Sulla sinistra, oltre la torre, la chiesa del Lebbrosario di San Lazzaro. Sullo sfondo la strada rettilinea e la Basilica di S. Giusta, di epoca romanica, con l'agglomerato urbano del villaggio. (Anno 1827, litografia del Cominotti - da S'Alvure, Oristano).



Cum scio. Siat causa qui su acrescimentu et ex
altamentu dessas prouincias: rexiões et terras
descẽdent et bengiant dae sa iusticia et qui per
issos bonos capidulos sa superbia dessos reos
et maluagios hominis si affrenent et constrin
ghant ad cio qui sos bonos et puros et innocentes pozant vi
uer et istare ĩter issos reos ad segurtades pro paura dessas pe
nas eissos bonos prossa vertudi dessu amore siant tottu hobe
diẽtes assos capidulos et ordiamẽtos de custa carta de loghu
Impero. Nos elionora proissa gracia de deꝰ iuyghissa de ar
baree contissa de ghociani et biscõtissa de baso. Desiderando
qui sos fideles et subdictos nostros dessu rennu nostru de ar
baree. Siant informandos de capidulos et ordinamẽtos pros
sos quales pozant viuere et si pozant conseruare in sa via des
sa viridadi et dessa iusticia et in bono pacifichu et tranquil=
lu istadu. Ad honore de deus omnipotente et dessa gloriosa
vgini madonna sancta maria mama sua: et pro cõseruare de
iusticia et pacifichu tranquillu et bonu istadu dessu pobulu
dessu rennu nostru p̃dicto et dessas ecclesias regiones echesi
astighas et dessos lieros et bonos hois et pobulu tottu dessa
dicta terra nostra et dessu rennu de arbaree fachimꝰ sas ordia
tiões et capidulos infra scriptos sos qualis bolemꝰ et coman
damus exp̃samenti qui si deppiant attenne et oseruare prole
gie per ciaschaduno dessu iuyghadu nostru de arbaree per dit
tu in iudiciu et exstra.

Da cartha de loghu sa quali cum grandissimo et proui=
dimẽto fudi facta per issa bõa memoria de iuighi. Mar
giani padre nostru in qua directu iuyghi de arbaree nõ essen
do correcta per ispaciu de .xvi. annos passados commo per
multas varietadis de tẽpus bissognando de necessitadi. Cor=
rigirela et mẽdari. Considerando sa veridadi et mutaciõe des
sos tẽpos qui suntu istadus seghidus poscha et issa conditio=
ne dessos hois qui est istadu dae tandu ĩnoghi multu per mu
tada: et plus per qui ciaschuno est plus inqueniuili assuma=

a

Fig. 8 - Incunabolo della Carta de Logu - Anno 1495. (da Biblioteca Universitaria di Cagliari).

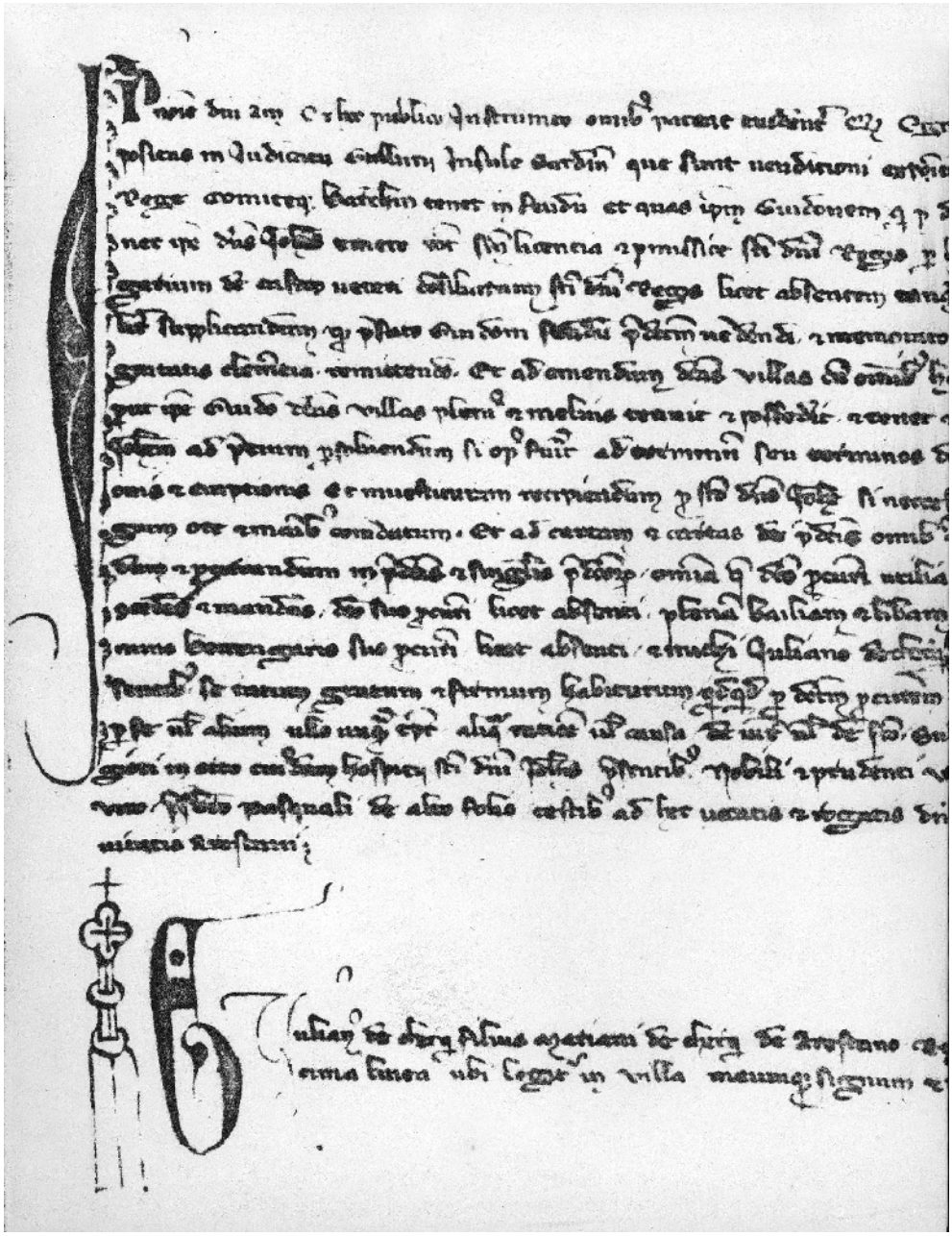


Fig. 9 - Atto notarile del sec. XIV rogato nella villa di Morgongiori della Curatoria di *Parte Montis*. (da Archivio Storico di Stato, Cagliari, 1974). Il *Signum tabellionis* che racchiudeva sulla sinistra le 19 righe del documento, veniva apposto come segno legale di autenticità. (da F.C. Casula, *Il Mondo della Carta de Logu*, Ed. 3T, Cagliari 1979, p. 152/2).

IVO SERAFINO FENU

L'Annunziata di Oristano e l'Angelo di Sagama problemi attributivi e storici

Uno strano destino è toccato, sotto il profilo della vicenda critica, alle due sculture lignee conservate nel Duomo di Oristano e nel Palazzo Vescovile di Bosa raffiguranti, rispettivamente, una Vergine annunziata (figg. 1-3) e un Angelo annunziante (figg. 4-6). Alla patente di opera d'arte da tempo riconosciuta ad entrambe non ha corrisposto un interesse per le proposte attribuzionistiche via via avanzate e discusse specie negli ultimi anni. Sorprende che questa disattenzione sia stata maggiore proprio in Sardegna, dove per le due opere viene ancora generalmente citata la letteratura critica vecchia oramai di trent'anni[1].

Scopo di questo contributo è, in primo luogo, fare il punto della situazione conoscitiva mediante la descrizione dello stato attuale dei manufatti attraverso gli interventi di cui sono stati oggetto (ridipinture, integrazioni, restauri); in secondo luogo, ripercorrerne, ordinarne e vagliarne la vicenda critica, quanto mai interessante e complessa e che, almeno per l'Annunziata ha preso le mosse da un'attribuzione a Nino Pisano per attestarsi solo di recente nell'attività lucchese di Francesco di Valdambrino,

---

[1] Si veda in proposito l'intervento di G. SPIGA sull'arte giudicale nel volume del 1990 *La Provincia di Oristano, l'orma della storia*, a cura di F.C. CASULA, Oristano 1990, p. 145, p. 152 o la più recente guida del T. C. I., *Oristano e provincia*, Milano 1998, p. 45. Presenta invece una sintetica scheda (curata da R. CORONEO, p. 301) sulle due sculture lignee, aggiornata alla bibliografia più recente e di necessità limitata allo *status quaestionis*, senza proposte risolutive, il volume di R. SERRA, *Pittura e scultura in Sardegna dall'età romanica alla fine del '500*, Nuoro 1990, p. 60.

per passare, infine, all'analisi di alcune problematiche ancora aperte di natura storica.

La Vergine annunziata

Il manto blu, i sottopanni verdi e la veste rossa, arricchiti da bordature in oro e decorazioni floreali rispettano una cromia abbastanza frequente nelle Vergini del secondo Trecento in territorio toscano[2].

Meno canonica appare la positura della statua: l'allineamento sullo stesso asse verticale (ad una veduta frontale) di testa, tronco e parte inferiore del corpo si discosta notevolmente dalle sculture del periodo, in massima parte caratterizzate dal tipico *déhanchement* improntato su modelli plastici francesi[3], per avvicinarsi, piuttosto, a una più classica *ponderatio*. Il movimento della Madonna è determinato da un singolare sbilanciamento in avanti che, sommato alle curve sfuggenti disegnate dalle linee delle spalle, bene ne sintetizza l'atteggiamento turbato ma al contempo di accettazione e disponibilità all'ascolto del messaggio divino, in coerenza con la narrazione evangelica (Luca, 1, 26-38). La mano destra poggiata sul petto, perfettamente perpendicolare all'asse verticale della figura, e la sinistra, che stringe forte il libro, sottolineano efficacemente questo stato d'animo. Il volto, incorniciato dai capelli che spuntano dal manto, ha perso l'acido sorriso di certa statuaria gotica acquistando in espressività e umanità[4]. Il particolare taglio degli occhi, il naso leggermente adunco, le narici dilatate, le labbra socchiuse e la fossetta nel mento, sono elementi naturalistici

---

[2] Tracce di una policromia analoga sono presenti, per esempio, nell'Annunziata di Pontedera e nell'Annunziata conservata nel Museo Civico di Montalcino nonché nella Madonna col Bambino del Museo Nazionale di Villa Guinigi di Lucca.

[3] «[...] tra cui il notissimo Filippo III di Saint-Denis, diffusi in Italia attraverso oreficerie e opere lignee (si veda la piccola Vergine savia conservata nel Museo dell'Opera del Duomo di Orvieto o gli angeli del reliquiario di San Domenico a Bologna)». In ambito ninesco tali motivi stilistici «vengono rivissuti alla luce di un acuto interesse per una pacata naturalità», M. Burresi, *Andrea, Nino e Tommaso scultori pisani*, Milano 1983, p. 185.

[4] A tal fine è utile un confronto con la Vergine annunziata di Santa Caterina e con quella lignea di Washington, negate a Nino da A. Moskovitz, *The sculpture of Andrea and Nino Pisano*, Cambridge 1986, p. 74, ma tra i maggiori esempi di rappresentazione del tema dell'Annunciazione, tanto da divenire un modello costante per numerosi gruppi lignei toscani tra XIV e XV secolo.

che contribuiscono ancor più a far dimenticare l'espressione stereotipata e astratta di molte figure del periodo. Un'ultima annotazione sul panneggio: reso con linee falcate ampie e distese, ordinato anche quando si concentra in pieghe più minute sul braccio destro, intensifica quella ricerca di *ponderatio* di cui già si è detto.

L'aspetto attuale della scultura è il risultato dell'intervento di restauro alla quale fu sottoposta dal luglio 1954 al settembre 1955 a Roma, presso l'Istituto Centrale del Restauro, un intervento che oggi lascia piuttosto perplessi per la difficoltà di determinare quanto sia colore originario e quanto, invece, opera di pesante reintegrazione[5].

L'Angelo annunziante

La policromia dell'Arcangelo Gabriele si caratterizza per ricchezza e raffinatezza esecutiva: il manto è rosso, impreziosito da diversi motivi fitomorfi in oro che determinano un elegante effetto damaschinato; i sottopanni sono blu mentre sulla veste bianca spiccano, in doratura, elementi vegetali ed animali, singolarissimo quello dei volatili appollaiati su rami.

Anche la cromia dell'Angelo trova numerosi riscontri in opere coeve di ambito toscano per quanto concerne le tinte di base degli abiti: si confrontino, per esempio, l'Angelo del Museo di San Matteo a Pisa e quello del Museo Civico di Montalcino. Non convincono, invece, i ricchi motivi decorativi quasi assenti negli esempi citati. Verrebbe da pensare che essi risalgano, piuttosto, ad una ridipintura del XVIII secolo, in sintonia col gusto iberico allora dominante in Sardegna. Una conferma di tale ipotesi

---

[5] Dalla scheda di restauro conservata presso l'Istituto risulta la seguente descrizione stratigrafica: 1) Mestica (gesso e colla animale), 2) Colore (tempera), 3) Vernice con sudicio, 4) Ridipintura, 5) Vernice con sudicio. La scultura è ricavata da un unico tronco segato longitudinalmente in due parti e riunito secondo la linea dei fianchi; il basamento è ricavato dallo stesso blocco. Lo stato di conservazione del supporto ligneo si rivelò buono ma la mano destra risultò un'aggiunta in sostituzione dell'originale perduta. Dai saggi eseguiti apparve l'esistenza della policromia originaria sotto un denso strato di colore successivo che interessava la superficie totale della statua. Le ridipinture accentuavano pesantemente i valori cromatici originali e modificavano sensibilmente i lineamenti del viso. Si provvide, pertanto, una volta rinsaldato il colore, ad asportare con bisturi e solventi gli strati di ridipintura e le vernici ossidate, operazione particolarmente difficile in quanto anche tutto il colore non originale era eseguito a tempera. Dopo la stuccatura la statua venne reintegrata della cromia mancante ad acquerello e riverniciata.

viene dall'iscrizione ancora leggibile sul basamento della statua che riferisce di un intervento di ridipintura avvenuto nel 1712[6].

Meno curata appare invece la struttura plastica del simulacro: i capelli, resi con grosse ciocche ondulate e arricciate alle estremità, incorniciano un volto largo e stranamente appiattito, caratterizzato dalle labbra appena accennate, dal naso sottile e dalle ampie e alte arcate sopraccigliari. L'insieme dà luogo ad un'espressione piuttosto assente se confrontata al sentimento di trepidazione che traspare dal volto della Vergine. La posizione stessa dell'Angelo si distingue per una quasi totale mancanza di movimento; una fissità ulteriormente accentuata dal panneggiare ampio e disteso, simmetricamente ripartito rispetto all'asse verticale della figura. Verrebbe da pensare che tanta schematicità non sia imputabile alla volontà di riduzione di schemi gotici in favore di una più classica misura quanto, piuttosto, ad una banalizzazione di modelli dati.

Anche il simulacro dell'Arcangelo è stato restaurato presso l'Istituto Centrale del Restauro, rimanendovi dal dicembre del 1963 fino al giugno del 1973, per subire un intervento filologicamente più corretto e rispettoso al confronto di quello che ha interessato la statua della Vergine[7].

La critica

La vicenda critica delle due opere è stata per lungo tempo strettamente inquadrata in quella di Nino Pisano, per inserirsi progressivamente in quella del senese Francesco di Valdambrino. Va sottolineato che, a causa di tali connessioni, essa risulta contorta e talvolta contraddittoria, essendo il *corpus* e la cronologia delle opere dei due artisti (e di altre figure che attorno ai loro nomi ruotano), tutt'altro che definitive ma oggetto di sistemazioni spesso diametralmente opposte. È opportuno segnalare, ancora,

---

[6] L'iscrizione è molto compromessa; si può ancora leggere: S. ARCHA.GEL° /.. E GRA.A PLENA . MICHL * OLI * DN. .PLARGAE HOC OP RENOVAVIT * 1712 . OD. DANTO.

[7] La scultura presentava uno spesso strato di ridipintura sul viso, sulle mani, sulla veste e sul manto, nonché pesanti ripassature sui motivi decorativi. Imperfetta era l'adesione della preparazione al supporto, compromesso anche dall'attacco di insetti xilofagi. Si provvide subito alla disinfestazione in camera a gas; seguì la pulitura e l'asportazione delle ridipinture più spesse con solventi chimici e con bisturi. Risanato e consolidato il legno nelle zone prive di mestica, si passò ad integrare le lacune stuccate e alla verniciatura finale. In quest'occasione venne anche creato un nuovo supporto per le ali.

che la storia critica non marcia in parallelo per le due opere: la figura dell'Angelo appare infatti più tardi e con un ruolo subalterno rispetto a quella della Vergine.

Ad accorgersi per primo dell'importanza dell'Annunziata è Raffaello Delogu, che la pubblica nel catalogo della mostra d'arte sacra svoltasi a Oristano nel settembre del 1952. Attribuendola a Nino la data al quinto decennio del Trecento, riscontrandovi «nel taglio figurale come nella concentrazione plastica le maniere del padre, Andrea»[8].

Nel 1962 Corrado Maltese pur accettando l'attribuzione del Delogu preferisce collocarla negli ultimi anni dell'attività di Nino (†1368), riscontrando una somiglianza stringente tra la Vergine e il gruppo marmoreo dell'Annunciazione di Santa Caterina a Pisa, assegnato dalla Toesca alla piena maturità dell'artista[9]. Lo studioso associa, per la prima volta, la Vergine di Oristano all'Angelo di Sagama e considera le due statue come appartenenti in origine ad un unico gruppo, senza però supportare l'ipotesi con convincenti riscontri stilistici[10].

Cinque anni più tardi Enzo Carli, pur riconoscendo i pregi del manufatto di Oristano, lo sottrae alla paternità di Nino riscontrandovi «un lieve scadimento di qualità»[11]; stessa sorte riserva ad un gruppo di opere lignee con le quali l'Annunziata verrà in seguito confrontata (tra gli altri, i gruppi dell'Annunciazione del Museo di Lionne, della parrocchiale di

---

[8] R. Delogu, *Mostra di antica arte sacra*, (Oristano 5-20 settembre), Cagliari 1952, p. 15.

[9] I. Toesca, *Andrea e Nino Pisani*, Firenze 1950, p. 58.

[10] Vengono riscontrate, inoltre, analogie con l'Annunziata del San Nicola di Pisa e con quella del Museo di San Matteo, della stessa città, per il modellato pieno e disteso, C. Maltese, *Arte in Sardegna dal V al XVIII*, p.17, (R. Serra, scheda n. 39, pp. 221-222), Roma 1962. Questa proposta critica verrà accettata da numerosi autori, in particolar modo in Sardegna, tra questi R. Bonu, *Oristano nel suo Duomo e nelle sue Chiese*, Cagliari 1973, p. 72; L. Delitala, *L'Annunciata del Duomo di Oristano*, in Quaderni Oristanesi, n. 5-6, marzo 1984, pp. 91-98, la quale, correttamente, evidenzia nell'Annunziata di Oristano «un'espressività intensa ma misurata» che fa presagire «quella che sarà la tendenza della plastica toscana una volta conclusa l'esperienza gotica»; C. Tasca, *Le influenze pisane nella produzione epigrafica sarda e catalana del XIV secolo*, in «Archivio Storico Sardo», XXXV, 1986, p. 68. E del resto, a tale data (1962), l'attribuzione a Nino è assolutamente giustificata dalla tendenza generalizzata di arricchire il catalogo del pisano con quanto prodotto nell'area toscana a metà del '300 con caratteri formali di marca tardogotica.

[11] E. Carli, *La scultura italiana. Il Gotico*, Milano 1967, pp. 52-53.

Montefoscoli (fig. 10) e una Madonna col Bambino (fig. 8) presso la chiesa di Sant'Andrea a Palaia).

Nel 1969 Corrado Maltese e Renata Serra ripropongono il nome del pisano in una sua fase di attività tarda[12].

A spostare la collocazione verso gli ultimi anni del XIV secolo è Mariagiulia Burresi, che nella sua tesi di laurea (1971/72) riunisce un *corpus* di sculture lignee di ambito pisano sotto il nome convenzionale del "Maestro della Madonna di Cerreto". Si tratta di un gruppo di opere notevole per numero e qualità: il San Bartolomeo della chiesa omonima a Treggiana (PI), il Santo Camaldolese conservato presso il Museo di San Matteo di Pisa, il gruppo dell'Annunciazione proveniente dalla chiesa di San Francesco sempre a Pisa, il gruppo dell'Annunciazione della parrocchiale di Montefoscoli (PI), l'Annunziata di Oristano e l'Angelo di Sagama, l'Annunziata della chiesa di San Nicola a Pisa, la Madonna col Bambino della chiesa di Sant'Andrea a Palaia (PI), la Madonna col Bambino presso l'antiquario Botticelli di Firenze e, infine, la Madonna col Bambino (fig. 7) della parrocchiale di Cerreto di Borgo a Mozzano (LU), da cui il nome del Maestro.

Per alcune di queste sculture erano stati proposti dalla critica i nomi di Andrea, Nino Pisano e della loro bottega, per altre quelli di artisti vicini a Jacopo della Quercia e a Francesco di Valdambrino. Merito della Burresi è stato quello di aver esteso il campo di indagine dalla sola città di Pisa alle aree senese e lucchese, dove la lezione dei Pisano venne rimeditata e, in parte, superata.

In seguito si è cercato di dare un'identità meglio definita al Maestro della Madonna di Cerreto.

Nel 1973 Clara Baracchini e Antonino Caleca individuano i caratteri stilistici sintetizzati dalla Burresi per il Maestro - «equilibrato e saldo bilanciarsi della composizione», nonché, «attenta rimeditazione di cadenze andreesche e dei modi con cui Nino chiude i suoi volumi entro euritmici movimenti lineari»[13] - in alcune teste e in quattro profeti che ornano l'esterno del Duomo di Lucca, attribuendone la paternità ad Antonio Pardini da

---

[12] C. Maltese - R. Serra, *Episodi di una civiltà anticlassica*, in «Sardegna», Venezia 1969, p. 196, figg. 188-189.

[13] M. Burresi, *La scultura tra la fine del XIV secolo e gli inizi del secolo successivo*, in «Il secolo di Castruccio», Lucca 1981, p. 187.

Pietrasanta, *archimagister* della fabbrica almeno dal 1395 al 1419. Baracchini e Caleca cercano di delineare un percorso plausibile per l'artista proponendo come prime opere la Madonna di Cerreto, la Madonna Botticelli, il gruppo Oristano-Sagama e la Madonna di Palaia in cui il Pardini, sia nell'«imponente dominio spaziale che nell'andamento lineare», sembra interpretare in maniera fedele opere di Nino (gruppo di Santa Caterina), sposando la saldezza volumetrica ereditata da Andrea con cadenze lineari di Simone Martini e di opere statuarie e pittoriche d'Oltralpe. A questo gruppo e in questo momento (intorno al 1395) gli autori accostano le tre teste sul lato Ovest del transetto Nord ed alcune del lato Nord sempre dello stesso transetto, assimilabili alle statue lignee prima citate per «la sottile tensione chiaroscurale» che anima le superfici[14]. Ad una successiva fase della costruzione del Duomo e ad un'evoluzione stilistica tesa ad un più sottile modellamento delle forme (intorno al 1411) assegnano alcune statue di profeti nel prospetto esterno della navata Nord, riscontrando forti analogie con l'Angelo di Montefoscoli e con l'Annunciazione e il Santo Camaldolese nel Museo di San Matteo a Pisa. I due autori concludono rivendicando per Antonio Pardini quella capacità di riassumere in sé complesse esperienze culturali precedenti, di «rielaborarle e ricomporle in equilibri sempre nuovi»[15] che si riveleranno determinanti nella formazione di Jacopo della Quercia e Francesco di Valdambrino.

Nel 1981 la Burresi torna sull'argomento accettando il nome del Pardini come autore delle sculture del Duomo di Lucca ed evidenziando le analogie col Maestro della Madonna di Cerreto[16].

Del gruppo di figure individuato dalla Burresi si occupa Gert Kreytenberg in un saggio dedicato al riordino del catalogo di Andrea e di Nino, sottolineandone la disomogeneità ed identificando altre mani. In primo luogo lega al nome del Maestro solo la Madonna di Cerreto, la Madonna Botticelli, il Santo Camaldolese e l'Annunziata di Oristano, assegnando le opere restanti in parte a Francesco di Valdambrino (Madonna col Bambino di Palaia, Annunciazione del Museo di San Matteo (fig. 9), Annunziata di San Nicola), in parte al "Maestro dell'Annunciazione di Montefoscoli" (Annunciazione omonima, Angelo del Musée de Cluny di Parigi, Annunziata

---

[14] C. Baracchini - A. Caleca, *Il Duomo di Lucca*, Lucca 1973, p. 36.

[15] C. Baracchini - A. Caleca, *Il Duomo* cit., p. 38.

[16] M. Burresi *La scultura tra la fine del XIV secolo* cit., p. 187.

del Louvre, Annunziata di Pontedera, Madonna dei Vetturini, Angelo di Sagama). L'autore nega, quindi, che l'Annunziata di Oristano e l'Angelo di Sagama potessero costituire un gruppo[17].

Nel 1985 appare in *Critica d'Arte* un articolo della Burresi volto ad illustrare i risultati del restauro della Madonna di Palaia. L'opera risulta firmata e datata da Francesco di Valdambrino nel 1403 e si pone come un riferimento certo per la ricostruzione di un periodo poco documentato dell'artista. La studiosa cerca di fondere in un'unica personalità la figura del Valdambrino e quella del Maestro della Madonna di Cerreto individuando una prima fase dell'attività del senese vicina a posizioni andreesche e ninesche (Annunciazione di San Matteo, Annunziata di Oristano), una seconda che rivela agganci con le coeve esperienze della scultura fiorentina (Madonna di Cerreto, Madonna di Palaia), una terza, più tarda (primi decenni del '400) in cui predominano influssi di tipo ghibertiano e quercesco[18].

Tale impostazione è condivisa solo in parte da Alessandro Bagnoli che pur accettando un'iniziale dipendenza del senese dall'opera di Nino rifiuta l'identificazione, proposta dalla Burresi, di Francesco col Maestro della Madonna di Cerreto, nel quale vede «uno scultore attivo tra Pisa e Lucca che sviluppa le stesse premesse»[19].

Un anno dopo Mariagiulia Burresi ribadisce la sua posizione tendente ad inglobare la figura del Maestro di Cerreto in una fase iniziale dell'opera del Valdambrino[20].

Tale posizione, seppure non unanimemente accettata[21], trova una

---

[17] Kreytenberg basa tali conclusioni su alcuni dati errati che riporta nelle schede dedicate alle due sculture assegnando alle opere le seguenti misure: per la Vergine un'altezza di m. 1.10 (1.27 col plinto), per l'Angelo m. 1.52 (1.61 col plinto), con un'inaccettabile differenza di 42 cm. In realtà la differenza è di appena 3 cm. che diventa di 11 cm. se vengono conteggiati anche i plinti. Cfr. G. KREYTENBERG, *Andrea Pisano und die toskanische Skulptur des 14. Jahrhunderts*, München 1984. L'impostazione critica del Kreytenberg verrà riproposta tre anni più tardi da A. FRANCO MATA, *Influenza catalana nella scultura monumentale del Trecento in Sardegna*, in «Arte Cristiana», LXXV, 1987, p. 229.

[18] M. BURRESI, *Incrementi di Francesco di Valdambrino*, Critica d'Arte, 1985, n. 6, pp. 49-59.

[19] A. BAGNOLI, *Francesco di Valdambrino*, Scultura dipinta (Maestri di legname e pittori a Siena, 1250-1450), Firenze 1987, p. 133.

[20] M. BURRESI, *Francesco di Valdambrino*, Imago Mariae (Tesori d'arte della civiltà cristiana), Roma 1988, p. 103-104.

[21] G. RASARIO, *Dal restauro un recupero attributivo al "corpus" quercesco*, Firenze

sistemazione decisamente più organica e articolata con la mostra *Scultura lignea, Lucca 1200-1425*, tenutasi nella città toscana presso i Musei Nazionali di Palazzo Mansi e di Villa Guinigi dal 16 dicembre 1995 al 30 giugno del 1996; curata da Clara Baracchini, è importante per i numerosi inediti esposti e per gli accurati e documentati interventi di restauro attuati sulle opere[22]. La Burresi approfondisce ulteriormente la produzione e i rapporti artistici all'interno del cantiere del duomo, riattivato a fine secolo e diretto, almeno dal 1395, dal già citato *caput magister* Antonio Pardini da Pietrasanta[23]. A cavallo dei due secoli l'attività artistica lucchese si presenta pertanto particolarmente vicace, grazie anche all'apporto di artisti più o meno giovani, per lo più provenienti dall'area senese, che vanno a rinforzare il già fervido cantiere del duomo. Sono documentati, del resto, sia la presenza a Lucca di Francesco di Valdambrino a partire dal 1398 sia i suoi rapporti di collaborazione con Jacopo della Quercia in un'opera di grande importanza quale la tomba di Ilaria del Carretto. Certo è che la collaborazione dei due artisti, che va a intrecciarsi con quella del Pardini, e il loro comune ispirarsi all'opera di Nino Pisano, «maestro ideale e fonte inesauribile di modelli»[24] soprattutto per Francesco di Valdambrino, rende estremamente problematico distinguerli con assoluta certezza. Se tutti attuarono una precoce scelta protoumanistica, quella di Francesco si distingue dunque per un'intensa curiosità naturalistica che va a confermare quella che oramai si sta delineando come «una sorta di terza via toscana all'Umanesimo, tra il più rigoroso recupero della cultura classica che si attua in Firenze, e l'interpretazione sensuale o cortese, sensibile anche alla cultura gotico-internazionale, che ne dettero Jacopo e artisti senesi»[25].

Un gruppo di altre sculture lignee, per lo più inedite, va ad arricchire l'attività del Valdambrino in area lucchese e alcune sono particolarmente significative se messe in relazione all'Annunziata oristanese: un Sant'An-

---

1995, 1995, pp. 15-58. Su basi attributive la Madonna di Cerreto è inserita nel catalogo di Jacopo della Quercia.

[22] *Scultura lignea, Lucca 1200-1425*, a cura di Clara Baracchini, Firenze 1995.

[23] M. Burresi, *Aggiunte per l'attività lucchese di Francesco di Valdambrino*, Scultura lignea*, Lucca 1200-1425*, a cura di Clara Baracchini, Firenze 1995, pp. 173-193.

[24] M. Burresi, *Aggiunte per l'attività lucchese* cit., p. 173.

[25] M. Burresi, *Aggiunte per l'attività lucchese* cit., p. 174.

sano (fig. 11) conservato a San Cassiano di Controne (LU) nella chiesa omonima, un San Leonardo (fig. 12) conservato a Aquilea nella chiesa di San Leonardo e, soprattutto, il gruppo costituito da un Angelo annunziante e una Vergine annunziata (fig. 13) nella chiesa dei Santi Quirico e Giulitta presso Casabasciana (Bagni di Lucca).

Il Sant'Ansano ha lo stesso inconfondibile profilo delle Madonne di Cerreto e di Oristano, di quest'ultima condivide la stessa postura delle mani e l'articolazione delle braccia, con i gomiti spinti indietro e leggermente quanto innaturalmente rialzati, comune è anche il trattamento dei capelli, al contempo naturalistico e ricercato.

Ancora la solida costruzione spaziale, la semplificazione dei volumi e i calibratissimi atteggiamenti legano l'Annunziata di Oristano al San Leonardo di Aquilea, seppure quest'ultimo, pur se nell'esperienza lucchese di Francesco, debba ritenersi più tardo e databile intorno al 1407.

Così come più tardo, rispetto all'opera conservata a Oristano, è da ritenersi il gruppo dell'Annunciazione di Casabasciana ma che nell'Annunziata oristanese trova un inconfutabile precedente.

Ma è soprattutto un analogo *modus operandi* che accomuna tali opere e che caratterizza quasi tutte le sculture uscite dalla bottega del Valdambrino: gran parte sono composte, infatti, di due parti di tronco cave unite sui fianchi mentre le teste, in massello, sono ricavate dal tronco anteriore. Se tale pratica costruttiva le accomuna alle opere prodotte nelle botteghe di Andrea e Nino Pisani, le differenzia, invece da quelle uscite dalla bottega di Jacopo della Quercia, tutte in massello. Inoltre, un difetto causato dal tempo in quasi tutte le sculture in oggetto, costituirebbe per la Burresi un ulteriore elemento unificante: si tratta di una spaccatura del legno che attraversa verticalmente la testa delle figura in corrispondenza della guancia e dell'occhio, in alcune nella parte destra in altre nella sinistra tale da provocare, come è risultato evidente nel Sant'Ansano, una grottesca deformazione del volto a una visione frontale[26]. Tale fenditura, seppure meno marcata, è presente anche nella Madonna di Cerreto, nel San Leonardo di Aquilea e, seppure questo non sia emerso nel corso del restauro eseguito nel 1985, non è improbabile che tale difetto si sia manifestato, seppure in forma lievissima, anche nell'Annunziata di Oristano, che presenta la gota

[26] M. Burresi, *Aggiunte per l'attività lucchese* cit., pp. 176, 187, nota 21.

destra leggermente rigonfia rispetto alla sinistra tanto da far supporre un ispessimento o un sollevamento dello strato preparatorio da porre in relazione a una probabile fenditura del supporto ligneo[27].

Problemi attributivi e storici

La storia critica delle opere in esame, piuttosto povera per quanto riguarda l'Angelo di Sagama, più ricca e articolata per la Vergine di Oristano, ha portato, dunque, ad un notevole restringimento del campo di indagine, operando uno slittamento cronologico di circa quarant'anni; dalla fase iniziale dell'opera di Nino Pisano si è approdati agli esordi di Francesco di Valdambrino, soprattutto in concomitanza con la sua fase lucchese, lasciando comunque, per entrambe le sculture, numerose problematiche ancora aperte.

In linea di massima, sembrerebbe chiarito il rapporto tra Francesco di Valdambrino e il Maestro della Madonna di Cerreto e la probabile coincidenza delle due personalità artistiche. Ha certamente ragione la Burresi quando sostiene che l'Annunziata oristanese, seppure ancora attribuita al Valdambrino in forma dubitativa, presenta notevoli analogie con la Madonna di Cerreto, non liquidabili in un rapporto di semplici e casuali affinità stilistiche. L'impostazione spaziale delle due figure è pressoché identica: entrambe perfettamente allineate rispetto all'asse mediano e senza scarti laterali, lo stesso modo di panneggiare, pesante e fortemente semplificato[28], le mani grosse e sommariamente sagomate, la stessa espressione del volto sorprendentemente simile, così come simile è il modo di intagliare i capelli e l'appoggio del manto su di essi. Altri due elementi inducono a pensare che si tratti della stessa mano: il primo è quel pronunciato sporgersi in avanti di entrambe le figure che disegna un ingobbimento singolare e persino fastidioso ad una veduta laterale, ma funzionale all'aspetto compatto e "pesante" ad una visione frontale; il secondo, che sembrerebbe la cifra

---

[27] In tale data la statua è stata sottoposta a un intervento di restauro completo ad opera di Piero Mannoni sotto la direzione del dott. Giovanni Zanzu per la Soprintendenza ai Beni A.A.A.S. di Cagliari e Oristano.

[28] Proprio questa "gravità" potrebbe aver indotto il Delogu a proporre la paternità di Nino nel suo momento più prossimo all'opera del padre Andrea che tale "gravità" aveva assorbito dal contatto con Giotto a Firenze.

stilistica caratterizzante questo maestro, è il saldarsi della testa delle figure su un collo che potrebbe definirsi "taurino", un effetto, questo, che doveva essere ulteriormente accentuato nella Vergine di Cerreto dalla presenza dello strato preparatorio che poteva raggiungere spessori notevoli.

Tali analogie di carattere morfologico e strutturale impongono tempi elaborativi piuttosto ravvicinati; a questo punto bisogna chiedersi però, se è sostenibile la tesi della Burresi che vorrebbe strettamente connesse, anche cronologicamente, la Madonna di Cerreto e, per quanto detto prima, l'Annunziata di Oristano, con la Madonna di Palaia firmata e datata dal Valdambrino nel 1403.

È innegabile che esistano analogie tra la Madonna di Palaia e quella di Cerreto. Giustamente la Burresi ha sottolineato in ambedue le opere «l'identità di concezione estetica e di *modus operandi*», oltre a precisi riscontri morfologici che porterebbero a sostenere «una medesima paternità artistica»[29]. Tali conclusioni lasciano però qualche dubbio. È impossibile non notare gli elementi che differenziano le due opere: nella Madonna di Palaia vi è un allungamento delle forme e una sinuosità d'insieme che manca in quella di Cerreto; il panneggio è più mosso, più nervoso; il lungo collo della prima asseconda il *déhanchement* misurato di tutta la figura privandola di quella solennità quasi ieratica che caratterizza la seconda. Il Bambino, apparentemente identico, nella statua firmata dal senese possiede un movimento, una gestualità molto più accentuata e naturalisticamente connotata che non quello del Maestro di Cerreto, più massiccio e statico nell'atteggiamento benedicente. È superfluo sottolineare che tali differenze formali sussistono, anzi, appaiono più evidenti in un confronto tra la Madonna di Palaia e l'Annunziata di Oristano. Il fatto che «precisi riscontri morfologici presuppongano una stretta contiguità cronologica»[30] non sarebbe in contraddizione nemmeno con l'ipotesi di due artisti, differenti seppur contigui.

Tale vicinanza potrebbe nascere da una partenza comune, da premesse analoghe che potrebbero trovare nel gruppo dell'Annunciazione del Museo di San Matteo di Pisa i necessari spunti. Si tratta, ancora, di un'opera che fa discutere la critica: tradizionalmente attribuita all'ambito di Nino, è

---

[29] M. Burresi, *Incrementi* cit., p. 51.

[30] M. Burresi, *Incrementi* cit., p. 51.

oggi inserita nella fase iniziale del Valdambrino[31]. L'aver tolto il gruppo al pisano non ne ha sminuito l'importanza, tutt'altro; Enzo Carli lo ha definito come una «tra le più alte e significative espressioni della seconda scuola pisana»[32]. E viene da chiedersi se non si possa leggere il gruppo non come opera giovanile di Francesco di Valdambrino bensì come estrema espressione di un artista maturo che conclude un'epoca e un modo di fare scultura, un'epoca aperta da Andrea Pisano e portata a termine forse proprio da questa personalità che, allo scadere del secolo XIV, sa reinterpretare con «una norma arcanamente classica»[33] la lezione gotica di Nino.

Se ancora controverse appaiono le valutazioni critiche e attributive sull'Annunziata di Oristano, veramente scarse sono quelle sull'Angelo di Sagama. Dalla descrizione delle due statue dovrebbe risultare evidente che appartengono a mani differenti, non tanto per le dimensioni non coincidenti segnalate dal Kreytenberg[34], quanto piuttosto per la diversa concezione formale delle due opere: la solida impostazione spaziale delle Vergine, per alcuni versi innovativa e originale seppure acerba e non priva di incongruenze formali, contrasta con la rigida frontalità dell'Angelo, tutta giocata su modelli convenzionali. Diversa appare, inoltre, la tipologia del viso, come altro è l'intaglio delle mani, nell'Angelo, paradossalmente, più raffinato. A rafforzare l'ipotesi che le due opere siano uscite da botteghe diverse, e che quindi vadano svincolate l'una dall'altra, contribuisce il fatto che a livello coloristico manca qualsiasi rimando reciproco, solitamente presente negli altri gruppi dell'Annunciazione e che in questo caso avrebbe potuto attenuare le vistose differenze formali.

Ci troviamo, con l'Angelo, in una bottega che opera con modelli e finalità molto distanti da quelle in cui poteva lavorare il Maestro della Madonna di Cerreto e/o del Valdambrino. Caduta l'attribuzione a Nino e all'autore dell'Annunziata di Oristano, resta da verificare l'ipotesi proposta dal Kreytenberg di assegnare l'Angelo al Maestro dell'Annunciazione di Montefoscoli[35]. L'ipotesi è accettabile solo in parte: probabilmente la

---

[31] Cfr. G. Kreytenberg *Andrea Pisano* cit., p. 139 e M. Burresi, *Incrementi* cit., pp. 52-53.

[32] E. Carli, *Il Museo di Pisa*, Pisa 1974, p. 26.

[33] E. Carli, *Il Museo di Pisa* cit., p. 27.

[34] Cfr. nota 17.

[35] G. Kreytenberg *Andrea Pisano* cit., p. 140.

bottega è la stessa ma diversa la mano che ha scolpito le opere. Curiosamente il simulacro di Sagama riprende alcuni elementi dalla Vergine e altri dall'Angelo di Montefoscoli: il modellato e la posizione delle mani, l'espressione del viso e l'acconciatura dei capelli richiama abbastanza fedelmente il secondo, mentre la resa delle pieghe del manto e il disegno delle spalle si ritrovano nella Vergine. Il gruppo toscano appare, però, più armonico e meglio impiantato nello spazio; al contrario l'Angelo di Sagama è quasi impacciato nel gesto di saluto. Notevolmente differente è poi la resa del volto: quello dell'Angelo di Montefoscoli è più allungato, presenta un ovale meglio tornito e un rapporto più naturale tra bocca, naso e occhi, nonché maggior cura nell'intaglio dei capelli; nell'Angelo di Sagama gli stessi elementi sono resi in maniera più incerta dimostrando insicurezza e dipendenza dai modelli, insomma un prodotto di bottega, forse con l'intervento di più mani.

L'ipotesi di Baracchini e Caleca, secondo cui tale bottega andrebbe collocata a Lucca, presso il cantiere diretto dal 1395 c. al 1419 c. da Antonio Pardini, per le analogie tra il gruppo di Montefoscoli e alcune figure della decorazione esterna del Duomo[36], richiede ulteriori e imprescindibili verifiche.

Resta da chiarire a questo punto in che periodo e secondo quali modalità le statue sono giunte in Sardegna; bisogna ancora procedere per ipotesi data la scarsità di documenti e notizie in proposito. Non aiutano in tal senso le più antiche citazioni della Vergine annunziata, risalenti al 1580 e al 1637. La prima notizia è di Giovanni Francesco Fara, che riferisce di un antico e venerato simulacro rappresentante un'Annunziata conservato presso il Duomo di Oristano[37]; la seconda, riportata dall'Angius, concerne un saccheggio ad opera di miliziani francesi nella città di Oristano il 25 febbraio del 1637, durante il quale la statua venne spogliata dei preziosi ex-voto che la ricoprivano[38].

---

[36] A. Baracchini - A. Caleca, *Il Duomo* cit., p. 37 e p. 119.

[37] «Antiqua piaque B. M. Virginis Annunciatae immago populorum frequentia sacratissime culta», J. F. Fara, *De Corographia Sardiniae*, (1580) Cagliari 1832, p. 52.

[38] «[...] questi osarono sacrilegii da non ridirsi sopra la pisside, un'antichissima e veneratissima effigie di M. V. [...] Avrebbero fatto più se non fossero stati contenuti dalla morte di lui che avea fatto onta al sacro simulacro, perché uscendo dalla chiesa fu colpito in cuore da una palla che non si seppe d'onde partita», e più avanti, «[...] gioje e perle tolte all'effigie della SS. Annunziata», V. Angius, *Oristano*, G. Casalis, *Dizionario geografico,*

Sempre il Fara riporta una notizia che va riferita, con ogni probabilità, all'altra statua in questione: «Sagamae, antiqua et veneranda Arcangeli Gabrieli, immagine nobilitatae»[39].

Uno dei dati ricavabili da queste poche fonti è il fatto che entrambe le opere furono subito circondate da una calorosa e costante venerazione popolare; un altro è che già dal XVI secolo vengono citate singolarmente e mai facenti parte di un gruppo. A tal proposito già le forti differenze formali avrebbero dovuto indurre ad una notevole cautela nell'ipotizzare che le due statue fossero, in origine, accoppiate. Certo, l'uso dei due soggetti disgiunti può apparire eccentrico in altri ambiti culturali e altamente improbabile in territorio pisano dove l'Annunziata e l'Angelo risultano sempre in rapporto di reciprocità, ma trova una giustificazione nello sviluppo dell'arte sarda tra XIV e XV secolo.

Sul finire del Trecento e agli inizi del Quattrocento i legami culturali col territorio toscano vanno scemando anche nel Giudicato di Arborea a favore di una sempre più massiccia presenza di manufatti legati al gusto catalano. Dal mondo iberico la Sardegna mutua l'uso dei retabli, ampi e complessi altari strutturati per assemblare in genere tavole pittoriche, ma spesso arricchiti con statue a tutto tondo[40]. In un contesto del genere acquista credibilità, rispetto alle opere in esame, l'ipotesi dell'uso non vincolato a un gruppo: la Vergine nel Duomo a lei dedicato nella cittadina arborense, l'Angelo nella chiesa che porta il suo nome nel piccolo centro della Planargia[41]. Una conferma di tale ipotesi verrebbe, inoltre, da un'epigrafe

---

storico-statistico-commerciale degli Stati di S. M. il Re di Sardegna, XIII (1839), Torino 1833-1856, p. 406 e p. 423.

[39] J. F. FARA, *De Corographia Sardiniae...*cit., p. 91.

[40] «Un fenomeno che caratterizza l'impronta catalano-aragonese, a cominciare dal suo primo manifestarsi in Sardegna all'inizio del Quattrocento, è la stretta integrazione tra le tre arti. I grandi altari lignei intagliati e dorati strettamente connessi all'architettura e quasi parte integrante di essa, accogliendo i pannelli pittorici costituiscono spesso il luogo di incontro e di congiunzione anche della scultura, perché si aprirono al centro ad accogliere la statua per lo più della Madonna. Fu cioè estranea alla mentalità catalana la creazione di singole statue o gruppi statuari e di singole opere pittoriche, del resto in armonia con la prevalente concezione gotica del fatto figurativo», C. MALTESE - R. SERRA, *Episodi* cit., p. 221.

[41] Quest'ipotesi sembrerebbe contraddetta dalla data di consacrazione della parrocchiale di Sagama, il 1606 (G. SPANO, *Antichità di Sagama*, in «Bullettino Archeologico Sardo», IX, 1863, pp. 66-74.), troppo tarda rispetto alla datazione proposta per l'Angelo, ma trova con-

riportata da Tommaso Casini nel 1906[42] e attinta dal Vico (Vico, VI, 57) il quale riferisce che una chiesa presso Bosa «entre otras cosas antigas tiene una devota imagen del arcangel san Gabriel [...] reza su letrero escrito con letras de oro goticas, que dize aissi: QVESTO ANGELO GABRIELLE FECE FARE DISCRETO VIRO DONNO SIMONE DA SASSARI 1390». Lo studioso interpreta l'epigrafe come pertinente ad una tavola dipinta raffigurante l'Arcangelo Gabriele e opera di un pittore toscano; in realtà la formulazione si direbbe più attinente ad un oggetto scolpito che non ad un'opera dipinta e l'uso da parte del Vico del termine *imagen* trova un riscontro importante nella già citata descrizione del Fara[43]. La stessa datazione al 1390, perfettamente congrua alla fattura e all'impostazione stilistica del simulacro di Sagama, porta ad accostare la statua all'epigrafe, forse cancellata durante la ridipintura del 1712.

Verosimilmente, le due sculture sono giunte in Sardegna in un lasso di tempo che va dal 1390 circa per l'Angelo, ai primi anni del Quattrocento per la Vergine, collocandosi, perciò, tra le ultime opere d'importazione diretta di un certo rilievo dal territorio toscano, a suggello degli intensi scambi intercorsi per più di due secoli tra il mondo pisano e quello sardo[44].

La non esaustività di questo intervento dipende dal fatto che i problemi connessi alle due opere sono troppo vincolati al chiarimento di altri, dei quali si è cercato di dare una panoramica, allo scopo di ordinare e ripercorrere le diverse vicende critiche. Le ipotesi avanzate potrebbero avere conferma o smentita da un'attenta analisi dei manufatti, con l'ausilio delle più moderne metodologie d'intervento, quali la definizione delle essenze vegetali dei supporti, le indagini di tipo diagnostico, chimico e stratigrafico

---

forto nella notizia riportata dal Fara che attesta la presenza di un simulacro raffigurante l'Arcangelo Gabriele prima del 1580 collocato, probabilmente, in un edificio poi sostituito da quello seicentesco.

[42] T. Casini, *Le iscrizioni sarde del Medioevo*, estratto da «Archivio Storico Sardo», I, Cagliari 1906, pp. 63-64.

[43] Cfr. nota 33.

[44] A tal fine va sottolineato che proprio ai primi del Quattrocento, e più precisamente tra il 1402 e il 1404, nella Diocesi di Oristano vi fu una serie di vescovi provenienti tutti dalla terra toscana: «Paulus de Prato [...] 1402 junii 26; Bartholomeaus (Ghini) de Senis; Nicolaus (Berruti) [...] Massan [...] 1404 nov. 26», C. Eubel, *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, vol. I, Passau 1914, p. 102. Cfr. R. Bonu, *Serie cronologica degli Arcivescovi di Oristano*, Sassari 1959, pp. 64-65.

degli strati preparatori e del colore, da rapportare ad indagini analoghe in opere coeve; i risultati potrebbero integrare le numerose lacune e i troppi dubbi generati dalla carenza di documenti storici e da una difficile e sempre rischiosa analisi stilistico-formale.



Fig. 2 - *Annunziata* (part.). Francesco di Valdambrino o Maestro della Madonna di Cerreto (?). Oristano, Duomo. (foto *Ivo Serafino Fenu*).



Fig. 1 - *Annunziata*. Francesco di Valdambrino o Maestro della Madonna di Cerreto (?). Sec. XIV, fine - Sec. XV, inizi. Cm 155 (cm 172 con la base). Oristano, Duomo. (Archivio fotografico Istituto Centrale del Restauro, Roma).



Fig. 3 - *Annunziata* (prima del restauro). Francesco di Valdambrino o Maestro della Madonna di Cerreto (?). Oristano, Duomo. (Archivio fotografico Istituto Centrale del Restauro, Roma).



Fig. 5 - *Angelo annunziante* (part.). Maestro dell'Annunciazione di Montefoscoli (?). Bosa (NU), Episcopio. (Archivio fotografico Istituto Centrale del Restauro, Roma).



Fig. 4 - *Angelo annunziante.* Maestro dell'Annunciazione di Montefoscoli (?). Sec. XIV, fine. Cm 152 (cm 161 con la base). Bosa (NU), Episcopio. (Archivio fotografico Istituto Centrale del Restauro, Roma).



Fig. 6 - *Angelo annunziante* (prima del restauro). Maestro dell'Annunciazione di Montefoscoli (?). Bosa (NU), Episcopio. (Archivio fotografico Istituto Centrale del Restauro, Roma).



Fig. 7 - *Madonna col Bambino*. Francesco di Valdambrino o Maestro della Madonna di Cerreto (?). Sec. XV, inizi. Cm 146. Cerreto Alto (Borgo a Mozzano) (LU), chiesa di San Giovanni Battista. (*Scultura lignea, Lucca 1200-1425*, Firenze 1995).



Fig. 8 - *Madonna col Bambino.* Francesco di Valdambrino. 1403. Palaia (Pisa), chiesa di Sant'Andrea. (M. Burresi, *Incrementi di Francesco di Valdambrino*, in Critica d'Arte, n. 6, 1985).



Fig. 9 - *Annunciazione.* Francesco di Valdambrino o Maestro della Madonna di Cerreto (?). Sec. XIV, fine - sec. XV, inizi. Pisa, Museo Nazionale di San Matteo. (M. BURRESI, *Incrementi di Francesco di Valdambrino*, in Critica d'Arte, n. 6, 1985).



Fig. 10 - *Annunciazione.* Maestro dell'Annunciazione di Montepascoli. Sec. XIV, fine. Montefoscoli (Pisa). (G. KREYTENBERG, *Andrea Pisano und die toskanische Skulptur des 14. Jahrhunderts*, München 1984).



Fig. 11 - *Sant'Ansano.* Francesco di Valdambrino o Maestro della Madonna di Cerreto (?). Sec. XV, inizi. Cm 168. San Cassiano di Controne (LU), chiesa di San Cassiano. (*Scultura lignea, Lucca 1200-1425*, Firenze 1995).



Fig. 12 - *San Leonardo.* Francesco di Valdambrino o Maestro della Madonna di Cerreto (?). Sec. XV, inizi. Cm 151. Aquilea (LU), chiesa di San Leonardo. (*Scultura lignea, Lucca 1200-1425*, Firenze 1995).



Fig. 13 - *Annunciazione.* Francesco di Valdambrino. Sec. XV, primo decennio. Angelo (cm 155), Madonna (cm 155). Casabasciana (Bagni di Lucca), chiesa dei Santi Quirico e Giulitta. (*Scultura lignea, Lucca 1200-1425*, Firenze 1995).

PAOLO GAVIANO

Il sepolcro dei Giudici d'Arborea in San Bartolomeo, cappella gotica della Cattedrale di Oristano

La questione delle sepolture giudicali: necessità di una rilettura critica delle fonti correlata alla storia della cattedrale arborense di Santa Maria

La ricostruzione ideale del sepolcro dei giudici d'Arborea darebbe un interessante contributo alla conoscenza della civiltà della Sardegna medioevale, ma, finora, neppure il luogo delle sepolture giudicali è conosciuto con certezza.

I pochi reperti noti riguardano sepolcri di componenti della famiglia giudicale, ma non di giudici, e non hanno dato fino adesso valide indicazioni a tal fine; il primo è costituito da un piccolo sarcofago in marmo, anonimo e privo di lastra di copertura, che venne ritrovato, nel 1950, da O. Addis, a Tramatza (Oristano), nella sacrestia della chiesa della Maddalena, dove era adibito all'uso improprio di lavabo; lo studioso ritenne di poter attribuire l'urna a Giovanna, figlia del giudice Chiano d'Arborea e di Giacomina della Gherardesca. Ma, poiché Giovanna morì in tenerissima età, verso il 1308, e la chiesa fu edificata soltanto nel 1388, l'Addis dovette limitarsi a formulare una semplice ipotesi sull'ubicazione originaria del sarcofago: sarebbe pervenuto alla chiesa della Maddalena dalla più antica chiesa di San Saturnino in Tramatza[1].

---

[1] O. ADDIS, *Un sarcofago giudicale arborense*, in «Archivio Storico Sardo», XXV (1957), pp. 1-14.

L'altro reperto, costituito da una lastra in marmo, con epigrafe e stemma, posta nella chiesa di Santa Chiara, in Oristano, è relativo alla sepoltura di Costanza di Saluzzo, consorte del giudice Pietro III d'Arborea; anche in questo caso non possono ricavarsi indicazioni riguardo all'ubicazione delle sepolture giudicali: è noto che la giudicessa, rimasta vedova di Pietro nei primi mesi del 1347, si ritirò nel monastero clariano, dove dimorò fino alla morte avvenuta il 18 febbraio del 1348[2]: da ciò la sua sepoltura nell'adiacente chiesa.

Si può fare un cenno, infine, alla lastra tombale del canonico Filippo Mameli, recante la data epigrafica dell'otto maggio 1349: si trova nella cattedrale d'Oristano ed è incassata nella parete destra della cappella gotica meridionale, oggi detta del "Santissimo"; ma il Mameli, *dotore de decretu et de lege*, consigliere e stretto collaboratore di Ugone II d'Arborea, non era un componente della famiglia giudicale.

Fra le poche fonti documentali in materia, non può essere compresa la lettera, datata Oristano 13 aprile 1335[3] con la quale Pietro III d'Arborea comunicava, fra l'altro, ad Alfonso III il Benigno, la data - 6 aprile 1335 - della sepoltura ecclesiastica di suo padre, Ugone II: in essa non è specificato in quale chiesa fosse avvenuta. E ciò, al contrario di quanto afferma G. Meloni, secondo il quale nel documento risulterebbe indicata la sepoltura di Ugone, «in S. Pietro d'Oristano»[4].

F.C. Casula, dopo aver rilevato, nella fonte citata dal professor Meloni, la mancanza del dato relativo al luogo di sepoltura di Ugone, lascia però in sospeso la questione, affermando che «è ora difficile sapere se si è trattato di un equivoco oppure di un'informazione esatta proveniente da un documento per ora non controllabile»[5].

Vari argomenti inducono ad escludere quest'ultima possibilità: Alfonso il Benigno, che neppure conosceva Oristano, non aveva alcun interesse a

---

[2] AA.VV., *Genealogie Medioevali in Sardegna*, Cagliari-Sassari 1984, Tav. XXXIII, l. 2, p. 388.

[3] Il testo integrale del documento, assieme alla sua riproduzione fotografica, è in F.C. CASULA, *Breve storia della scrittura in Sardegna*, Cagliari 1978, p. 145 e ss.

[4] G. MELONI, *Mediterraneo e Sardegna nel Basso Medioevo*, Cagliari 1988, p. 52. nt. 58.

[5] F.C. CASULA, *La storia di Sardegna*, Sassari 1994, p. 729 e p. 913.

sapere - né Pietro III a comunicarglielo -, in quale chiesa cittadina Ugone era stato sepolto.

Entro le mura di Oristano medioevale non esisteva alcuna chiesa dedicata a S. Pietro; esisteva, è vero, una «ecclesia quae vocatur Sanctus Petrus de Claro», che nel 1131 era stata oggetto di un atto di donazione del giudice Comita alla Cattedrale ed al Comune di Genova[6], ma era sita «in planitie Arvoreae», nella pianura d'Arborea[7], e non avrebbe potuto essere indicata, in un documento giudicale, come «S. Pietro d'Oristano».

Non vi è alcun motivo, infine, per credere che Pietro III sia voluto andar contro la volontà di Ugone, chiaramente espressa e ribadita nel testamento[8], di esser sepolto nella chiesa di Santa Maria in Oristano; mentre vi sono molti motivi per ritenere il contrario: Pietro essendo stato istituito erede universale del giudicato d'Arborea, aveva interesse primario affinché le ultime volontà di suo padre fossero integralmente adempiute; Ugone II inoltre, non solo aveva minacciato a Pietro la maledizione paterna in caso di mancato rispetto delle sue disposizioni, ma gli aveva affiancato, come autorevoli esecutori testamentari, la propria moglie, donna Benedetta, l'arcivescovo arborense Guido Cattaneo e il giurisperito Filippo Mameli[9].

Fonte principale resta, quindi, il testamento di Ugone II d'Arborea, redatto il 4 aprile 1335, contenente disposizioni che riguardano la sepoltura del testatore e che fanno menzione anche di quella dei predecessori. Tali disposizioni, formulate in modo piuttosto involuto, sono state lette in modi differenti: taluni Autori hanno ritenuto che il sepolcro degli Arborea si trovasse nella cattedrale di Santa Maria in Oristano; non hanno aggiunto ulteriori precisazioni, che evidentemente esulavano dall'oggetto del loro studio[10]. Altri Autori hanno indicato la cappella intitolata a San

---

[6] P. Tola, *Codice diplomatico della Sardegna* (CDS), Sassari 1985, I, doc. XLI, p. 207 e s.

[7] Per la localizzazione di San Pietro de Claro presso l'attuale cimitero di San Pietro, si veda S.A. Scintu, *Memorie d'Arborea*, Oristano 1873, pp. 14 e 15.

[8] CDS, I, doc. XLVIII, p. 701 e ss.

[9] CDS, I, doc. XLVIII, p. 708.

[10] D. Scano, *Un giurista arborense, Filippo Mameli*, in «Archivio Storico Sardo», XXI (1938), p. 4. A. Marongiu, *Sul probabile redattore della Carta de Logu d'Arborea*, in «Studi economico-giuridici a cura della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Cagliari», Milano 1939, p. 29. O. Addis, *Un sarcofago* cit., p. 4. C. Tasca, *Le influenze pisane nella produzione epigrafica sarda e catalana del XIV secolo*, in «Archivio Storico Sardo», XXXV (1986), p. 62, nt. 3.

Bartolomeo, nella chiesa di Santa Maria, come il luogo di sepoltura degli Arborea[11], ma non consta che abbiano pubblicato studi specifici rivolti ad individuare in quale parte del duomo la cappella fosse ubicata.

M. Manconi De Palmas, che ha ampiamente analizzato sotto il profilo storico-artistico la cattedrale di Santa Maria[12], ha interpretato il testamento di Ugone II nel senso che il giudice avrebbe disposto di venir sepolto nella cappella di San Bartolomeo, da lui voluta, non nella cattedrale, ma in un luogo ad essa vicino; solo per l'eventualità che la costruzione della cappella non fosse stata ultimata al momento della sua morte, egli avrebbe espresso «la volontà di riposare nella chiesa di Santa Maria, nel sepolcro dove, per consuetudine, venivano sepolti i giudici d'Arborea». La Manconi De Palmas ha ritenuto che Ugone II, morto lo stesso anno in cui fece testamento, non sia stato sepolto nella nuova cappella-mausoleo, ma nel sepolcro dei predecessori, nella cattedrale; non ha espresso alcuna opinione, forse per la mancanza di fonti o a causa della ristrutturazione subita dalla chiesa in tempi moderni, riguardo all'ubicazione del sepolcro nell'ambito del duomo, né riguardo ad un eventuale utilizzo di San Bartolomeo da parte dei successori di Ugone; secondo la studiosa, la cappella dovrebbe identificarsi con una chiesetta che, nell'Ottocento, risultava adibita ad ossario e dedicata alle *Anime del Purgatorio*, e che era situata a distanza di un centinaio di metri dalla facciata della cattedrale, al di là di un'area cimiteriale[13].

La cappella delle *Anime*, nel 1834, venne completamente demolita «per

---

[11] R. Bonu, *Serie cronologica degli arcivescovi d'Oristano*, Sassari 1959, p. 52, nt. 29. F.C. Casula, *Dove sono le tombe dei giudici sardi?*, in «Sardegna autonomia», XIII (1987), p. 57. In questo articolo l'Autore auspicava altresì l'esecuzione di un sondaggio nella chiesa di S. Gavino Martire, a San Gavino Monreale, «per vedere se sotto esisteva una cripta e, nella cripta, il sarcofago di Eleonora d'Arborea»; gli scavi successivamente effettuati, non fornirono risposte esaurienti al quesito. Cfr. D. Salvi, *Lo scavo nella chiesa di San Gavino, a San Gavino Monreale*, in «Quaderni della Soprintendenza Archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano», 8 (1991), pp. 223-237.

[12] M. Manconi, *La cattedrale di Oristano*, in «Studi Sardi», XII-XIII (1952-54), pp. 33-69. M. Manconi De Palmas, *La chiesa di Santa Maria, cattedrale di Oristano*, in «Quaderni oristanesi», n. 5/6 (1984).

[13] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 81, nt. 38. L'articolata interpretazione offerta dalla studiosa ha trovato accoglimento da parte di vari autori: V. Mossa - G. Pau, *Oristano e il suo volto*, Roma 1986, p. 96 e ss. G. Nieddu- R. Zucca, *Othoca, una città sulla laguna*, Oristano 1991, p. 98 e ss. G. Siddu, *Seminario di Oristano*, in «Quaderni oristanesi», n. 35/36 (1995), p. 31. M.G. Mele, *Oristano città giudicale. Topografia e insediamento*, Cagliari 1999, p. 225.

difetto delle fondazioni» da Giovanni Maria Bua, l'arcivescovo che, nello stesso sito fece edificare la cappella del Seminario arcivescovile, con la soprastante biblioteca, tuttora esistente[14].

In sintesi, fra gli studiosi c'è divergenza sull'ubicazione - interna alla chiesa cattedrale o prossima a questa - della cappella di San Bartolomeo; non c'è stato, o non ha potuto aver luogo, un concreto tentativo in campo storico-archeologico, per individuare il sito in cui, all'interno del duomo oristanese, si trovava il sepolcro giudicale. Ricerche relative alla cappella di San Bartolomeo non sono state, ovviamente, prese in considerazione da coloro che l'hanno identificata con la cappella delle *Anime*, distrutta nell'Ottocento.

Una rilettura critica del testamento di Ugone II convince, però, della possibilità di superare questo stato delle conoscenze così poco appagante; e poiché le disposizioni del giudice, prima ancora che a San Bartolomeo, fanno riferimento alla cattedrale di Santa Maria, pare necessario, per intendere meglio il loro significato, richiamare preliminarmente le notizie storiche sulle più importanti vicende della chiesa[15].

La cattedrale di Oristano venne edificata, pare su di un preesistente edificio chiesastico bizantino, all'epoca del trasferimento della capitale giudicale da Tharros ad Oristano, avvenuto, secondo il Fara, nel 1070.

La prima menzione scritta si trova in un atto di donazione del giudice Comita alla chiesa di San Lorenzo ed al Comune di Genova, stipulato nel dicembre del 1131, «in Ecclesia Sanctae Mariae de Arestano»[16].

Era una chiesa romanica, di rilevanti dimensioni, a pianta rettangolare, con abside semicircolare; due ordini di colonne la dividevano in tre navate: una centrale, più ampia ed elevata, con tetto a capriate, e due laterali con volta a crociera.

La cattedrale fu danneggiata, verso la fine del XII° secolo, dal giudice cagliaritano Guglielmo di Massa, che aveva invaso l'Arborea con i suoi armati.

---

[14] G. SIDDU, *Seminario* cit., p. 31 e ss.

[15] Un'efficace sintesi delle vicende medievali della cattedrale di S. Maria si trova in R. CORONEO, *Architettura romanica dalla metà del Mille al primo '300*, Nuoro 2000, (Storia dell'arte in Sardegna), scheda 97, p. 214 e s.

Il rifacimento settecentesco e le modifiche ottocentesche della cattedrale, sono ben descritti in S. NAITZA, *Architettura dal tardo Seicento al classicismo purista*, Nuoro 1992, (Storia dell'arte in Sardegna), sch. 14, a cura di I.S. FENU, p. 70.

[16] CDS, I, doc. XLI, p. 207 e s.

Venne restaurata dall'arcivescovo Torgotorio De Muru e dal giudice Mariano di Torres, condomino in Arborea con Pietro II; i lavori, terminati nel 1228, compresero il rifacimento della copertura e delle porte, come attesta l'epigrafe di due picchiotti bronzei, attualmente custoditi nell'*archivietto*; dall'epigrafe risulta altresì che la chiesa era stata eretta «ad honorem Dei et Beate Marie»[17].

Entro la prima metà del Trecento, la chiesa romanica venne modificata ed ingrandita: fu eliminata l'abside semicircolare e venne costruito un braccio trasversale, in gotico italiano, comprendente una nuova tribuna, con due cappelle per parte, a pianta quadrata; in conseguenza, la chiesa, da rettangolare che era, ebbe pianta a croce commissa[18].

Nei secoli XV e XVI, la cattedrale non subì modifiche; agli inizi del XVII° secolo, le fu aggiunto un vasto ambiente a pianta rettangolare, con volta a botte: la "sacristia dei beneficiati", adiacente alla parete est delle cappelle meridionali del transetto gotico; nel 1627 venne realizzato «detras de l'altar mayor», al fine di ingrandire il presbiterio, un nuovo coro a pianta quadrata, con alta cupola, caratterizzata dalla presenza di elementi rinascimentali elegantemente accostati a quelli della tradizione gotica[19].

Nel dicembre del 1726, Antonio Nin, da poco consacrato arcivescovo d'Arborea, propose al Capitolo della cattedrale di apportare vari miglioramenti alla chiesa, riguardanti il presbiterio, il pavimento, nuove cappelle da ambo i lati - che avrebbero potuto trovar posto in corrispondenza a quelle della Vergine Santissima dell'Annunciata -, due ossari per il popolo, una sepoltura per i prelati, altre per i canonici, altre per i beneficiati, ed un organo decoroso. Il Capitolo deliberava per la realizzazione delle opere e perché venisse fatto venire da Cagliari un progettista per eseguire i necessari rilievi[20].

Circa tre anni dopo, l'arcivescovo Nin interpellò il Capitolo per sapere se volesse o no una nuova chiesa; i canonici decisero che venisse costruita, secondo il progetto predisposto dal *Maestro*, e cioè dal capomastro caglia-

---

[17] S. Sebis - R. Zucca, APIΣTIANH, in «Quaderni della Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano», II (1987), p. 130.

[18] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 17 e ss., e Tav. n. 2, p. 38.

[19] M. Manconi de Palmas, *La chiesa* cit., p. 53 e ss.

[20] M. Manconi, *La cattedrale* cit., doc. n. 8 (Resoluciones capitulares, 10 dicembre 1726), p. 62.

ritano Salvatore Garrucciu[21]; costui, evidentemente, invece delle troppo numerose modifiche all'edificio esistente, aveva proposto il completo rifacimento.

Il Garrucciu intraprese la demolizione della parte romanica del tempio, ma poco tempo dopo morì, ed i lavori furono interrotti; venne conferito nuovo incarico al milanese Giovanni Battista Arieti, *cabo mastro del Rey*, e , prima del 1745, l'opera fu portata a termine. La chiesa era stata realizzata in base ad un nuovo progetto, elaborato dall'Arieti, meno dispendioso, in quanto prevedeva una sola navata, pur con ampie cappelle laterali, e la parziale utilizzazione del transetto gotico, non ancora interessato dai lavori di demolizione eseguiti dal Garrucciu.

La cattedrale ebbe nuove forme barocche, con pianta a croce latina ed un'alta cupola all'incrocio dell'unica navata con il transetto; venne ancora ampliata, nel 1837, con l'aggiunta di cappelle neoclassiche alle testate del transetto, su progetto dell'architetto Giuseppe Cominotti; da allora e fino ad oggi non ha subito altre modifiche strutturali.

Per la conoscenza della cattedrale medievale interessano anche le vicende che, in conseguenza degli interventi operati sull'edificio in tempi diversi, hanno riguardato l'arredo, che comprendeva vari elementi di sicuro valore storico ed artistico.

Con la costruzione trecentesca del transetto gotico, due rilievi in marmo, nei quali erano raffigurati "Daniele nella fossa dei leoni" e "Leoni che adunghiano cerbiatti", appartenuti all'arredo della chiesa romanica, furono riutilizzati, dopo essere stati scolpiti sul *verso*, secondo il nuovo stile, da un artista di ambiente barcellonese, formatosi alla scuola di Jaume Cascalls: vi furono rappresentati in bassorilievo, il Cristo giudice, la Madonna, l'arcangelo Gabriele, santi e profeti[22].

Altro rilievo marmoreo, frammentario, appartenuto alla cattedrale romanica, fu utilizzato per realizzare, nella chiesa di Santa Chiara, la lastra tombale di Costanza di Saluzzo[23].

In occasione dell'ampliamento secentesco del presbiterio, con l'edifica-

---

[21] M. Manconi, *La cattedrale* cit., doc. n. 9 (Resol. capit., 4 maggio 1729), p. 62.

[22] R. Serra, *Pittura e scultura dall'età romanica alla fine del '500*, Schede e apparati di R. Coroneo (*Storia dell'arte in Sardegna*), Nuoro 1990, p. 68.

[23] R. Serra, *Pittura* cit., sch. 1, p. 17.

zione del *nou cor*, i canonici deliberarono: «Que se desfassa lo altar y se passe hanante lo replà a quanto serà necessari y lo retaulo qui vuy es en lo altar mayor que se vena»[24]; nulla si sa riguardo alla sorte toccata al retablo dell'altar maggiore di Santa Maria dopo questa decisione capitolare.

Con il rifacimento settecentesco della chiesa, si ebbe il completo stravolgimento dell'arredo, sia nei componenti di originaria pertinenza all'edificio romanico-gotico, sia in quelli aggiunti nei secoli successivi. Seguendo un criterio esclusivamente funzionale, alcuni elementi furono immediatamente reimpiegati nel nuovo edificio; altri, non ritenuti utili, furono depositati in un cortile, provvisto di tettoia, adiacente alla chiesa, e chiamato "l'orto dei canonici": di questi ultimi, taluni furono successivamente recuperati e ricollocati nella chiesa, altri ebbero diversa destinazione.

In particolare, due leoni di marmo che, secondo Dionigi Scano, avevano fatto parte di un antico pulpito[25], furono sistemati ai piedi della scalinata d'accesso al presbiterio, a sorreggere la balaustrata. Una pregevolissima statua gotica dell'Annunciata, della fine del Trecento o dei primi del Quattrocento, di scuola toscana[26], andò ad occupare la nicchia di una delle nuove cappelle barocche, la prima a destra dell'ingresso principale, dov'è tuttora; un'altra statua gotica, in pietra policromata, della Madonna col Bambino, detta del Rimedio, di scuola catalana, riferibile, secondo Pere Beseran, al 1350-70[27], si trova attualmente nella superstite cappella meridionale del transetto gotico, ma tale collocazione non sembra che corrisponda a quella originaria. La cappella infatti, dopo la ristrutturazione settecentesca della cattedrale, fu obliterata fin dal 1745[28]. Soltanto nel 1912 venne recuperata, con l'esecuzione di vari lavori di «restauro»[29]: vi furono collocati vari marmi gotici, ripresi dall'orto dei canonici, dei quali si dirà più avanti; vi fu eretto un altare, opera dello scultore G. Sartorio, in pietra giallo-antico di Iglesias

---

[24] M. Manconi, *La cattedrale* cit., doc. n. 5 (Resol. capit. 31 dicembre 1627).

[25] D. Scano, *Scoperte artistiche nel duomo di Oristano*, in «L'Arte» 1901, p. 360.

[26] R. Serra, *Pittura* cit., sch. 23, p. 60.

[27] P. Beseran, *Ecos de la escultura catalana en Oristano. En torno al retablo del Rimedio y otras esculturas sardas*, in Aa.Vv., *Giudicato d'Arborea e Marchesato d'Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*, a cura di Giampaolo Mele, Oristano 2000, p. 133 e s.

[28] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 108.

[29] A. Melis, *Storia politica, religiosa, civile di Arborea*, Bagnara Calabra 1926, p. 65 e ss.

ed in stile pseudogotico; nel vano della finestra gotica venne inserita una sorta di trittico con Sant'Anna e San Gioacchino raffigurati (E. Ballerini) negli scomparti laterali, mentre davanti allo scomparto centrale fu posta la statua di scuola catalana della Madonna col Bambino; la scultura poggia su di un basamento decorato con tre frammenti marmorei parallelepipedi che, secondo Roberto Coroneo, «dovevano appartenere ad imprecisabile elemento architettonico (cornice o architrave) ornato con fregio continuo e iterativo, che semplifica il tralcio fitomorfico di estrazione classicista». I marmi potrebbero costituire «il primo testo scultoreo che documenti una decorazione architettonica più antica di quella romanica, nella chiesa dell'*Aristiane* bizantina preesistente al Duomo dei primi decenni del XII sec.»[30].

In sostanza, nel 1912 venne riscoperto il pregio delle superstiti cappelle gotiche; furono recuperati vari elementi d'arredo in marmo, ancorché frammentari, e sistemati, con senso estetico ma senza precisi criteri storico-filologici, nella cappella meridionale, riaperta al culto.

Nel rifacimento settecentesco, una lastra sepolcrale, di notevoli dimensioni, recante la data del 17 maggio 1560, fu impiegata come tavola d'altare nella cappella di San Giuseppe, dove ancora si trova; mentre altre due lastre sepolcrali, ormai leggibili soltanto nelle parti estreme, furon poste come soglia all'ingresso della cappella gotica meridionale, l'una, e della sagrestia dei beneficiati, l'altra.

Gli elementi d'arredo in pietra, non riutilizzati, dei quali non è nota l'originaria consistenza, depositati nell'orto dei canonici, ebbero diversa sorte: i rilievi con la raffigurazione di "Cristo giudice" nel *verso* e di "Daniele nella fossa dei leoni" e "Leoni che adunghiano cerbiatti" nel *recto*, furono scoperti e segnalati, nel 1864, dall'archeologo Giovanni Spano, che però potè vederne soltanto la faccia gotica; Dionigi Scano invece, nel 1903, facendo rimuovere le lastre per fotografarle, si avvide dei rilievi più antichi e ne diede opportuna notizia[31]. In conseguenza, i marmi vennero recuperati e, più tardi, adattati come balaustre nella cappella meridionale del transetto gotico.

Inoltre, una lastra marmorea recante in un pannello l'Angelo an-

---

[30] R. Coroneo, *Per la conoscenza della scultura altomedievale e romanica ad Oristano*, in «Biblioteca Francescana Sarda», II (1988), p. 90 e s.

[31] R. Coroneo, *Per la conoscenza* cit., p. 69.

nunciante e nel secondo, gravemente mutilo, un vaso mistico; un altro frammento di pannello che rappresenta la Vergine annunciata; ed infine, una lastra con la Madonna incoronata, vennero recuperati per la cappella meridionale, dove tuttora si trovano. Il frammento col vaso mistico, resecato dalla lastra di appartenenza[32], fu collocato sotto il piano d'altare, assieme al frammento con la Vergine annunciata, mentre i due pannelli rimasti pressoché integri, l'Angelo e l'Incoronazione della Madonna, furono posti al di sopra del piano d'altare.

Vicissitudini molto diverse ebbero tre colonne cariatidi, alte cm. 96, in marmo di Carrara, rappresentanti l'Arcangelo Gabriele, l'Annunciata ed un profeta, opera di scultore pisano della prima metà del Trecento: i marmi finirono nella bottega di un antiquario fiorentino, nel 1908, e successivamente pervennero al Liebighaus Museum, a Francoforte, dove attualmente si trovano; secondo R. Coroneo, «non si evince chiaramente se si trattasse di elementi di un pulpito (D. Scano 1903) o di un monumento sepolcrale»[33].

Le colonne di marmo grigio che dividevano in tre le navate e l'aula della chiesa romanica, si trovano ora in parte nel giardino del vicino Seminario arcivescovile, in parte nel cortile adiacente alla chiesa; di queste, nove sono state utilizzate per la costruzione di un portico lungo la facciata meridionale della cattedrale. Oltre alle colonne delle navate, altre ve ne sono, diverse per qualità della pietra e per dimensioni, che dovettero avere altri impieghi, forse di sostegno del pulpito o di mense d'altare. Di tutte ha fornito un'utile, precisa descrizione, M. Manconi De Palmas[34] che, in base alle colonne aventi uguali caratteristiche, ha curato la ricostruzione ideale della chiesa romanica.

Infine, tre capitelli, due di spoglio ed uno romanico, passarono al vicino Seminario arcivescovile, dove sono opportunamente custoditi; una grande lastra rettangolare d'arenaria, forse una tavola d'altare, trovasi nel portico

---

[32] D. Scano, *Storia dell'arte in Sardegna dall'XI al XIV secolo*, Cagliari 1907, p. 410: nella riproduzione fotografica si nota che "Angelo" e "Vaso mistico" erano su di un'unica lastra marmorea. Sono riportati anche da A. Franco Mata, *Influenza catalana nella scultura monumentale del Trecento in Sardegna*, in «Arte cristiana», LXXV (1987), fig. 6, p. 229 e fig. 22, p. 240.

[33] R. Serra, *Pittura* cit., sch. 19, p. 54.

[34] M. Manconi de Palmas, *La chiesa* cit., p. 9, nt. 9.

adiacente alla cattedrale[35]; mentre, una figura acefala appena sbozzata, in origine adoperata quale pila dell'acqua benedetta, rimase, secondo R. Bonu, nel cortile interno[36].

Le disposizioni testamentarie di Ugone II d'Arborea e la cappella giudicale di San Bartolomeo

Evidenziate brevemente le vicende storiche della cattedrale arborense e del suo arredo, si può intraprendere l'esame delle disposizioni relative alla sepoltura, contenute nel testamento redatto in lingua latina da Ugone II d'Arborea[37], delle quali dò questa traduzione, per quanto possibile letterale: «Anzitutto, invero, decidiamo che il nostro corpo debba seppellirsi nella chiesa della Beata Maria, della nostra città d'Oristano, nel sepolcro nel quale e dove i predecessori son soliti esser seppelliti dentro, se la nostra cappella di San Bartolomeo che ora si va edificando, allora non sarà stata completata, ma se sarà stata completata, vogliamo che il nostro corpo venga sepolto nel predetto sepolcro dei nostri antenati che vogliamo e ordiniamo sia riposto in detta nostra cappella. E se accadrà che noi moriamo fuori della predetta nostra città, nell'isola di Sardegna, vogliamo che il nostro corpo venga traslato e sepolto con onore nella prefata nostra città e chiesa».

Nelle disposizioni successive, Ugone stabilisce la quantità di denaro da spendersi in occasione del suo seppellimento, per i poveri, per la cerimonia funebre, per la celebrazione delle messe alle varie scadenze.

Lascia alla chiesa di Santa Maria di Oristano, dai beni propri, per la salvezza dell'anima, un legato di duecento pecore, quindici vacche e un cavallo.

Ma ben presto ritorna alla cappella di san Bartolomeo, per la quale dà queste ulteriori disposizioni: «Vogliamo, e ordiniamo all'infrascritto nobiluomo Pietro, *donnikellu* d'Arborea, nostro carissimo primogenito ed

---

[35] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 9, nt. 10; p. 11, foto 5.

[36] R. Bonu, *Oristano nel suo duomo e nelle sue chiese*, Cagliari 1972, p. 17.

[37] CDS, I, doc. XLVIII, p. 701; seguo però il testo opportunamente emendato, nel passo, da M.G. Mele, *Oristano* cit., p. 225: «iudicamus corpus nostrum apud ecclesiam Beate Marie civitatis nostre Arestanni sepelliendum in sepulcro in et ubi antecessores sunt soliti sepelliri intus, si capella nostra Sancti Bartholomei que modo hedificatur tunc completa non fuerit, sed si completa fuerit volumus corpus nostrum sepelliri in predicto sepulcro anticorum nostrorum quod volumus et mandamus reponi in dicta nostra capella».

erede universale, che faccia edificare e portare a compimento, nel modo più rapido e conveniente che potrà farsi, a spese sue e del detto nostro giudicato, la cappella nostra che facemmo cominciare a costruire presso la chiesa della beata Vergine Maria della nostra città di Oristano, ad onore di Dio, della beata Maria sempre Vergine e del beato Bartolomeo apostolo; e presenti, per il servizio a detta cappella, dopo che sarà stata costruita, al venerabile padre in Cristo, e, per grazia di Dio, arcivescovo di Tyro e Arborea, un idoneo cappellano, ordinato sacerdote, che provveda al servizio divino nella stessa cappella, a beneficio dell'anima nostra, dei nostri predecessori e successori; e [comandiamo] che per il sostentamento sia del predetto cappellano che di un chierico, dalle rendite delle nostre case che possediamo in Castel di Castro…». Il documento presenta in questo punto una lacuna, e poi così riprende: «e rendite della *majoria de portu* della nostra città di Oristano, abbiamo ritenuto che, per le necessarie spese da sostenersi, [il nostro erede] disponga perché dalla *majoria* stessa siano assegnate, ogni anno, cento libbre di denari alfonsini minuti, che fin d'ora lasciamo ed attribuiamo in legato al cappellano stesso, come premesso».

Risulta chiaro dalle prime disposizioni che Ugone, ovunque ed in qualsiasi momento gli avvenga di morire, vuol esser sepolto nella sua città di Oristano, nella chiesa di Santa Maria e nel sepolcro nel quale son stati seppelliti i suoi predecessori; entro questi limiti, prevede due differenti possibilità: se la cappella di San Bartolomeo, in costruzione al momento in cui detta le ultime volontà, non sarà stata ancora terminata quando sopravverrà la morte - di fatto morirà il giorno successivo a quello della redazione del testamento e sarà sepolto due giorni dopo –, dovrà esser sepolto nel sepolcro dinastico dove (*in et ubi*) esso si trova; se, invece, una sua più lunga sopravvivenza avrà consentito di portare a termine l'edificazione di San Bartolomeo, la salma verrà ugualmente sepolta nel sepolcro dinastico, che però sarà stato riposto nella nuova cappella.

La prima eventualità è prevista dal giudice solo perché imposta da una circostanza obiettiva, cioè dal mancato completamento della cappella funeraria; ma il sepolcro dinastico dovrà esser trasferito, dal luogo in cui si trova, alla cappella di San Bartolomeo, non appena questa sarà terminata, anche nel caso che egli muoia prima di tale completamento. Tale volontà, che, seppur non ben esplicitata, è chiaramente intuibile nella prima disposizione, trova conferma in quella disposizione successiva nella quale Ugone impartisce all'erede l'ordine incondizionato di portare a compimento, il più

rapidamente possibile, la costruzione della cappella di San Bartolomeo, nella quale verranno celebrate regolarmente, da parte di un cappellano all'uopo preposto, le funzioni religiose «a beneficio dell'anima nostra, dei nostri predecessori e successori». Non si può infatti ritenere che Ugone abbia previsto che il sepolcro dinastico dovesse restare, in via definitiva, in un luogo differente, seppur all'interno della stessa chiesa, da quello da lui voluto per la celebrazione dei riti di suffragio: una tal volontà sarebbe stata del tutto contraria alla mentalità medioevale, che voleva il sepolcro nelle vicinanze dell'altare per il desiderio di prossimità alle reliquie, ma anche per quello di essere presenti al celebrante durante la commemorazione liturgica, soprattutto nel caso in cui l'altare non custodisse alcuna reliquia[38].

Il termine *sepulcrum*, usato dal giudice, può riferirsi solo ad un'arca e non ad una costruzione funeraria monumentale; questa, difficilmente ipotizzabile in una chiesa romanica arborense, non avrebbe, comunque, potuto «esser riposta», come da lui ordinato, nella nuova cappella; né poteva indicare una fossa terragna, pur coperta da una lastra, perché non avrebbe potuto esser trasferita: doveva trattarsi di un'arca in pietra, peraltro di dimensioni tali da consentire più sepolture, purché si susseguissero ad intervalli di tempo sufficientemente ampi[39].

L'ultimo gruppo di disposizioni sopra riportate permette di ben comprendere il rapporto, sia sul piano materiale che sul piano giuridico, della cappella di San Bartolomeo con la chiesa di Santa Maria: Ugone, per dire di aver fatto intraprendere la costruzione della cappella *presso* la chiesa di Santa Maria, usa la preposizione latina *iuxta*, che, avendo la stessa radice del verbo *iungo*, non esprime soltanto un concetto di prossimità, ma anche di connessione. San Bartolomeo, quindi, non era una cappella ricavata all'interno della cattedrale, ma neppure un edificio indipendente sito nelle vicinanze: era una costruzione eseguita accanto alla chiesa, ma ad essa connessa, evidentemente finalizzata ad un suo ampliamento[40].

Il collegamento della nuova cappella al tempio preesistente risulta

---

[38] Cfr. I. Herklotz, *«Sepulcra» e «Monumenta» del Medioevo,* Napoli 2001, p. 66.

[39] Cfr. D. Salvi, *Lo stemma di Eleonora Manrique sul sarcofago di Violante Carròs*, in «Medioevo. Saggi e Rassegne», n. 16 (1992), p. 232.

[40] Solo con questa precisa lettura è possibile, senza forzare il testo, superare l'apparente contraddizione tra le prime disposizioni di Ugone con le quali ordina, categoricamente, di esser sepolto nella chiesa di Santa Maria e nella cappella di San Bartolomeo, e le seconde,

anche dall'intitolazione, enunciata da Ugone, che comprende quella della cattedrale, «ad honorem Dei, beate Marie semper Virginis» e quella particolare della cappella, «et beati Bartholomei apostoli»; ed è confermato dal diritto-dovere per l'erede Pietro, di presentare il cappellano, incaricato del servizio divino nella cappella, all'arcivescovo arborense: tale diritto-dovere non sarebbe sorto qualora San Bartolomeo fosse stata una cappella, nel senso di chiesa-mausoleo indipendente, costruita ed officiata a spese dei giudici.

Ugone, ribadita al successore Pietro la volontà che la cappella venga portata a termine al più presto possibile, con denaro proprio o con entrate del giudicato, e riservato all'erede il giuspatronato, istituisce una cappellania, per il cui finanziamento si dovrà attingere - come sembra chiaro, nonostante la lacuna del manoscritto - alle rendite delle case che il giudice possiede in Castel di Castro, e alle entrate della *majorìa de portu* di Oristano.

Da notare, inoltre, che Ugone, in modo giuridicamente corretto, ha fatto oggetto di disposizioni differenti la cattedrale di Santa Maria e la cappella di San Bartolomeo, in quanto erano istituzioni diverse; contrariamente a quanto è stato affermato[41], ciò non postula la corrispondente esistenza di due ambienti distinti e materialmente separati.

L'analisi delle disposizioni testamentarie di Ugone II, relative alla sepoltura, rende chiaro che la cappella di San Bartolomeo fu aggiunta, per munificenza del giudice, alla chiesa di Santa Maria; ma, dall'*excursus* storico che si è tracciato, risulta che dalla fondazione della cattedrale, per tutto il medioevo, si ebbe di essa un solo ampliamento, con edificazione di nuove cappelle, cioè quello determinato dalla giustapposizione trecentesca del transetto gotico all'aula romanica: si deduce che San Bartolomeo doveva essere una delle cappelle appartenenti al transetto.

Questa deduzione è, evidentemente, assai importante ai fini della localizzazione del sepolcro giudicale, ma, prima di trarne le logiche conseguenze, occorre tener conto del fatto che M. Manconi De Palmas ha escluso, con

---

nelle quali afferma di aver fatto intraprendere la costruzione di San Bartolomeo presso la chiesa di Santa Maria; nelle prime si riferisce alla chiesa di Santa Maria, come risultante in seguito ai lavori di ampliamento e, quindi, comprendente San Bartolomeo; nelle seconde, si riferisce alla chiesa di Santa Maria come era nel passato, e "presso la quale", giustamente, non "nella quale", era stata intrapresa la nuova costruzione, destinata ad ingrandire l'edificio esistente.

[41] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 81, nt. 38.

argomenti non privi di interesse, che il transetto gotico sia opera realizzata nel periodo in cui era giudice Ugone II (1321-1335), e ne ha fatto risalire la costruzione ai primi anni del Trecento[42]: è quindi necessario verificare preliminarmente la fondatezza di questa tesi.

Un importante argomento addotto dalla Manconi De Palmas, è il seguente:

> Ugone II nel suo testamento redatto nel 1336 e così ricco di notazioni, avrebbe certamente ricordato quest'opera se fosse sorta per sua munificenza. Di umili chiese di borghi ora scomparsi, come quella di S. Pietro di Sorra e della villa di Jacha egli precisa: *quam fecimus fabricari.* Particolari disposizioni detta, poi, per la cappella di S. Bartolomeo, allora in costruzione presso la cattedrale e sembrerebbe contro ogni logica aver taciuto su un evento così importante quale dovette essere l'ampliamento della chiesa romanica[43].

L'argomentazione è fondata sul presupposto che San Bartolomeo fosse una cappella, nel senso di *piccola chiesa*, sita presso la cattedrale, ma da quella indipendente; si è visto al contrario, che le disposizioni testamentarie di Ugone evidenziano la connessione esistente tra i due edifici. Ugone, dunque, col menzionare più volte la cappella di San Bartolomeo, ha in realtà ricordato il transetto gotico, o meglio la parte realizzata per sua munificenza.

Raffaello Delogu, riguardo al periodo di costruzione del transetto del duomo oristanese, aveva indicato il 1326, quale termine *post quem*, a causa della presenza, nella cappella settentrionale, di elementi decorativi ripresi dalla cappella aragonese del duomo di Cagliari, ed il 1348, come termine *ante quem*, desunto dall'epigrafe sulla lastra tombale di Filippo Mameli, nella cappella meridionale[44].

M. Manconi De Palmas ha eccepito:

> Il fatto, però, che nel 1336 - come si desume dal testamento di Ugone - fosse già costruita in Silì la chiesa di S. Maria Maddalena che conserva forme e ornati tolti dal transetto di Oristano; la considerazione, poi, che tali ornati appaiono irrigiditi e schematizzati da una maestranza diversa da quella che lavorò in Oristano, farebbe delimitare meglio il probabile periodo di costruzione.

---

[42] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 37.

[43] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 33 e p. 37. Riguardo al 1336 indicato come anno di redazione del testamento di Ugone, occorre ricordare che nell'atto la datazione segue lo stile pisano.

[44] R. Delogu, *L'architettura del Medioevo in Sardegna*, Roma 1953, p. 223.

Tale periodo, secondo la studiosa, dovrebbe essere riportato indietro di qualche decennio, anche perché:

> La distanza che separa la Maddalena di Silì dal transetto del duomo, è distanza cronologica oltre che di qualità: le foglie d'acqua che ad Oristano sono già toccate da una sensibilità gotica che ama modellare la superficie per ricavarne effetti di luce, a Silì diventano un fregio con incise linee verticali - quasi graffite - che hanno perduto del tutto il senso della forma originaria. Il felino e gli animali scolpiti nei peducci delle volte sono raffigurati con una difficoltà e una imperizia lontani dal garbo con cui sono scolpiti gli animali del transetto[45].

Queste considerazioni presuppongono che l'edificio ecclesiastico della Maddalena, di Silì, giunto ai nostri tempi, abbia la stessa consistenza di quello menzionato da Ugone nel testamento. Tale completa identificazione si può invece escludere in base ad un antico manoscritto, tratto dall'archivio conventuale dei Frati minori osservanti di Santa Maria dei Martiri, a Fonni, il cui testo è riportato da C. Devilla[46]. In esso si dice che, nel 1459, l'arcivescovo [d'Oristano, Giacomo D'Albareale] , donò all'ordine dei Minori osservanti la chiesetta (*aedicula*) di Silì, intitolata a Santa Maria Maddalena, e il marchese Antonio [Cubello] la ristrutturò facendo di essa una chiesa di ampiezza adeguata (*in commodam ecclesiam erexit*).

Dunque, l'edificio sacro, intitolato a Santa Maria Maddalena e menzionato da Ugone, era un'*aedicula*, e difatti, il giudice, che si mostra molto attento nel proporzionare i lasciti alla diversa importanza delle chiese, la gratifica con quindici pecore ed un bove, cioè con un legato che costituisce la misura minima fra quelli da lui disposti.

La chiesa della Maddalena, come oggi si presenta è, invece, la *commoda ecclesia*, realizzata assai più tardi dal marchese di Oristano, al fine di favorire il primo insediamento dei Minori osservanti in Sardegna, e da essa quindi non può trarsi alcun elemento utile per la datazione del transetto del duomo.

---

[45] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 29 e p. 33.

[46] C. Devilla, *I frati minori conventuali in Sardegna*, Sassari 1958, p. 81.
Il testo latino è il seguente: «In Insula Sardiniae... nullum erat habitaculum Fratrum de Observantia. Statuit igitur Nobilis Arboreae Marchio et Gotiani Comes eis (Fratribus de Observantia) conventum in aliquo sui dominii loco construere. Opportune Illis (Fratribus) oblata fuit anno 1459 ab Archiepiscopo aediculam quaedam B. Mariae Magdalenae Sacra, undecim millia passuum ab Urbe dissita, hanc Antonius (Cubello) Marchio in commodam ecclesiam erexit et Religiosorum Conventum rediunxit». Per un più completo inquadramento dell'episodio di fondazione, con i necessari riferimenti bibliografici e documentali, si veda: P. Leonardo Pisanu, *I frati minori di Sardegna dal 1218 al 1639*, Sassari 2000, II, pp. 299-305.

D'altra parte, l'arco di tempo, poco più di un ventennio, che, secondo la cronologia proposta da M. Manconi De Palmas, sarebbe intercorso tra la realizzazione del transetto e quella della chiesa di Silì - anche supponendo che questa fosse stata appena costruita quando Ugone morì -, non è certo sufficiente a giustificare le marcate differenze di sensibilità artistica nell'esecuzione delle due opere, che la stessa studiosa ha evidenziato così bene.

Un ultimo rilevante argomento è stato addotto da M. Manconi De Palmas, come idoneo a riportare la costruzione del transetto al primo decennio del Trecento.

Occorre premettere che, in una delle superstiti cappelle gotiche del duomo, quella settentrionale, attualmente denominata *Baptisterium*, esiste, inserita alla base della parete sinistra, verso l'angolo, una lastra mutila in arenaria, che riporta uno stemma araldico: uno scudo gotico antico, palato, iscritto in una cornice quadrilobata.

M. Manconi De Palmas ha notato:

> Analogie assai strette si riscontrano tra lo stemma del sarcofago della figlioletta di Giovanni de Serra e, perciò, datato ai primi anni del secolo XIV e quello della cappella del braccio nord attualmente adibita a Battistero. Lo stemma palato dei Bas è rappresentato, infatti, alla stessa maniera: pendente da un chiodo, intorno al quale il sostegno si intreccia in maniera originale, a croce decussata[47].

Le analogie, rilevate dalla Manconi De Palmas fra gli scudi scolpiti sul piccolo sarcofago e quello sulla lastra esistente nella cappella gotica, indubbiamente sussistono; non resta dunque che verificare le ragioni dell'attribuzione del sarcofago, proposta dall'Addis[48] ed accolta dalla Manconi De Palmas, a Giovanna, figlia di Chiano, o Giovanni d'Arborea, nata postuma e morta verso il 1308, e la conseguente datazione del manufatto.

L'Addis ricorda preliminarmente che Giacomina della Gherardesca, legittima consorte del giudice Chiano d'Arborea, rimasta vedova nel 1307, vide usurpati da Andreotto e da Mariano, figli naturali dello stesso Chiano, i diritti di successione al giudicato spettanti a sua figlia.

Giacomina rivendicò i diritti sul giudicato, ottenendo infine, da parte dell'imperatore Ludovico il Bavaro, nel 1329, un provvedimento a lei favorevole, rimasto, peraltro, privo di effetti.

---

[47] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 33.

[48] O. Addis, *Un sarcofago* cit., p. 6 e ss.

O. Addis ipotizza che, in questa situazione di contrasto con i detentori del potere giudicale, Giacomina della Gherardesca abbia trovato rifugio e protezione nella *villa* di Tramatza, luogo d'origine del canonico Mariano Mameli; costui, infatti, era stato per lungo tempo valido consigliere di suo marito, il giudice Chiano. In quella *villa*, dunque, Giacomina avrebbe fatto seppellire la figlia, morta in tenerissima età.

L'ipotesi dell'Addis, pur suggestiva, non sembra accordarsi con la realtà storica: il fatto che Mariano Mameli e poi suo figlio Filippo, in sessant'anni, dal 1282 al 1343, in forza di numerose e remunerative donazioni giudicali abbiano messo insieme un patrimonio quanto mai consistente, comprendente anche il possesso feudale della villa di Tramatza[49], induce a ritenere che i due abbiano sempre seguito il partito dei giudici al governo e ad escludere che abbiano potuto mantenere un contrastante rapporto di fiducia con la spodestata giudicessa; si deve invece ritenere che Giacomina della Gherardesca, dopo la morte violenta di Chiano d'Arborea, avvenuta in un anno imprecisato tra il 1304 e il 1307, si sia recata a Pisa; qui infatti, sposò in seconde nozze Tedice della Gherardesca, conte di Donoratico, suo cugino in secondo grado[50].

Contro l'ipotesi formulata dall'Addis, possono trarsi argomenti anche dall'osservazione del sarcofago attribuito a Giovanna: l'epigrafe, per vari aspetti, quali la presenza dei tre punti per separare le parole, la forma di alcune lettere (S,M,D,G), e l'ingrossamento delle linee curve, può esser accomunata ad altre epigrafi oristanesi: quella della lapide di Costanza di Saluzzo e quella di Filippo Mameli; con riguardo a queste ultime, C. Tasca ha sostenuto l'esistenza di un'officina di lapicidi di scuola pisana, operante nel Trecento, in Oristano, al servizio dei giudici[51]. È assai improbabile che Giacomina della Gherardesca, dal rifugio di Tramatza al quale i giudici usurpatori l'avrebbero costretta, si sia potuta rivolgere, per la realizzazione dell'urna funeraria di sua figlia, a detta officina oristanese.

Un'altra osservazione: il sarcofago attribuito alla figlia di Chiano, presenta, su ambo le facce laterali, lo scudo gotico palato, raffigurato da solo; è

---

[49] D. Scano, *Un giurista* cit., p. 6 e s. B. Anatra, *Dall'unificazione aragonese ai Savoia*, in Aa.Vv., *La Sardegna medioevale e moderna*, Torino 1984, p. 239.

[50] Aa.Vv., *Genealogie* cit., Tav. XI, l. 17, p. 236.

[51] C. Tasca, *Le influenze* cit., p. 64.

da notare che i pali assieme all'albero sradicato, formavano lo stemma della casata dei visconti di Bas, giudici d'Arborea, ma erano i primi l'elemento che rimarcava l'antico legame dei giudici con la casa regnante d'Aragona. Nonostante che l'urna non sia completa, in essa pare esser stata attribuita grande importanza all'arme palata; ciò fa pensare che sia stata eseguita in un periodo di stretta alleanza dell'Arborea con l'Aragona, quale fu soltanto, nel Trecento, quello in cui furon giudici Ugone II e Pietro III.

Si può ancora aggiungere, che Giacomina della Gherardesca era vedova di Chiano d'Arborea, un giudice che era stato dichiaratamente contrario alle mire aragonesi sulla Sardegna[52]; che la donna, per far valere i suoi diritti sul giudicato, si era rivolta ad una autorità politica, l'imperatore, antagonista del pontefice che invece aveva voluto lo stretto rapporto della Corona d'Aragona con i giudici d'Arborea; risulta dunque difficile credere che Giacomina possa aver fatto scolpire con particolare risalto, l'arme palata sul sarcofago della figlioletta.

In conclusione, la proposta attribuzione, seppure finora non contestata, dell'urna funeraria ritrovata nella parrocchiale di Tramatza, alla figlia di Chiano d'Arborea e Giacomina della Gherardesca, per le numerose ragioni esposte, pare troppo problematica e difficilmente accoglibile.

Resta valida, peraltro, l'affermazione dell'Addis, secondo cui, è «da escludere che il fanciullo del sarcofago sia un figlio naturale e per la regalità della dizione epigrafica e per la solennità delle armi illustranti un'urna marmorea quale solo poteva convenire ad un Donnikellu...»[53].

Si deve allora ricercare, entro questi limiti, una diversa, più convincente attribuzione; a tal fine sussistono alcuni interessanti elementi: Ugone II, nel testamento più volte citato, accanto ai cinque figli ed alle due figlie, contempla come possibile erede e successore universale, il nascituro di cui è incinta la moglie Benedetta (*ventrem pregnantem uxoris nostre*)[54]. Poiché le fonti, che pur forniscono abbondanti notizie per ciascuno degli altri figli[55], nulla tramandano riguardo a questo legittimo figlio (o figlia) postumo di Ugone, si può presumere che sia morto in tenerissima età, senza lasciar

---

[52] F.C. Casula, *La storia* cit., p. 721.

[53] O. Addis, *Un sarcofago* cit., p. 7.

[54] CDS, I, doc. XLVIII, p. 707.

[55] Cfr. M.M. Costa Paretas, *La familia dels Jutges D'Arborea*, in «Studi Sardi», XXI (1968-70), pp. 95-133.

memoria di sé; è altresì presumibile che sua madre, donna Benedetta, e suo fratello, il giudice Pietro, che Ugone nel testamento aveva espressamente costituito suoi «baiulos, tutores et curatores»[56], abbiano provveduto a dargli sepoltura degna del rango. Si può ipotizzare quindi che il piccolo sarcofago sia stato realizzato per il figlio postumo di Ugone II; tale attribuzione ben si accorda con quanto si è detto riguardo ai caratteri ed al contenuto dell'epigrafe, agli scudi araldici ed al modo in cui sono scolpiti. Pertanto, occorre spostare la datazione dell'urna al primissimo periodo del regno di Pietro III d'Arborea (verso il 1335-6) e, data anche la strettissima analogia dei suoi scudi con lo scudo araldico scolpito nella lastra della cappella settentrionale, riportare l'opera all'ambito della cattedrale d'Oristano.

Sul suo ritrovamento nella parrocchiale di Tramatza, si può ipotizzare che l'urna, rimossa dalla sede originaria in uno degli interventi di modifica o ricostruzione della cattedrale, sia stata depositata, al solito, nell'orto dei canonici; che in un tempo imprecisato, sia stata concessa senza alcuna formalità, data la scarsissima considerazione in cui per lungo tempo furon tenuti i marmi del dismesso arredo[57], alla chiesa di Tramatza, e destinata all'uso di lavabo nella sagrestia, fino al ritrovamento da parte dell'Addis, nel 1950.

Se non è da accogliere l'attribuzione del sarcofago giudicale alla figlia di Chiano d'Arborea, cade, ovviamente, anche la proposta sua datazione al 1307-8; per conseguenza, anche la datazione del transetto della cattedrale al primo decennio del Trecento, formulata da M. Manconi De Palmas, in base all'analogia fra gli scudi araldici, presenti sul sarcofago e nella lastra della cappella settentrionale, deve essere ridiscussa. E poiché detta analogia è reale, se si accetta l'ipotesi attributiva del sarcofago ad un anonimo figlio di Ugone, morto in tenerissima età, nel 1335-36, si ha ulteriore indizio di una costruzione del transetto gotico eseguita in anni prossimi a quello in cui Ugone morì.

In definitiva, può dirsi che gli argomenti pure importanti che sono stati addotti per ascrivere la navata trasversale della cattedrale arborense al primo decennio del Trecento, e che porterebbero ad escludere che la cappella giudicale di San Bartolomeo, in quanto più tarda, ne facesse

---

[56] CDS, I, doc. XLVIII, p. 707 e s.

[57] Cfr. O. Addis, *Un sarcofago* cit., p. 3, nt. 1.

parte, non reggono alla critica; ed anzi, l'ultimo di tali argomenti, se vien rettificato il dato inesatto sul quale si basa, conferma la tesi per cui San Bartolomeo fu voluta da Ugone come cappella del transetto gotico, in fase di completamento nell'anno della sua morte.

Identificazione di San Bartolomeo con la cappella settentrionale del transetto gotico della cattedrale di Santa Maria

A questo punto è possibile individuare con ragionevole certezza, quale fra le cappelle della cattedrale medioevale, site, due per parte, ai lati del presbiterio, fosse San Bartolomeo.

Dall'osservazione della pianta della chiesa romanico-gotica[58], si rileva che le cappelle poste alle estremità nord e sud si trovavano in posizione pressoché centrale rispetto al braccio del transetto sul quale si aprivano; esse, per le ridotte dimensioni, nella celebrazione dei riti religiosi, potevano fungere soltanto da presbiterio, ma erano prospicienti un vano sufficientemente riservato ed ampio, col quale formavano un insieme architettonico funzionale.

L'interesse di Ugone II, evidentemente, non potè che rivolgersi ad una delle cappelle estreme; ma la presenza nella cappella meridionale del sepolcro del consigliere giudicale Filippo Mameli, accompagnata dalla mancanza di qualunque elemento riferibile agli Arborea, induce ad escludere che questa sia potuta appartenere ai giudici: è da ritenere quindi, che la cappella posta a nord fosse quella destinata ad accogliere il sepolcro giudicale.

Si può aggiungere, a conferma, che la cappella settentrionale era di facile accesso, attraverso l'ingresso laterale alla chiesa, per chi proveniva dal nuovo palazzo giudicale, la *curia regni*, la cui costruzione era stata ugualmente intrapresa da Ugone II; era sita accanto al palazzo arcivescovile, ma in posizione aggettante, nella più importante e frequentata via della Oristano medievale, la *Ruga de Santa Maria*, o *Ruga mercatorum*[59] e, con l'elegante architettura caratterizzata dalla presenza di un'ampia

---

[58] Cfr. M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 38.

[59] P. Gaviano, *La bifora in dispensa* (Ricerca sulla struttura urbana di Oristano medioevale), Oristano 1985, p. 29 e ss.

bifora, contribuiva ad esaltare il prestigio della dinastia giudicale.

Di fatto, la finestra di questa cappella è ben più slanciata ed importante di quella della cappella meridionale, ed essa, come afferma M. Manconi De Palmas, «con i suoi particolari: sguanci ridotti, capitello con decorazione a motivo naturalistico sotto l'imposta effettiva dell'arco, servirà di modello alle più tarde chiese della Maddalena di Silì, di S. Chiara e di S. Martino di Oristano»[60].

Un preciso indizio per identificare San Bartolomeo ci viene anche dal testamento di Ugone II: nella prima disposizione sulla sua sepoltura, il giudice ordina che il sepolcro degli antenati venga riposto nella cappella di San Bartolomeo al momento in cui essa sarà stata terminata[61]; è logico pensare che con l'edificazione di San Bartolomeo si chiudesse tutta l'opera di ampliamento dell'edificio ecclesiastico, in quanto il giudice non avrebbe disposto che un'operazione solenne com'era quella del trasferimento del sepolcro dinastico, venisse eseguita mentre ancora erano in corso i lavori di costruzione del transetto. E poiché detti lavori furono condotti da sud verso nord, come è dimostrato, fra l'altro, dal fatto che nella bifora della cappella settentrionale è presente una novità stilistica - il capitello collocato sotto l'imposta effettiva dell'arco - non riscontrabile in quella meridionale, consegue l'identificazione di San Bartolomeo con la cappella posta più a nord nel transetto.

Si è visto che questa cappella, quantunque assai rimaneggiata, è pervenuta fino a noi; occorre dunque verificare se essa, come oggi si presenta, e cioè senza l'effettuazione di sondaggi o scavi archeologici, offra qualche elemento che possa ricondurre all'originaria funzione di cappella funeraria degli Arborea.

Il primo elemento è la già ricordata lastra mutila in arenaria con stemma araldico, che occorre ora esaminare con maggiore attenzione: il manufatto è alto cm. 81 e lungo, allo stato, cm. 86; vi è scolpita con contorno arrotondato una cornice perimetrale che racchiude un quadrilobo (cm. 60 x 60) scolpito allo stesso modo; entro di esso è iscritto uno scudo gotico antico, con i pali dei visconti di Bas, giudici d'Arborea, che erano analoghi a

---

[60] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 21.

[61] CDS, I, doc. XLVIII, p. 701.

quelli dei re d'Aragona, per via di un antico rapporto di parentela[62]; accanto alla cornice quadrilobata, a sinistra, è scolpito il lobo destro del quadrilobo precedente, ormai distrutto, così che non è dato sapere quale figura, forse l'albero sradicato, vi fosse iscritta; subito dopo, il lato verticale sinistro della cornice lineare sembrerebbe definire l'insieme; questo lato della cornice però, non è scolpito, ma tardivamente realizzato in materiale cementizio, all'evidente scopo di dare al frammento un'apparenza di regolarità.

Il periodo di riferimento del frammento è il secolo XIV: la cornice quadrilobata ricorda lo stile delle bifore coeve; anche lo scudo gotico antico era in uso in quel secolo. È difficile stabilire a quale manufatto il frammento appartenesse, soprattutto perché, essendo murato, non può esser compiutamente esaminato; limitandoci a considerarlo così come si presenta, si può dire che il frammento, per lo stemma araldico in esso scolpito, attesta che nell'ambito della cappella settentrionale esistettero diritti degli Arborea; anche se ignoriamo quali stemmi fossero iscritti nei quadrilobi scomparsi, quello esistente ci permette di ascrivere il manufatto alla proprietà giudicale; infatti, il piccolo sarcofago, ritrovato da O. Addis, che, per il testo epigrafico è sicuramente appartenente alla famiglia giudicale, reca scolpita l'arme palata in modo del tutto simile a quello della lastra mutila.

Se poi si ha riguardo al fatto che, nel Trecento, nell'Italia centromeridionale, le tombe di personaggi importanti erano costituite da sarcofagi, la cui principale decorazione erano tre medaglioni o quadrilobi sulla fronte, entro i quali erano iscritti scudi con stemmi[63], si può ipotizzare che il frammento sia appartenuto ad un sarcofago; tanto più che, se lo si completa idealmente secondo la descritta tipologia decorativa, si ottiene una fronte di dimensioni del tutto compatibili (cm. 215 circa x cm. 81 circa).

In sintesi, lo scudo araldico del frammento dimostra l'esistenza, nel Trecento, di diritti dei giudici d'Arborea nell'ambito della cappella settentrionale; verosimilmente il frammento apparteneva ad un sarcofago: un esame del *verso* potrebbe darne certezza.

Un secondo elemento da considerare con attenzione al fine di stabilire la funzione originaria della cappella settentrionale, è l'esistenza, nella

---

[62] S. Serra, *L'araldica sarda,* in F. Floris - S. Serra, *Storia della nobiltà in Sardegna*, Cagliari 1986, p. 136.

[63] R. Farioli Campanati, *Sarcofago*, in «Enciclopedia dell'arte medievale», X 1999, p. 367.

stessa parete in cui è inserita la lastra con stemma giudicale, di un'ampia nicchia dal profilo ogivale, rifinita in tufo di Siamanna, eseguita con stile e tecniche di lavorazione che ne evidenziano la contemporaneità con la cappella[64].

La nicchia gotica si apre all'altezza di cm. 96 dal pavimento attuale, è larga cm. 175, profonda cm. 62, ed è alta cm. 236 (circa cm. 335 dal pavimento); non si trova al centro della parete, ma in posizione arretrata, a poca distanza dall'arco frontale.

A causa delle dimensioni, della posizione distante dalla testata e dell'essere aperta nella parete di sinistra della cappella, non si può ipotizzare che la nicchia sia stata realizzata per servire alle funzioni liturgiche; e neppure al fine primario di contenere una statua per la venerazione dei fedeli: infatti, benché la sua prossimità all'arco d'accesso alla cappella soddisfacesse l'esigenza di visibilità dal transetto, di contro la sua modesta altezza dal suolo, non assecondava del tutto un tal fine.

Premesso che la sistemazione a parete delle sepolture è in armonia con l'architettura delle chiese degli ordini mendicanti, e che il transetto della cattedrale di Santa Maria indubbiamente appartiene all'arte italiana quale si era venuta formando ad opera degli ordini monastici francescani e domenicani[65], si può ipotizzare che la nicchia gotica in origine sovrastasse un'arca sepolcrale[66]: ciò darebbe ragione sia della sua posizione, verso l'arco frontale, per una migliore visibilità (*ubi melius videbitur*) dal transetto, sia della modesta altezza dal suolo, resa necessaria dalla pertinenza all'arca.

L'ipotesi trova una conferma nel fatto che il tratto di muro sottostante alla nicchia gotica, attualmente non presenta i conci d'arenaria che formano il paramento murario della cappella, ma sembra soltanto intonacato in modo da imitare i conci: ciò fa pensare che quel tratto di parete fosse in origine diversamente organizzato, e, in tempi più tardi, sia stato rimaneg-

---

[64] Cfr. M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 21: è rilevata la presenza di «motivi formali che la fanno coeva al resto della costruzione», ma non vengon date indicazioni sul probabile utilizzo.

[65] R. Delogu, *L'architettura* cit., p. 209 e s. e p. 222 e s.

[66] Non è del tutto eccezionale che una tomba medievale non sia riconosciuta come tale, anche se nota e fatta oggetto di studi, magari come "edicola gotica": ad esempio, I. Herklotz, in «Sepulcra» cit., p. 270 e s., riferisce il caso di «una struttura ad arco, negli studi recenti mai identificata come tomba, nella chiesa abbaziale di S. Spirito d'Ocre (vicino l'Aquila)».

giato e sistemato in modo da non contrastare, almeno apparentemente, con l'ambiente circostante.

Una tomba a nicchia, per il suo carattere di *monumentum*, seppur non fastoso ma semplice e sobrio[67], non sarebbe potuta appartenere che ai giudici: il sepolcro del giurisperito Filippo Mameli, personaggio di grande prestigio nella corte giudicale, chiamato da Ugone II «socius noster karissimus», consiste in un loculo, ricavato nella parete destra della cappella meridionale del transetto, chiuso da una lapide marmorea recante una semplice iscrizione e gli stemmi.

Se, come si è fin qui sostenuto, il sepolcro dei giudici si trovava in una cappella del transetto di Santa Maria, esso doveva necessariamente esser sistemato a parete, perché altrimenti avrebbe pregiudicato la fruibilità del vano, di dimensioni assai ridotte, oltre ad essere in contrasto stilistico con l'ambiente; ma, d'altra parte, non si può pensare che il sepolcro consistesse soltanto in un'arca collocata a parete, perché, come mezzo di rappresentanza, sarebbe stato troppo modesto, e non dissimile da quello del consigliere giudicale Filippo Mameli.

In definitiva, la tomba a nicchia che si propone come ipotesi di ricostruzione del sepolcro giudicale, pare in grado di soddisfare obbiettive esigenze di spazio e di stile, ma anche di corrispondere, per la prossimità all'altare, per la visibilità dalla chiesa e per il carattere monumentale, alle concezioni religiose e al desiderio di autoaffermazione dei giudici, nel Trecento.

Nella cappella settentrionale, infine, si trova, arbitrariamente applicato al fonte battesimale settecentesco, un frammento di cornice in arenaria, di circa cm. 36 x 17, che, secondo la Manconi De Palmas appartiene al sec. XIV e rappresenta tre monaci[68]; ma i tre volti stilizzati, con le palpebre abbassate e il particolare taglio della bocca, esprimono compianto e sono quindi meglio identificabili come *plorantes*: anche il frammento di cornice pare confermare un'originaria destinazione funeraria della cappella.

Non sono evidenti altri elementi utili ad individuare tale destinazione; in particolare, una nicchia dal profilo ad arco ribassato, posta al centro

---

[67] L'interno della nicchia sarà stato affrescato secondo l'iconografia dell'arte sepolcrale di quel periodo; o forse, avrà accolto un Crocifisso, simbolo di risurrezione e di vita oltre la morte. Attualmente il fondo della nicchia appare intonacato ad imitazione dei conci d'arenaria.

[68] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 107 e foto 45, p. 43.

della parete appena sotto la bifora, per le caratteristiche formali non sembra coeva alla costruzione originaria, e sembra piuttosto da mettersi in relazione con circostanze che interessarono la cappella in epoca più tarda e delle quali si dirà più avanti.

Occorre ora verificare se fra gli elementi d'arredo appartenuti alla cattedrale, che hanno subito nel tempo le più varie vicissitudini, ve ne sia alcuno che possa esser messo in rapporto con la cappella degli Arborea.

Si potrebbe pensare, in prima ipotesi, alle tre colonne cariatidi rappresentanti l'Arcangelo Gabriele, l'Annunciata ed un profeta, attualmente possedute dal Liebighaus di Francoforte, riguardo alle quali R. Coroneo non ha escluso la possibile pertinenza ad un monumento sepolcrale; tuttavia poiché la cattedrale romanico-gotica aveva due cappelle dedicate all'Annunciata, come si deduce dalla risoluzione capitolare n. 8 del 1726[69], anche a prescindere dalla problematica indagine sul manufatto di appartenenza delle statue-colonne, mi pare che i personaggi in esse rappresentati ne determinino l'attribuzione ad una delle cappelle dedicate alla Madonna.

Considerazioni analoghe vanno fatte per le lastre marmoree, ora collocate nella cappella meridionale, nelle quali sono illustrati analoghi temi mariani.

Si deve, invece, formulare un'ipotesi del tutto diversa riguardo ai bassorilievi in marmo nei quali son rappresentati il Cristo giudice, la Madonna, l'Arcangelo Gabriele, santi e profeti, distribuiti in sei scomparti ottenuti mediante pilastrini di scansione. I rilievi, come detto, sono stati realizzati su due distinte lastre, che recavano scolpiti nel *recto* "Daniele nella fossa dei leoni" e "Leoni che adunghiano cerbiatti", già appartenute all'arredo della cattedrale romanica.

Osservando con attenzione le lastre, si notano, sul lato minore destro della prima e nel corrispondente lato sinistro della seconda, degli incavi nello spessore del marmo, in posizione speculare, eseguiti all'evidente scopo di alloggiare un tassello di raccordo, mentre sul lato superiore, a destra sulla prima lastra e a sinistra sulla seconda, risultano praticati intagli per l'inserimento di una grappa. Esistono inoltre, sulla faccia romanica

---

[69] M. Manconi, *La cattedrale* cit., doc. n. 8 (Resol. capit., 10 dicembre 1726), p. 62. Ciò spiega la relativa abbondanza di opere trecentesche, come statue, colonne cariatidi, rilievi, destinate al culto mariano, a noi pervenute.

delle lapidi, in basso, due incavi destinati ad alloggiare robusti sostegni[70]; evidentemente, nel reimpiego, le lastre, unite fra loro, vennero sistemate a parete.

L'utilizzo delle lastre fra loro unite è confermato dal fatto che il pilastrino di scansione, scolpito sulla prima lastra a chiusura del terzo scomparto, è realizzato, nel senso della larghezza, solo in parte; diviene completo, e uguale agli altri, solo con l'accostamento della seconda lastra, sulla quale è scolpita la parte mancante. Si deduce che lo scultore doveva utilizzare l'intera superficie risultante dall'unione delle due lastre di marmo; allo stesso tempo, doveva rendere impercettibile la linea d'unione che, se visibile nell'opera, avrebbe costituito un difetto inaccettabile per la sensibilità medievale; ottenne il risultato voluto, facendo coincidere detta linea con il pilastrino, opportunamente sagomato.

La necessaria presenza del pilastrino di raccordo, essendo le lastre di uguali dimensioni, impediva però all'artista di collocare in posizione centrale la figura più importante, quella del Cristo giudice. Consapevole di questo condizionamento, lo scultore, per dare ideale centralità e preminenza al Cristo, rappresentato nel terzo dei sei scomparti dell'opera, ha fatto ricorso a vari accorgimenti: ha scolpito in ogni scomparto due personaggi, mentre ha posto il Cristo, da solo, al centro dell'arcata e lo ha presentato frontalmente; le due figure di ciascun riquadro insistono prevalentemente nella metà inferiore della superficie racchiusa dall'arcata, mentre il Cristo occupa prevalentemente la metà superiore, definita dalla linea orizzontale del seggio sul quale è assiso; una sorta di alto suppedaneo, sul quale poggia i piedi, contribuisce ad elevarne la figura; il capo del Cristo viene a trovarsi sotto la cuspide dell'arco inflesso, ed è nimbato dagli archi trilobati di decoro dell'intradosso, in modo che la figura risulta fortemente esaltata.

In senso orizzontale, lo scultore, nei due scomparti di sinistra ha disposto i personaggi accostati, per quanto possibile, al pilastro esterno - nel secondo riquadro, l'Angelo, addirittura vi sovrappone l'ala -, mentre, nei tre scomparti di destra i personaggi rappresentati sono accostati al pilastro interno: risulta evidente il tentativo di dilatare lo spazio nei due riquadri

---

[70] Sono ben visibili nelle nitide fotografie (n. 171 e n. 172) di F. Balestrini, in Aa.Vv., *Sardegna*, Venezia 1969, p. 187 e s. , e in quelle dell'Istituto di Storia dell'Arte, Università di Cagliari, riprodotte in C. Maltese, *Arte in Sardegna dal V al XVIII*, Roma 1962, tavv. 5 e 6.

alla destra del Cristo, e di comprimerlo nei tre alla sua sinistra, al fine di restituire un certo equilibrio all'insieme.

Con l'orientamento in direzione del Cristo di tutti i personaggi, con il loro atteggiarsi, e con altri espedienti figurativi - nella mano destra di San Giovanni Battista, l'indice, rivolto verso il Cristo, è di smisurata lunghezza -, lo scultore ha dato altresì all'opera unità compositiva, corrispondente all'unità tematica. Il bassorilievo infatti, rappresenta Cristo giudice assiso in trono, «que se muestra como Cristo resucitado, con el torso desnudo y las manos alzadas para mostrar las heridas del costado y las palmas, segùn conviene a su manera habitual de comparecer en el Juicio Final»[71]; il Redentore è assistito da un profeta e da San Giovanni Battista, dall'Arcangelo Gabriele e dalla Madonna, cioè dai personaggi biblici che annunciarono, prepararono, o cooperarono alla sua venuta nel mondo; da San Pietro e San Paolo, San Francesco e San Benedetto, Sant'Antonio Abate e Santa Chiara, cioè da quei santi che meglio seppero accogliere e testimoniare con la loro vita il Vangelo[72].

L'opera consiste dunque in una rappresentazione chiaramente cristocentrica del Giudizio finale; il tema trattato rende particolarmente probabile che essa fosse destinata ad una cappella funeraria.

Non si può tacere, però, che Angela Franco Mata, nel suo ampio e documentato saggio[73], ha formulato una teoria sulla disposizione dei rilievi che porterebbe ad assegnarli all'ambito delle cappelle mariane della cattedrale. La studiosa, dopo aver sottolineato le divergenze della critica d'arte in proposito, ha espresso l'opinione «che entrambi i pezzi costituissero, insieme alla Madonna del Rimedio, una pala d'altare», la cui disposizione sarebbe stata: «la Vergine al centro e ad ogni lato il rispettivo rilievo, tenendo conto della direzione dei personaggi».

La Franco Mata precisa:

---

[71] P. Beseran, *Ecos* cit., p. 124 e s.

[72] Almeno, secondo la cultura agiografica locale: nella Oristano medievale, in città o nei dintorni vi erano chiese, o conventi, dedicati ad ognuno di questi santi. Erano estranei, invece a detta cultura, o poco noti, Santa Lutgarda, Santa Scolastica, ed anche San Bernardo, i cui nomi sono stati pure proposti per l'identificazione dei personaggi del rilievo.

La suddivisione delle lastre operata dallo scultore rispose anche all'esigenza di rappresentare in maggior numero santi che certamente erano più familiari e venerati rispetto a profeti e personaggi del Vecchio Testamento.

[73] A. Franco Mata, *Influenza catalana* cit., p. 232 e ss.

...in questi rilievi si trova una rappresentazione sintetica e simbolica del Giudizio Finale, con la raffigurazione di Cristo e gli intercessori, la Vergine, gli apostoli, un angelo e i santi di devozione particolare per i committenti. La titolare della pala d'altare è la Vergine del Rimedio - in accordo con il tema escatologico -, statua di pietra policroma di grandezza minore di quella naturale, riccamente abbigliata con tunica sfarzosa e mantello....

Si deve riconoscere che A. Franco Mata è stata la prima ad aver evidenziato il carattere unitario del tema trattato nei rilievi; a fronte di questa chiara percezione, appare contradditorio che abbia ricostruito la pala d'altare composta dai due rilievi fra loro separati, e con la statua della Madonna inserita tra l'uno e l'altro. Ritengo inoltre che una pala d'altare così strutturata avrebbe ingenerato disorientamento nei fruitori dell'opera: la Madonna, che nel rilievo appare come interceditrice per gli uomini, con l'Angelo che l'accompagna, secondo i canoni delle rappresentazioni gotiche, ricomparirebbe, nella statua, nel ruolo di madre del Bambin Gesù; allo stesso modo, il Cristo, che nel rilievo ha il ruolo di giudice e mostra i segni della passione, ricomparirebbe, nella statua, in braccio a Maria, sua madre. Il discorso unitario e cristocentrico sul tema del Giudizio subirebbe, con l'inserimento della statua della Madonna con Bambino, una frattura nel suo logico svolgimento. Inoltre, la collocazione al centro della pala d'altare della statua della Madonna, policroma e di maggiori dimensioni rispetto ai personaggi dei rilievi, avrebbe fatto assumere al soggetto rappresentato, importanza primaria, superiore a quella del Cristo giudice, ed avrebbe quindi trasmesso un messaggio teologicamente non corretto.

Ricostruendo la pala con la statua della Madonna al centro fra i due rilievi, non si ottiene quel risultato di dare equilibrio all'insieme, che, verosimilmente, la Franco Mata ha ricercato; infatti, materialmente si ha simmetria, per essere i due rilievi di uguali dimensioni e divisi in tre scomparti ciascuno, ma le figure rappresentate nella lastra di sinistra, - particolarmente l'Angelo con le sue ali, la Madonna seduta su di una panca, in posizione leggermente rialzata, e soprattutto il Cristo, assiso in trono e nimbato, - hanno un "peso strutturale" maggiore di quello delle figure rappresentate nella lastra di destra, e dunque si produce un nuovo squilibrio, di senso opposto a quello che si intendeva eliminare.

Si è notato inoltre, come lo scultore dei rilievi, abbia cercato di attenuare l'asimmetria derivante dalla collocazione obbligata del Cristo in posizione non centrale, soprattutto col dilatare lo spazio nei due scomparti a destra del Cristo e comprimerlo nei tre a sinistra: non avrebbe fatto ricorso a questi espedienti, se avesse potuto lavorare su di un insieme

simmetricamente organizzato.

Infine, occorre richiamare quegli aspetti materiali delle lastre, già evidenziati, come incavi per tasselli e grappe d'unione, e particolare lavorazione del pilastrino centrale di raccordo, che dimostrano come esse siano state accostate per formare una superficie unica[74]. Per questi motivi, l'ipotesi di ricostruzione della pala d'altare come formata da tre elementi distinti, con la statua della Madonna posta al centro, fra i rilievi, che indurrebbe ad individuarne la collocazione in una delle cappelle di titolarità mariana, non pare accoglibile.

Resta valida invece, l'ipotesi di una sua sistemazione in una cappella funeraria, e ciò, prima di tutto, per la natura del tema in essa svolto; ma il rilievo del Cristo giudice presenta altri elementi che permettono di ascriverlo all'ambito della cappella giudicale: il primo è costituito da uno scudo araldico partito, la cui metà destra, con l'albero, trovasi scolpita sul primo pilastrino a sinistra, in apertura, mentre la metà sinistra dello scudo, con le barre verticali, trovasi nell'ultimo pilastrino a destra, in chiusura. Si tratta, evidentemente, dell'arme della casata dei De Bas-Serra, che troviamo raffigurata ad Oristano in una lapide dell'archivolto della torre (1290) di Mariano II d'Arborea, ed anche sulla facciata della chiesa di Santa Chiara e sulle cornici delle lesene all'interno della stessa chiesa, voluta da Pietro III d'Arborea, nel 1343[75]. Oltre allo scudo araldico partito, è da notare, nei rilievi, la presenza di cinque scudi gotici, con l'albero sradicato, scolpiti in bella evidenza su ciascuno dei pilastrini intermedi, che rendono palese la volontà di mantenere diritti sull'opera, da parte degli Arborea, e quindi di destinarla alla loro cappella.

Il fatto che in questi scudi sia rappresentato soltanto l'albero, e non anche i pali catalani, pare indicare che l'esecuzione del rilievo sia avvenuta in un periodo di ostilità fra l'Arborea ed i catalano-aragonesi. È noto che Mariano IV d'Arborea, dopo un primo periodo in cui collaborò con la monarchia iberica non diversamente da quanto avevano fatto il fratello Pietro ed il padre Ugone, in un secondo tempo, verso la metà del Trecento, ritenendo che le sue aspirazioni espansionistiche fossero state ingiustamente frustrate dalla politica di Pietro il Cerimonioso e che, addirittura,

---

[74] R. Delogu, *Arcivescovado di Oristano - Mostra di antica arte sacra*, Cagliari 1952, p. 15, ritiene che le due lastre formassero un insieme unitario.

[75] S. Serra, *L'araldica* cit., p. 136 e s.

si tentasse di limitare i suoi antichi poteri da parte dei rappresentanti del re in Sardegna, prese una posizione di netto contrasto, che sfociò in guerra aperta con i catalano-aragonesi[76]. A quel punto fu indispensabile differenziare completamente le insegne giudicali, eliminando i pali, che richiamavano il rapporto con l'Aragona, e lasciando soltanto l'albero; il vessillo con l'albero verde in campo bianco, o perché *ab antiquo* avesse questo significato[77], o perché, come sembra più probabile, l'abbia assunto in quelle drammatiche circostanze, certamente, almeno dal 1352, fu percepito come stemma dei giudici e del giudicato d'Arborea, in contrapposizione a quello dei re d'Aragona.

Gli stemmi raffigurati sul rilievo del Cristo giudice confermano dunque la committenza e l'appartenenza dell'opera ai giudici arborensi; si può ritenere che essa sia stata voluta da Mariano IV, sia per le ragioni desumibili dalle vicende dell'araldica arborense su riportate, sia perché questo giudice, avendo soggiornato a lungo alla corte d'Aragona nella sua giovinezza, ben poteva conoscere ed apprezzare scultori provenienti da quell'ambiente nel quale si formò, a giudizio unanime degli storici dell'arte, l'autore del rilievo.

Da notare ancora che in uno studio recente, Pere Beseran, riguardo alla datazione del manufatto, in esito ad un'accurata analisi storico-artistica, così si esprime: «...creo que los años sesenta o setenta del siglo XIV - en cualquier caso un genérico tercer cuarto del siglo - apuntan a una cronología mas conveniente para su emplazamiento»[78].

In conclusione, è da escludere che il rilievo marmoreo del Cristo giudice si trovasse in una delle cappelle mariane del duomo oristanese, e si deve ribadire la sua appartenenza alla cappella degli Arborea.

Il rilievo non poteva esser sistemato su di una delle pareti laterali della cappella perché quella di sinistra era già impegnata in gran parte dalla "nicchia gotica" e quella di destra da una nicchia-lavabo, come dobbiamo

---

[76] P. Gaviano, *Sul rapporto giuridico-politico tra Giudicato d'Arborea e Regno di Sardegna e Corsica*, in Aa.Vv., *Giudicato d'Arborea* cit., p. 629 e ss.

[77] È questa l'opinione che fu espressa dal vescovo di Dolianova, Saladino, in una testimonianza resa, nel 1355, per i "Procesos de Arborea", vol. V, f. 76; è riportata da F.C. Casula, in Aa.Vv., *Genealogie* cit., p. 41.

[78] P. Beseran, *Ecos* cit., p. 133.

ritenere per analogia con la cappella meridionale del transetto[79]: doveva trovarsi nella parete di fondo, nello spazio sottostante alla bifora, a costituire una pala d'altare; sembra questa d'altronde, la funzione più adeguata per la pregevole scultura[80].

Storia della cappella di San Bartolomeo e dei suoi cambiamenti strutturali e funzionali

Posto che i giudici d'Arborea ebbero nella cattedrale d'Oristano una cappella sepolcrale, di una certa importanza, ma della quale poco è rimasto tanto che oggi ne è difficile persino l'identificazione, occorre scoprire le cause di questo degrado, mediante la ricostruzione delle vicende storiche della cappella di San Bartolomeo.

Non sono note fonti scritte, posteriori al testamento di Ugone II, nelle quali San Bartolomeo sia espressamente menzionata; tuttavia pare ovvio che i giudici abbiano continuato ad esser sepolti nel principale tempio cittadino, e non manca qualche elemento a conferma.

La realizzazione del bassorilievo del Giudizio finale attribuito da Pere Beseran al 1350-70 - la più alta fra le datazioni finora proposte - prova che i giudici, ancora nella seconda metà del XIV sec., erano impegnati ad abbellire con arredi di elevato livello artistico, la loro cappella funeraria, che, evidentemente, manteneva la sua destinazione.

I marchesi d'Oristano, subentrati ai giudici dopo la pace di San Martino, conclusa nel 1410 con i catalano-aragonesi, si considerarono eredi e continuatori della dinastia giudicale arborense: abbandonarono il loro cognome *Cubello* e poi *Alagón*, per sostituirlo con l'appellativo nobiliare *de Arborea*; assunsero «las armas y vandera de Arborea»[81]; abitarono in

---

[79] Il passaggio aperto nella parete di destra, verso l'angusto vano che è quanto oggi resta della prima cappella gotica del braccio nord del transetto, sembra ricavato con l'utilizzo almeno parziale, dell'arco di una nicchia preesistente, come indica il suo particolare profilo, per metà archiacuto.

[80] Se l'opera fosse stata composta da tre elementi (Madonna con due rilievi ai lati) non avrebbe armonizzato con la struttura binaria della finestra. Lo spazio sotto la bifora, sufficiente ad ospitare il rilievo, non consentiva la collocazione di altri pannelli: si deve perciò escludere che la pala fosse integrata dai marmi oggi sistemati nella cappella meridionale.

[81] Nel documento di consacrazione della chiesa ed altare di Santa Chiara in Oristano,

Oristano il palazzo che era stato dimora dei giudici[82]. Si deve presumere che anche riguardo alla sepoltura, i marchesi non si siano voluti scostare dalla tradizione giudicale, come conferma il testamento di Leonardo d'Arborea (Alagón) dal quale si apprende che il «*Marques Don Salvador*» era sepolto «en la Seo»[83], cioè nella cattedrale arborense.

In sintesi, pare che la cappella di San Bartolomeo abbia offerto spazi per la sepoltura degli Arborea fino al 1470, quando accolse Salvatore d'Arborea (Cubello), ultimo marchese d'Oristano morto in terra sarda.

I tumultuosi avvenimenti politico-militari degli anni successivi, e cioè la "ribellione" del marchese Leonardo Alagón, la sua sconfitta a Macomer nel 1478, la prigionia e la morte in terra iberica, la confisca e la definitiva acquisizione del marchesato d'Oristano da parte della Corona d'Aragona, interruppero la lunga tradizione.

Certamente non ebbe esecuzione la volontà espressa da Leonardo Alagón nel testamento, che stabiliva, tra l'altro, che per il marchese don Salvatore (Cubello) nella cattedrale d'Oristano dove era sepolto, fosse fatta una solenne cerimonia e deposte le sue bandiere con lo scudo, e venissero in seguito celebrate per la sua anima «tres mil Missas»[84].

Di fatto, gli antichi diritti sulla cappella di San Bartolomeo non ebbero più titolari in grado di esercitarli: la storia della cappella, come riflesso delle fortune e delle sventure della nobile casa d'Arborea, terminò verso la fine del Quattrocento.

La mancanza di specifica documentazione per il secolo successivo ed il primo quarto del Seicento fa pensare ad un lungo periodo di oblio.

---

attribuibile con certezza al 10 febbraio 1428, Antonio Cubello viene menzionato come «marchio Arestani dominus Antonius de Arborea». Cfr. U. Zucca, *La consacrazione della chiesa di S. Chiara in Oristano,* in «Biblioteca Francescana Sarda», I (1987), p. 266 e ss. In CDS, II, doc. XCI, p. 131, il marchese Leonardo Alagòn parla di sé come «Yo Leonardo de Arborea» e in una delle clausole testamentarie dispone che «el que succeyerà trayga las armas y vandera de Arborea». Un figlio di Leonardo, il 28-1-1499, redige testamento (CDS, II, doc. CVI, p. 141) come «yo don Iuan de Arborea y de Alagon»; mentre un secondo figlio redige un atto di protesta contro il governatore il 26-9-1500 (CDS, II, doc. CIX, p. 145) come «nobilis dominus Antonius de Arborea» ed il suo testamento, il 15-12-1502 (CDS, II, doc. III, p. 164), come «yo el Noble D. Anton de Arborea, alias de Alagon». Cfr. anche CDS, II, doc. CVIII, p. 144.

[82] P. Gaviano, *La bifora* cit., p. 25.

[83] CDS, II, doc. XCI, p. 131.

[84] CDS, II, doc. XCI, p. 131.

Nel 1626, Giovanni Paolo Sanna e Giuliana Pintolino, coniugi, appartenenti a distinte famiglie oristanesi partecipi dell'amministrazione della città[85], acquisirono i diritti sulla cappella, con l'obbligo per i canonici di celebrarvi in perpetuo, ogni giovedì, la S. Messa, secondo l'intenzione del Sanna. Non si può escludere che i nuovi possessori abbiano apportato modifiche alle sepolture esistenti nella cappella: ciò non sarebbe stato contrario alle disposizioni del concilio di Trento[86] ed anzi, sarebbe stato in armonia con la bolla *Cum pridem*, con la quale, nel 1566, Pio V aveva ordinato la rimozione di tutti i monumenti funebri che, nelle chiese, superassero il livello del pavimento[87].

Il diritto dei coniugi Sanna-Pintolino risulta dal testo epigrafico, non scevro di errori, di una lastra, ancor oggi depositata nel vano adiacente alla cappella settentrionale; la prima parte - sei linee - dell'epigrafe, recita: «*Hec est capella Ioannis Pauli Sanna et Iulianae Sanna ac Pintolino coniugum, civitatis Orestanij, sub invocatione Sanctissimi Sacramenti et Sancti Archalai presbiteris et martiris, cuius corpus in eadem capella yacet reconditu,* ...» (Questa è la cappella di Giovanni Paolo Sanna e di Giuliana Sanna Pintolino coniugi, della città di Oristano, sotto l'invocazione del Santissimo Sacramento e di Sant'Archelao presbitero e martire, il cui corpo giace celato nella cappella stessa, ...).

La prima intitolazione della cappella fa pensare che essa, per la facile accessibilità dalla Ruga de Santa Maria, per la posizione riservata nella chiesa, per l'antica tradizione di regolare officiatura, forse non interrotta neppure col venir meno del finanziamento della cappellania istituita da Ugone II, sia stata destinata alla custodia del Santissimo Sacramento e

---

[85] Ad esempio, Francesco Pintolino è "conseller en cap" di Oristano negli anni 1577-78, e 1579-80; mentre Raimondo Pintolino è primo consigliere nell'annata 1601-1602; Gaspare Sanna è "conseller en cap" per ben otto volte, in anni compresi fra il 1618 e il 1648, e Giovanni Antioco Sanna lo è nel 1646-47 e nel 1648-49. Cfr. A. Era, *Tre secoli di vita cittadina, 1479-1720*, *dai documenti dell'Archivio Civico*, Cagliari 1937, p. 55 e ss.

[86] Cfr. J. Garms, *Sepolcro*, in «Enciclopedia dell'Arte medioevale», Roma 1999, X, p. 543: «...i monumenti funebri, nel corso della storia, sono stati forse le opere d'arte più spesso trasferite, riassemblate e conservate solo nelle parti considerate significative - e tra queste proprio le lastre -, in special modo dopo lo sgombero degli spazi chiesastici avvenuto su indicazione del concilio di Trento e quindi nel corso di successivi restauri o nel cambio di possesso delle cappelle».

[87] Cfr. I. Herklotz, «Sepulcra» cit., p. 337.

col tempo abbia finito per acquisire tale denominazione, perdendo quella originaria.

L'intitolazione aggiunta, invece, deve esser ricollegata ai seguenti fatti: nel febbraio del 1615, l'arcivescovo arborense Antonio Canopolo dispose uno scavo archeologico nella cripta della chiesa di San Lussorio, a Fordongianus, che portò all'immediato ritrovamento di una tomba con le ossa di Sant'Archelao, patrono della diocesi; le reliquie, poste entro una cassa con quattro serrature, furono trasferite, con grande concorso di popolo e con l'intervento delle autorità civili e religiose, alla cattedrale d'Oristano[88]; evidentemente vennero sistemate nella cappella del Santissimo Sacramento, cui, perciò, fu aggiunta la denominazione di Sant'Archelao[89].

Non è nota documentazione relativa al punto della cappella nel quale venne riposto lo scrigno con le reliquie del presbitero Archelao; A. Melis ritiene che sia stato custodito in un piccolo sepolcro, ricavato nel muro, sotto la bifora, dietro l'altare[90]; quantunque non citi fonti a conferma, l'indicazione del canonico Melis pare attendibile: infatti, è logico che alle reliquie del Santo, patrono dell'archidiocesi, nella cappella sia stato riservato il posto d'onore, dietro l'altare; ed inoltre, il profilo ad arco ribassato della nicchia ancor oggi esistente, sembra confermarne l'esecuzione (o forse l'adattamento) secentesca, e le dimensioni - larghezza alla base cm. 104, altezza cm. 75 e profondità cm. 71 -, paiono corrispondere all'utilizzo indicato[91].

Ma altri eventi dovettero interessare la cappella Sanna-Pintolino entro la prima metà del Seicento; l'edificazione del nuovo coro della cattedrale,

---

[88] R. Zucca, *Sant'Archelao Presbitero di Forum Traiani*, in «Quaderni oristanesi», n. 21/22, (1989), p. 27 e ss.

[89] Nel brano del libro di S.A. Scintu, *Raccolta di Memorie d'Arborea, tratte in gran parte da documenti inediti*, Oristano 1873, riportato da R. Zucca, *Sant'Archelao* cit.., a p. 28 e s., è da considerarsi inesatta l'affermazione per cui, fin dal 1615, le autorità religiose e civili d'Oristano avrebbero collocato la cassa con le reliquie di Sant'Archelao «nella sacristia di questa cattedrale». In realtà, la sacrestia-cappella nella quale, al tempo in cui S. A. Scintu scriveva, erano conservate le reliquie, fu costruita nel Settecento, come si vedrà nelle pagine seguenti.

[90] A. Melis, *Storia* cit., p. 68.

[91] La creazione della nicchia comportò, forse, la rimozione della pala d'altare del Cri-

terminato nel 1627, era avvenuta a scapito del contiguo palazzo arcivescovile, con la parziale demolizione di alcune sue stanze[92]; era sorta la pretesa, portata avanti da parte arcivescovile negli anni dal 1626 al 1629, e riconosciuta legittima dai canonici, di ottenere una costruzione equivalente per superficie e consistenza[93]. Poiché tra la chiesa ed il palazzo non vi erano altri spazi liberi - l'area retrostante alle cappelle meridionali era già stata interamente utilizzata ai primi del secolo per la costruzione della sagrestia "dei beneficiati" -, dobbiamo ritenere che sia stato necessario, per la dovuta compensazione, utilizzare la piccola area posta all'angolo fra il palazzo vescovile e la cappella Sanna-Pintolino. Quest'ultima, dato che il nuovo fabbricato era coerente alla parete nella quale si apriva la bifora, subì l'obliterazione del pregevole manufatto che l'aveva caratterizzata, e non ebbe più luce diretta[94].

All'inizio del nuovo secolo, nel 1705, il Capitolo decise la costruzione, sul lato sud della chiesa, di nuovi ambienti che comprendevano la sagrestia "dei canonici", con relativa cappella, l'aula capitolare e l'archivio[95]. Nella nuova cappella interna, dedicata alla Beata Vergine Immacolata, vennero trasferite le reliquie di Sant'Archelao, forse anche a causa del degrado estetico-funzionale subito dalla cappella Sanna-Pintolino; vi rimasero fino al 1942, quando vennero ancora una volta trasferite, per esser sistemate in una nicchia ricavata nella parete di sinistra della cappella di Sant'Archelao[96].

Nella quasi totale ricostruzione della cattedrale, che fu eseguita negli anni dal 1729 al 1745, il primo muro di sostegno della seconda arcata sul

---

sto giudice, un comportamento che oggi appare troppo disinvolto; ma si deve ricordare che nel Seicento venne attribuita grandissima importanza al ritrovamento dei "corpi santi"; che il gusto artistico era completamente cambiato; che soltanto un criterio di funzionalità guidava le decisioni dei canonici.

Cfr. M. Manconi, *La cattedrale* cit., doc. n. 5 (Resol. capit., 31 dic. 1627).

92 M. Manconi, *La cattedrale* cit., doc. n. 7 (Resol. capit., 5 marzo 1629).

93 M. Manconi, *La cattedrale* cit., doc. n. 3 (Resol. capit., 4 aprile 1626).

94 L'obliterazione della bifora della cappella settentrionale del transetto, aveva un precedente in quanto avvenuto per la cappella meridionale, allorché, agli inizi del Seicento, fu costruita la sagrestia dei beneficiati; in questo caso il danno fu minore, perché la finestra rimase prospiciente un ambiente ampio e luminoso, appartenente alla chiesa stessa.

95 M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 61.

96 I diversi trasferimenti dell'urna e delle reliquie di Sant'Archelao sono ben descritti -

lato sinistro del presbiterio, venne edificato proprio davanti all'arco della cappella gotica settentrionale, che si apriva sul transetto. Fu dunque necessario chiudere con un muro di tamponamento, lasciando solo una porta d'accesso, l'arco frontale, isolando in tal modo la cappella che, d'altronde, risultava ora in totale contrasto stilistico con il resto dell'edificio. Non avendo il vano luce propria, furon soprelevate le pareti ed aperta una finestra nel tratto rialzato della parete nord; della volta gotica preesistente si salvarono soltanto i peducci d'imposta ai costoloni, mentre venne costruita una nuova volta pseudogotica, a livello più altro[97]. Il vano così stravolto, cupo e con le pareti troppo alte in relazione all'ampiezza, venne destinato all'amministrazione del Battesimo e chiamato *Baptisterium*, mentre la denominazione di cappella del Santissimo Sacramento fu conservata da quella parte del transetto su cui la cappella in precedenza affacciava[98] e che, nella ristrutturazione della chiesa, aveva subito un'importante riduzione a sud, ed avuto un modesto ampliamento a nord.

Ma le vicissitudini della cappella del Santissimo, o meglio di quel che di essa restava, non erano ancora terminate: in seguito ad un consistente lascito, il Capitolo decise di costruire su suggerimento dell'architetto Giuseppe Cominotti, due cappelle simmetriche, mediante l'apertura di absidi alle testate del transetto settecentesco. La realizzazione di queste cappelle, ed in particolare di quella a nord, che fu dedicata a San Luigi Gonzaga, determinò il trasferimento dell'ingresso alla chiesa, appunto nella cappella del Santissimo, che da allora divenne, com'è tuttora, un vano di passaggio[99].

Il *Baptisterium* ebbe, quale unico arredo, un bel fonte battesimale, a tarsie policrome, ritenuto opera di Pietro Pozzo, il marmoraro cui venne

---

ma l'anno di ritrovamento è erroneamente indicato come il 1609 - nell'epigrafe della lastra murata nella cappella di Sant'Archelao, che è la terza a destra per chi accede dall'ingresso principale. Dal testo in latino (riportato in R. Bonu, *Oristano* cit., p. 69 e s.), si apprende che le reliquie, traslate ad Oristano da Fordongianus, furono dapprima riposte nel diruto sacrario, detto di Giovanni Paolo Sanna, dove ora sorge il Battistero; successivamente, riposte nel sacello interno, vicino all'aula capitolare, dedicato alla B. V. Immacolata; ed infine, il giorno di Pasqua del 1942, assai ben raccolte, vennero conservate con molta cura, nel ciborio che era stato dell'altare dedicato allo stesso illustre martire.

[97] Le ristrutturazioni su descritte sono ancor oggi leggibili, mediante un'attenta osservazione dei luoghi.

[98] M. Manconi De Palmas, *La chiesa* cit., p. 69.

[99] La custodia del Santissimo fu assegnata alla cappella della Vergine di Montserrat, la prima a sinistra per chi accedeva alla chiesa dall'ingresso principale; tale cappella,

principalmente affidata l'esecuzione dell'arredo della cattedrale barocca.

La nuova destinazione comportò necessariamente la rimozione di ogni residuo elemento che potesse in qualche modo ricollegarsi alla precedente funzione di cappella sepolcrale: rimasero soltanto le nicchie vuote, la lastra mutila con lo scudo araldico palato, e forse, soltanto perché non fu compreso chiaramente che cosa vi fosse rappresentato, il frammento di cornice con i volti dei *plorantes*; anche la lastra epigrafica Sanna-Pintolino fu rimossa e posta in disparte.

Nel 1912, con un provvedimento illuminato, il Capitolo decise di eseguire la demolizione della costruzione - era ormai soltanto una dispensa in disuso del vecchio palazzo arcivescovile - che racchiudeva la bifora del *Baptisterium*, così che questa, nuovamente «potè essere ammirata dal pubblico e dagli intelligenti apprezzatori dell'arte»[100].

Nel 1930, una nobildonna oristanese, Annunziata Enna, donava al *Baptisterium*, come risulta dall'iscrizione e dagli stemmi impressi, le belle vetrate per la bifora, istoriate con l'immagine di Giovanni che battezza il Cristo.

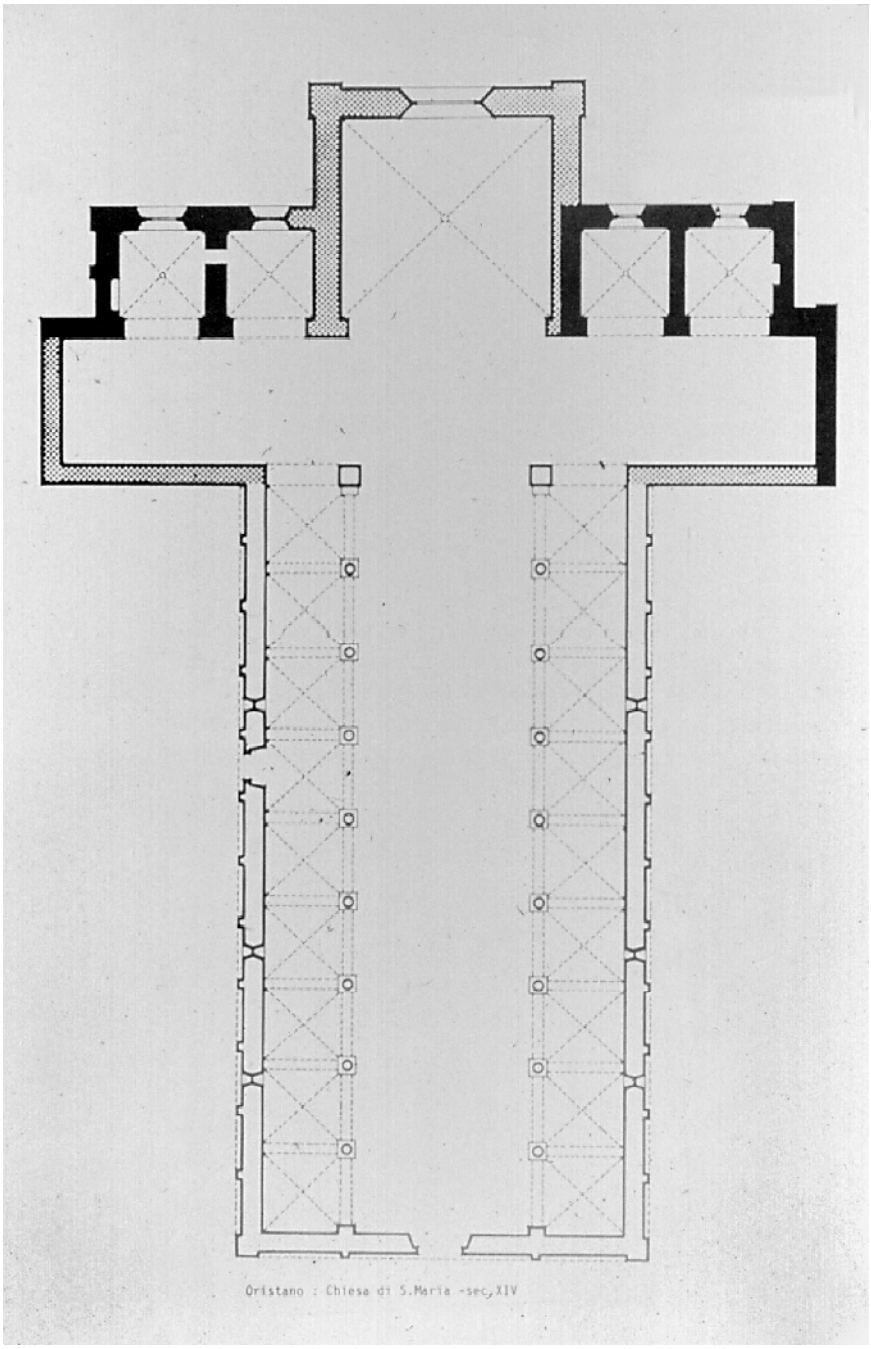
Da poco tempo, l'amministrazione del sacramento del battesimo avviene a lato della scalinata centrale del presbiterio, ed il *Baptisterium* non è più utilizzato.

In conclusione, può dirsi che la storia della cappella di San Bartolomeo, strettamente legata a quella della cattedrale di Santa Maria e della città d'Oristano, fa conoscere le profonde alterazioni che essa ha subito nel volger dei secoli e che son culminate nell'isolamento dal transetto e nella destinazione a battistero, antitetica a quella originaria. Le difficoltà che oggi si incontrano per la sua identificazione trovano ampia spiegazione, mentre i pochi elementi superstiti, riconducibili all'originaria funzione sepolcrale della cappella, visti in tale contesto storico, diventano particolarmente significativi e concludenti, anche se non è esclusa l'opportunità di ulteriori indagini sul piano documentale, storico-artistico ed archeologico, che giovino a rischiarare del tutto questo interessante aspetto di Oristano medioevale.

---

rifatta in marmo da Andrea Ugolino nel 1870, fu dedicata, com'è tuttora, al Sacro Cuore di Gesù; infine, probabilmente dopo i restauri del 1912 e la costituzione, nel 1916, di una "Congregazione del SS.mo", la cappella gotica meridionale divenne cappella del Santissimo Sacramento: con questa denominazione, che nella pratica ha prevalso su quella di cappella della Madonna del Rimedio, viene indicata anche oggi. Cfr. A. Melis, *Guida storica di Oristano*, Oristano 1924, p. 26 e p. 16.

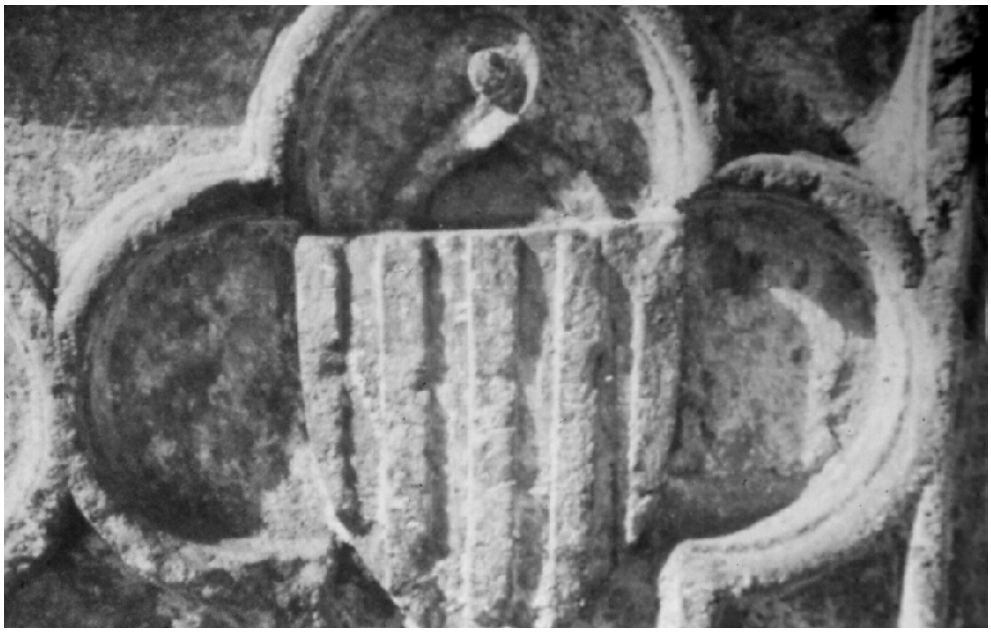
[100] A. Melis, *Storia* cit., p. 68.



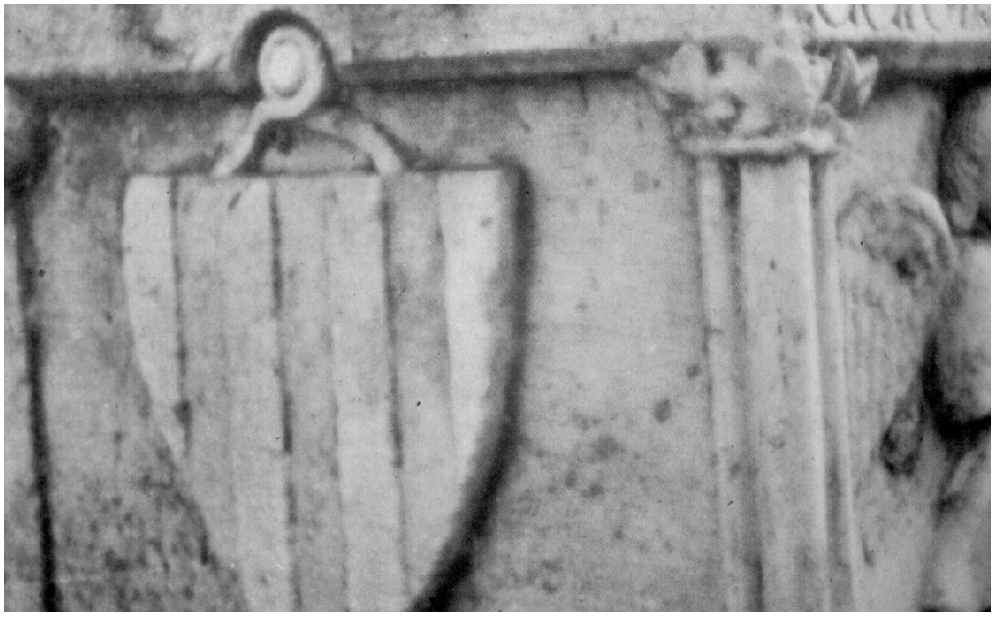
Pianta della chiesa romanico-gotica di Santa Maria in Oristano, nel sec. XIV (M. Manconi De Palmas).



Oristano, cattedrale di Santa Maria: la cappella settentrionale del transetto gotico (Gabinetto fotografico nazionale Ministero P. I.).



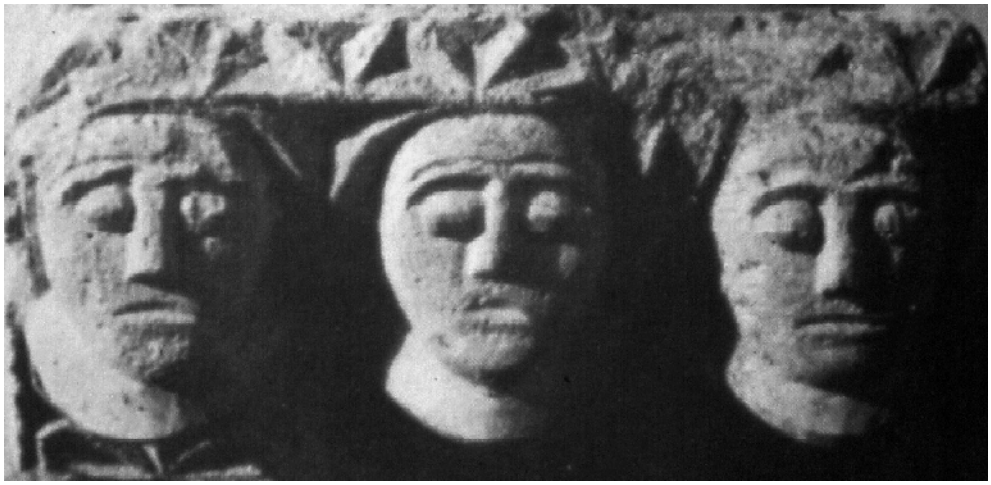
Cappella gotica settentrionale: lastra con scudo gotico antico e stemma palato dei visconti di Bas, giudici d'Arborea (P. G.).



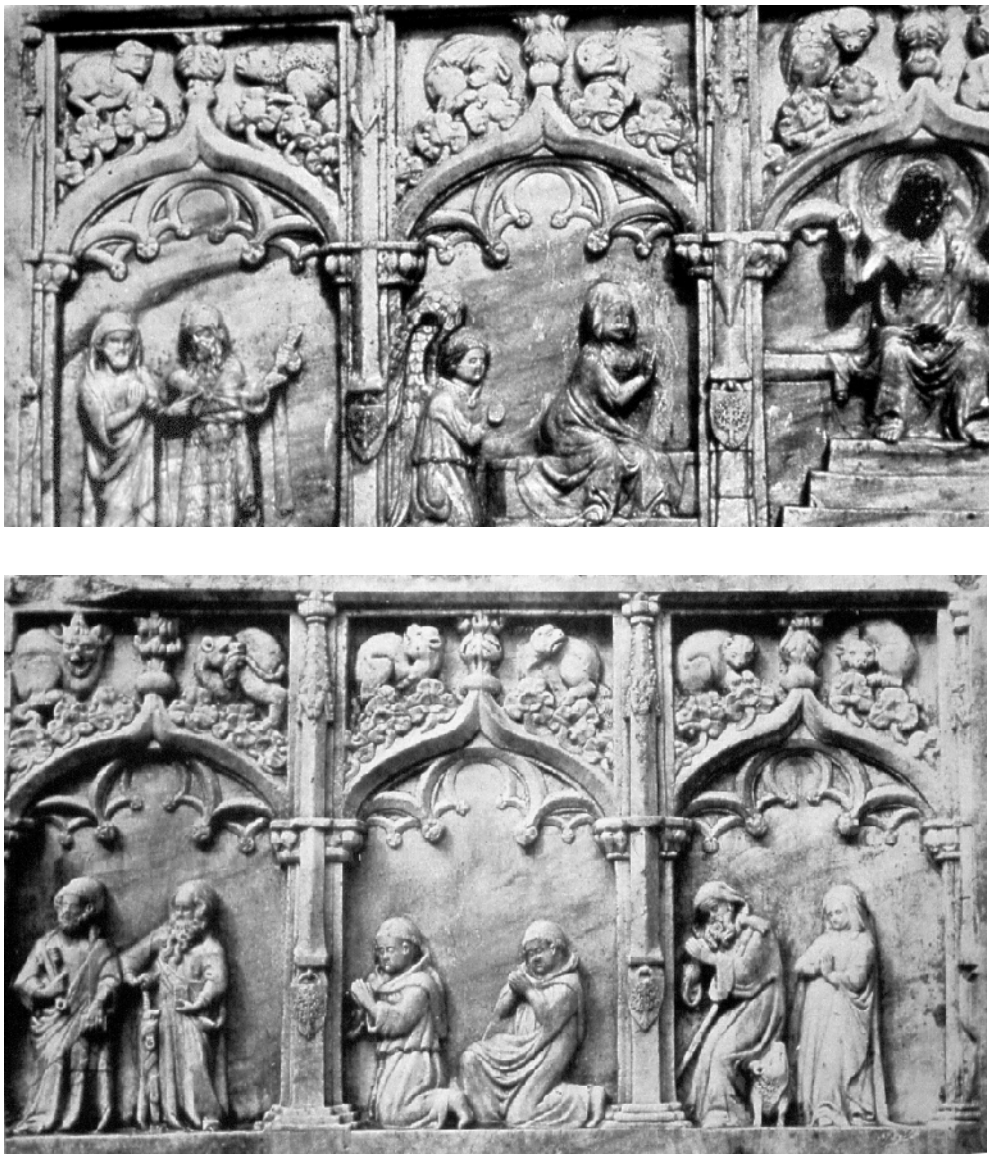
Tramatza (Oristano), sacrestia della chiesa parrocchiale della Maddalena: scudo gotico antico con stemma palato, scolpito sul sarcofago di un anonimo *donnikellu* (P. G.).



Cappella gotica settentrionale: nicchia di probabile pertinenza all'arca sepolcrale dei giudici d'Arborea; in basso a destra si distingue la lastra con stemma palato (P. G.).



Cappella gotica settentrionale: frammento di cornice trecentesca in arenaria, raffigurante tre 'monaci', o meglio, *plorantes* (P. G.).



Oristano, cattedrale di Santa Maria: rilievi in marmo, raffiguranti il Giudizio finale, con stemmi della famiglia giudicale e dell'Arborea (C. MALTESE, *Arte* cit., tavv. 44 e 45).



Cappella gotica meridionale: statua trecentesca della Madonna con Bambino, di scuola catalana (R. SERRA, *Pittura* cit., tav. 28).

Mª. Carmen Lacarra Ducay

Actividad pictórica de Joan Mates en Aragón

En la Pinacoteca Nazionale di Cagliari se conservan los restos del que fue retablo de la Anunciación, obra indudable de Joan Mates (activo entre 1391 y 1431), procedente del convento de Franciscanos de Stampace. Y más concretamente procede de la capilla de la Anunciación, de la que era patrono la familia Doni. La capilla fue fundada por Guido de Doni, o de Dono, como figura en su lápida sepulcral conservada en el mismo museo, miembro de una importante y rica familia de mercaderes de origen pisano, instalada en Barcelona desde finales del s. XIV[1].

Una de las últimas noticias de Guido de Doni en Cagliari es su aparición como *trattario* de dos letras de cambio giradas en 1403, por un valor de 1000 florines tomados por Leonardo de Doni contra Guido de Doni, a pagar a Pere des Banchs, encargado de abonar a los soldados que defendían la ciudad[2]. El retablo, como se ha insinuado[3], pudo ser encargado por Leonardo

---

[1] Cf. Claude Carrere, *Barcelone centre économique à l'époque des dificultés (1380-1462)*, Paris, La Haye, 1967, y Mario del Treppo, *I mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona nel secolo XV*, Napoli, 1972.

[2] Formando parte de un conjunto de letras de cambio giradas aquel año para el mantenimiento y defensa de las posiciones aragonesas en Cerdeña, procedentes del pariaje que en 1401 acordaron las ciudades marítimas de la corona. Otros dos Doni intervienen: Girardo de Doni en Barcelona y Juan de Doni en Cagliari, en una letra de cambio de 600 florines. (cf. R. Conde y Delgado de Molina y C. López Rodríguez, *Tres plazas fuertes aragonesas en Cerdeña al filo del 1400: Cagliari, Alghero y Longosardo*, en prensa).

[3] R. Serra, *Pittura e scultura dall'età romanica alla fine del '500*. Nuoro, 1990, riest. 1992, p.88. Las relaciones entre Mates y Leonardo de Doni habían sido ya destacadas por J. Ainaud, *Les relacions econòmiques de Barcelona amb Sardenya i la seva projecció artísitica*, en «VI Congreso de Historia de la Corona de Aragón (Cerdeña, 8 a 14 de diciembre

de Doni para enviarlo a la capilla familiar del convento franciscano.

Atribuible, sin duda alguna, a este mismo autor se conserva en el Museo Diocesano de Huesca una espléndida tabla, restaurada recientemente y, por ello, no recogida en los estudios sobre Joan Mates[4], y que presento aquí como aportación al mayor conocimiento de la obra de su autor y, de rechazo, al mayor conocimiento del patrimonio cultural sardo[5].

Se trata de una tabla de formato vertical, de 195 x 130,5 cms, que fue, sin duda, tabla principal de un retablo dedicado a San Pedro y San Pablo. Recoge la imagen de ambos apóstoles en la iconografía tradicional: San Pedro, revestido de pontífice, con tiara cónica de tres coronas, una llave en la mano derecha y un libro en la izquierda, donde se puede leer el inicio del salmo 129: *De profundis clamavi ad te, Domine*. Se cubre con manto de color púrpura ribeteado de oro, que deja ver por delante la estola cruzada sobre el alba ceñida con un cíngulo. San Pablo aparece vestido con túnica y manto sobre sus pies desnudos. El manto se decora con un estampado en oro con motivos florales cruciformes. Tiene la mano derecha sobre la empuñadura de una espada, que sostiene con la izquierda. Aparecen erguidos, sobre fondo de oro, y suelo de cerámica bicolor, tal como se encuentra en la escena del Sueño de San Martín, en el retablo de la catedral de Barcelona. Ambos aparecen, además, representados con los atributos capilares que convencionalmente los diferencian: San Pedro con cabello abundante y cano, y barba rizada; San Pablo, calvo y con barba lisa de color castaño.

En la composición repite el modelo del retablo documentado de San Martín y San Ambrosio (entre 1411 y 1415), de la catedral de Barcelona. El manto que decora la figura de San Pablo es similar al de Santa Lucía del retablo de Santa María de Penafel (Barcelona), atribuído a Joan Mates por J. Ainaud de Lasarte[6]. Su fisonomía recuerda estrechamente a la de

---

de 1957)», Madrid, 1959, p. 641, tomando documentos de J.M. MADURELL, *El pintor Luis Borrassà. Su vida, su tiempo, sus seguidores y sus obras*, en "Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona", VII (1949), VIII (1950) y X (1952), y en *La Pintura sardo-catalana*, en "Els catalans a Sardenya", Barcelona, 1984, pp. 111-123 (p. 118).

[4] El más reciente es el de R. ALCOY y M.M. MIRET, *Joan Mates, pintor del Gòtic Internacional*, Barcelona, 1998.

[5] Di noticia de esta tabla y de su identificación en *Una obra del pintor Joan Mates (1391-1431)*, en «Artigrama», 16 (2001), pp. 285-295. Cf. la monografía de R. ALCOY y M.M. MIRET, *Joan Mates, pintor del Gòtic Internacional*, Barcelona, 1998.

[6] *Tablas inéditas de Joan Mates*, en *Anales y Boletín de los Museos de Arte de Bar-*

San Antonio abad presente en el banco del retablo de la Anunciación del museo calaritano, y a la de José de Arimatea en la tabla dedicada a las Lamentaciones ante Cristo muerto, procedente del Palau de la generalitat de Catalunya, Barcelona, entre 1410 y 1420, custodiada en el Museo Nacional de Arte de Cataluña.

La tabla, o el retablo, no queda documentado como obra de Joan Mates, pero sí su existencia desde principios del siglo XV.

La catedral gótica de Huesca, de donde procede la tabla, vio construirse sus capillas en el siglo XIV. Durante el siglo XV, como continuación de los trabajos llevados a cabo en el edificio en el siglo anterior, fueron varias las capillas que se ornaron con retablos góticos, cuya realización fue encomendada a primeras figuras del arte pictórico de los territorios de la Corona de Aragón, entre los que hay que recordar a Joan Mates, Pere Teixidor y Pedro de Zuera. De dichas capillas tenemos una magnífica descripción en la visita pastoral del año 1560, que recorre una por una las capillas del interior y del claustro de la catedral[7].

La figura de Joan Mates es suficientemente conocida, sobre todo tras la reciente monografía que al pintor han dedicado las profesoras Rosa Alcoy y Maria Montserrat Miret, de la Universidad de Barcelona[8]. Joan Mates está documentado en la ciudad de Barcelona, donde se establece como pintor, desde 1391 hasta 1431, fecha de su fallecimiento. Después de una primera etapa de ayudante con quien pudo haber sido su maestro, el pintor Pere Serra, comienza a desarrollar una gran actividad profesional como pintor de retablos en la ciudad condal y en distintos lugares de Cataluña. La intervención a su favor por parte del infante Alfonso de Aragón, futuro Alfonso V el Magnánimo, en varios litigios en los que se vió envuelto (1413, 1427), la elevada categoría social de muchos de sus comitentes, y su participación como testigo en numerosos proyectos de otros colegas, revelan el reconocimiento de que pudo disfrutar en su tiempo. Y las obras que se

---

celona, VI, (1948), citado en *La Pintura sardo-catalana* cit., p. 122. El mismo autor cita un trabajo inédito, de 1942, de autoría compartida con Frederic Pau Verrié, en la que ya adelantaban esta identificación.

[7] Recogidas sus noticias en A. Durán Gudiol, *Historia de la Catedral de Huesca*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1991.

[8] Cf. supra nota 4.

conservan, lo sitúan, con todo merecimiento, entre los más destacados pintores del Gótico Internacional en la ciudad de Barcelona[9].

Entre las obras documentadas y conservadas, deben citarse el retablo de San Martín de Tours y San Ambrosio, de la catedral de Barcelona (1411-1415), y el San Sebastián y el Calvario, parte central de un retablo (1417-1423), procedente del de la capilla del refectorio de la Pia Almoina de Barcelona, hoy en el Museo Nacional de Arte de Cataluña[10].

La relación de obras atribuidas a Joan Mates es muy amplia. Además del retablo de la Anunciación del convento de franciscanos de Stampace, hay que mencionar el de Santiago el Mayor de Vallespinosa (Museo Diocesano de Tarragona), el tríptico de la Madre de Dios, de Serratosa (Museo Episcopal de Vic), el Llanto sobre Cristo Muerto, que posiblemente proceda de la Casa de la Diputació del General de Catalunya (Museo Nacional de Arte de Cataluña), el retablo de Santa Lucía, procedente del santuario de Santa María, de Penafel (Alto Penedès) en colección particular de Barcelona, las Lamentaciones ante Cristo muerto, del Museo Capitular de Gerona, y el retablo de los Santos Juanes, repartido entre el Museo Thyssen-Bornemisza, de Madrid, el Museo Goya, de Castres, y colecciones privadas barcelonesas.

Joan Mates fue el autor, además de este retablo, del de Santa Engracia, en la capilla que, en el muro occidental del trascoro de la catedral oscense, fundó y dotó el canónigo Juan de Oto, que estuvo decorado con *un retablo de pincel con la imagen de la santa*, pintado por Mates en 1416, tal como de forma fehaciente demuestra una carta de pago parcial del importe del mismo[11]. En la iglesia parroquial de San Andrés de Banastás (Huesca) se

---

[9] J. Gudiol y S. Alcolea Blanch, *Pintura gótica catalana*, Barcelona, 1986, pp. 88-92.

[10] R. Alcoy y M.M. Miret, *Joan Mates, pintor del Gòtic Internacional* cit., p. 119.

[11] *Die sabbati, XVIII mensis ianuarii, anno a nativitate Domini M CCCC sexto decimo predicto. Sit omnibus notum quod ego, Iohannes Mathes, pictor retrotabularum, civis Barchinone, confiteor et recognosco vobis, honorabili Iohanni d'Otho, canonico ecclesie Oscensis, licet absenti, quod dedistis et solvistis michi, voluntate mea, viginti quinque libras barchinonenses, per manus scilicet honorabilis Martini Laurencii, cononici sedis Oscensis, procuratoris vestri, ex illis septuaginta quinque libris barchinonensibus, que sunt precium illius retrotabuli quod ego teneo et sum facere obligatus ad opus altaris capelle institute sub invocacione Sancte Engracie virginis et martiris, corporis sancti civitatis Cesarauguste, prout in capitulis super dictum retrotabulum instrumenti, in posse notarii infrascripti factis et firmatis lacius continetur. Et ideo (...). Testes , discreti Narcisius Segrera, beneficiatus in sede; Bartholomeus Sintes, presbiteeri; Petrus Verdera, scriptor Barchinone* (J.

encontraba, hasta la Guerra Civil, un retablo dedicado a una santa mártir, en cuyo basamento se leía: *Hoc opus fecit fieri honorabilis dominus Johannes Doto canonicus Oscensis anno a nativitate Domini MCCCCXVI*. La obra, que aun pudo ver Ricardo del Arco sin identificar al autor, fue considerada por Chandler R. Post como ejemplo de la influencia del pntor Luis Borrassà en tierras aragonesas[12]. Se trataba, sin duda, del retablo de Santa Engracia pintado por Mates para la sede oscense[13]. Precisamente la familia Urriés pudo conocer la obra de Joan Mates a través del canónigo Oto, y encargarle el retablo para su capilla.

Pere Teixidor pintó el retablo de la capilla de Santa Catalina de Alejandría, vecina inmmediata de la de San Pedro y San Pablo. Había allí *un retablo de pinzel con la imagen de la Santa en medio d'el, con unos escudos de diversas armas*. Parece haber sido encargado por el canónigo Pedro de Bolea a cargo de los ingresos de la prepositura. Teixidor lo terminó el 25 de septiembre de 1445[14].

Pedro de Zuera es el autor del *retablo de pinzel con la imagen de Nuestra Señora y un Cristo en medio*, que debía ser el retablo gótico de la Coronación de la Virgen. Su autoría queda indicada en la tabla principal: *Aquest*

Mª. Madurell Marimón, *El pintor Lluís Borrassà, su vida, su tiempo, sus seguidores y sus obras. II. Apéndice documental*, en «Anales y Boletín de los Museos de Arte de Barcelona», VIII (1950), pp. 327-328).

[12] Ch. R. Post, *A History of Spanish Painting*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, III, 1930, p. 175.

[13] R. Del Arco y Garay, *Catálogo Monumental de España. Huesca*., Madrid, 1942, p. 146.

[14] *Dia sábado, a X dias del mes de julio del dito any, por mandamiento de don Pedro Bolea, die a maestre Pere Teixidor, pintor, habitant en Leyda, son a saber ciento soldos por razón que'l dito Pere Texidor, pintor, debe fer un retaulo pora la capiella de santa Catarina, segunt consta en albaran testificado de mano de Vitorian de Allo, notario. Dia sabado, a XXV dias del mes de septiembre, pague a don Pedro Bolea porque havia pagado XVIII dineros a los que trayeron el retaulo de Sancta Catarina a la Seu, I soldo VII dineros* (Durán Gudiol, *Historia de la Catedral de Huesca* cit., p. 113 y 117). Posteriormente, en 1622, fue sacado para colocar allí la imagen gótica del Santo Cristo, procedente de su primitivo emplazamiento en la capilla de Todos los Santos en el muro norte del transepto. El retablo gótico fue trasladado a la antigua capilla de San Nicolás, en el lado más meridional de la cabecera, que vió modificada su titularidad. En 1650 se reformó de nuevo el recinto a cargo de la Cofradía de Santa Catalina, que un año después costeó el actual retablo de pincel sobre lienzo. Este mismo año trató el cabildo de la cesión del retablo de Teixidor a las parroquias de Banastás o Yéqueda, o a la iglesia del Seminario (*ibid*. p. 217).

retaulo pinto Pere Cuera pintor[15]. Hoy se conserva en el Museo Diocesano de la Seo de Huesca.[16].

Por fin, en la capilla de Santa María del Alba existió un retablo, perdido, de autor no identificado, descrito en 1560, como *el retablo dorado historiado con las historias de los Gozos de Nuestra Señora; tiene en las polseras unos escudos con las armas de los Gurreas y unas puertas con la Asunción y Presentación al Templo*[17]. El retablo debió pintarse poco después de la cesión de la capilla a Miguel de Gurrea, en 1405, para entierro suyo y de los miembros de su linaje[18].

La existencia de un retablo de San Pedro y San Pablo en la catedral oscense, queda demostrado por un asiento del libro de visitas de 1590, libro en el que se describen una por una todas las capillas existentes en la Seo de Huesca. En la capilla de los Santos Pedro y Pablo *hay un retablico de pincel con las imágenes de Sant Pedro y Sant Pablo en medio d'el, con las armas de los Urrieses, señores de Nisano*.

No tenemos documentada la cesión de la capilla a esta noble familia, tal vez por las mismas fechas, 1405, en que se cedió otra a los Gurreas, tal vez bajo el pontificado de Hugo de Urriés (1421-1443), pero que la capilla era de los Urriés lo prueba una anotación del libro de Aniversarios del siglo XV, que certifica que estaban allí enterrados Pedro Jordán de Urriés y Violante de Urriés[19]. En las polseras estaban las armas de la baronía de Ayerbe.

Si aceptamos la cesión de la capilla en las segundas fechas propuestas, el retablo habría sido pintado con posterioridad al de San Ambrosio y

---

[15] R. Del Arco y Garay, *La catedral de Huesca*, Huesca, 1924, pp. 109-110; Durán Gudiol, *Historia de la Catedral de Huesca* cit., p.177; Mª C. Lacarra Ducay, y Mª. C. Morte García, *Catálogo del Museo Episcopal y Capitular de Huesca*, Zaragoza, 1984, pp. 78-80.

[16] En 1621 el cabildo cedió la capilla a Juan Miguel de Olcina y Catalina Adrián, cónyuges, con derecho a enterramiento, que la reformaron de acuerdo con el gusto de la época. Se hizo un nuevo retablo de pintura sobre lienzo dedicado a Todos los santos de Huesca. El retablo gótico pasó entonces a la pequeña sacristía de la misma capilla, de donde al cabo del tiempo sería trasladado al Museo Diocesano.

[17] Durán Gudiol, *Historia de la Catedral de Huesca* cit., p. 217.

[18] Ibid. p. 112-113. En la primera mitad del siglo XVII fue reformada la capilla y colocado en ella un nuevo retablo, conservándose la imagen de la Virgen en piedra del anterior retablo como titular, bajo la advocación de la Virgen del Rosario.

[19] Durán Gudiol, *Historia de la Catedral de Huesca* cit., p. 113.

San Martín de la catedral de Barcelona, y contemporáneamente o inmediatamente después que el de San Sebastián, en una etapa de definitiva madurez del pintor, madurez que se refleja en la elegancia de las figuras y la rica policromía de la tabla.

La capilla fue de los Urriés, y mantuvo la advocación de San Pedro y San Pablo, hasta 1631, año en que se restauró la capilla a expensas del canónigo Cristóbal Colon, que cambió la advocación por la de la Purísima Virgen María, y, cambió o hizo cambiar el retablo entonces existente por el actual, tallado en madera dorada.

La modernización llevada a cabo en el interior de la catedral de Huesca durante los siglos XVI y XVII implicaba la desaparición, en cuanto era posible, de lo medieval, para adecuarlo al nuevo gusto estético que rechazaba aquel arte considerado arcaico y bárbaro. Por tanto, se retiraron los retablos viejos que resultaban pequeños para las nuevas capillas recién edificadas y que, además, se encontraban en evidente estado de deterioro. Sólo se salvó el de la Coronación de María, obra de Pedro de Zuera, hoy expuesto en el citado Museo diocesano de Huesca. Los restantes retablos fueron dispersados y enviados a iglesias parroquiales, en concreto a las de Banastás, Igiés y Yéqueda, y a la ermita de Los Mártires, todas ellas de la diócesis de Huesca. Las actas correspondientes sólo mencionan el retablo de Santa Catalina y el de Santa María, que decoraban los ábsides laterales de ambas advocaciones. De los demás retablos solo se dice que eran retablos viejos *que se quitaron de las capillas y no aprovechaban a la iglesia*[20].

El retablo gótico de San Pedro y San Pablo, tras la restauración de la capilla, fue llevado, no sabemos si completo o ya mutilado, al santuario de las mártires Nunilo y Alodia, situado a las afueras de la ciudad de Huesca.

En 1804, gobernando la sede de Huesca don Joaquín Sánchez de Cutanda (1798-1809), se trocearon las tablas que configuraban la escena principal para reutilizarlas por el reverso como frontal del altar. Se recubrieron con estuco y se pintó encima una decoración que imitaba brocado; el centro fue ocupado por un medallón en rojo y blanco con las siglas del prelado ("E. Y. S. D. J. S. D. C.", es decir, "Excelentísimo y Serenísimo don

[20] A. Duran Gudiol cit., pp. 213-214.

Joaquín Sánchez de Cutanda") enmarcado por dos ramas de laurel y por las ínfulas episcopales.

En 1991 fue depositado el frontal en el Museo Diocesano por D. Antonio Durán Gudiol, canónigo archivero de la Catedral y director del Museo Diocesano, y cinco años depués se inició su restauración en el taller de restauración del obispado. La cara posterior del frontal dejaba traslucir la superficie pictórica primitiva, lo que determinó que se decidiera su restauración. Al cabo de dos años de cuidadosa labor salía a la luz la obra original de Joan Mates[21], integramente recuperada con excepción de un pequeño fragmento de superficie en la parte baja de las vestiduras de San Pedro. El soporte es de madera de frutal y la técnica pictórica, al temple.

[21] Deseo manifestar mi agradecimiento a los responsables del Taller de Restauración del Obispado de Huesca por la información prestada sobre la restauración de la obra.



Fig. 1 - San Pedro y San Pablo. Temple sobre tabla. Joan Mates. Museo de la Diocesano de Huesca. (foto *Fernando Alvira*).



Fig. 2 - San Pedro. Detalle. (foto *Fernando Alvira*).

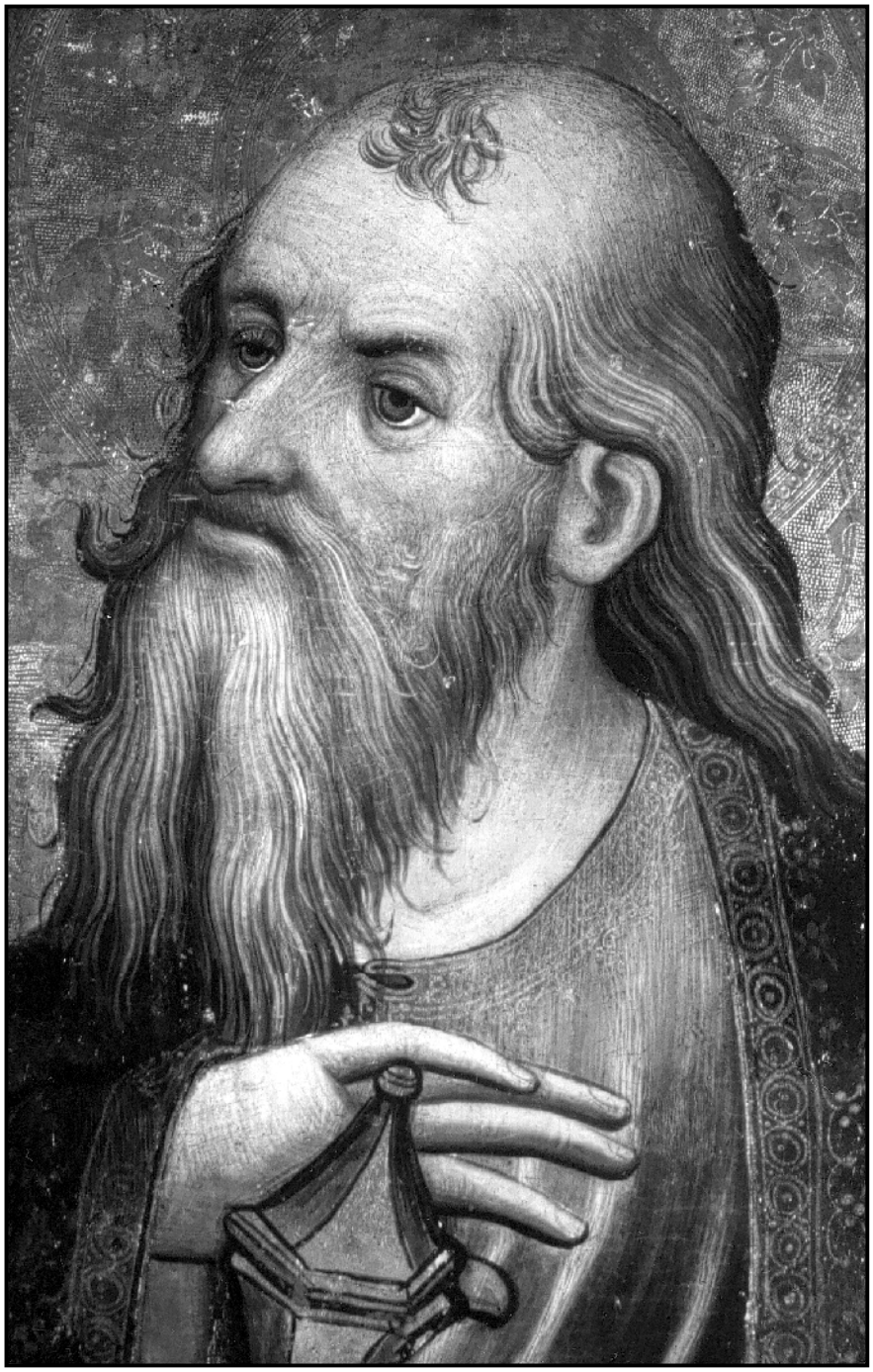


Fig. 3 - San Pablo. (foto *Fernando Alvira*).

GABRIELE LUPERI

Rapporti tra Chiesa, Gremi e Confraternite in tre visite pastorali di Arcivescovi Arborensi nel 1700

La situazione sociale e economica dell'Oristanese nel 1700 è da considerarsi simile a quella del resto della Sardegna, con gli stessi problemi di carestie, epidemie e incursioni dei pirati saraceni. Comune è anche l'arretratezza nei sistemi di coltivazione e nelle tecniche di lavoro artigiano, come pure la difficoltà di comunicazioni e trasporto via terra tra le varie parti dell'Isola. Per quanto riguarda invece i contatti con l'estero, soprattutto di carattere commerciale, vengono garantiti dall'attività del porto di Torregrande[1].

Nell'assetto politico e sociale esiste però una singolare differenza. Un'evidente anomalia che si manifesta nella seconda metà del secolo, quasi cinquant'anni dopo l'avvenuta acquisizione del Regno di Sardegna da parte dei Savoia nel 1720.

Si tratta dell'introduzione del sistema feudale, ormai anacronistico e destinato a scomparire dappertutto, e perdipiù in un territorio che in passato non l'aveva mai conosciuto, né durante il medio evo, né sotto il dominio spagnolo.

Nel medio evo, infatti, i Tre Campidani erano sotto la giurisdizione dei

---

[1] L'attività portuale nello scalo di Torregrande nel 1700 e nei primi dell'800 era ancora intensa, anche se monopolizzata dai commercianti genovesi. Si esportavano "cereali, formaggi, bestiame e stracci". (V. ANGIUS, *Dizionario Geografico Storico e Artistico commerciale degli stati di S. M. il Re di Sardegna*, Torino 1839. Ristampa anastatica, p. 559).

Giudici d'Arborea: uno status successivamente confermato dagli Aragonesi al Marchesato e rimasto ancora valido per quasi altri tre secoli, appannaggio della Corona di Spagna.

Casa Savoia, invece, sia per necessità economiche, sia per disinteresse alla gestione diretta di un'area geografica povera e scarsamente popolata (anche se potenzialmente ricca per la fertilità della bassa valle del Tirso e la pescosità delle lagune costiere) preferì dare in appalto l'Oristanese ripristinando il marchesato, concedendo il titolo nobiliare a un ricco latifondista locale, Damiano Nurra.

Damiano Nurra diviene dunque marchese d'Arcais, un titolo che non concede la giurisdizione in materia penale, ma che attribuisce il diritto di esazione delle tasse nelle "ville" dei Tre Campidani, fatta eccezione per Oristano "Città Regia"[2].

L'anno è il 1767, e la nuova situazione non verrà mai accettata dalle popolazioni, anche se sfocerà solo in qualche contraddittorio tentativo di rivolta durante il cosiddetto "decennio rivoluzionario" di fine Settecento[3].

Le fonti sulla vita sociale di questo periodo non sono numerose, tuttavia si può rilevare una certa differenza nel modo di vivere tra gli abitanti di Oristano e quelli dei paesi del circondario, perché se anche l'antica capitale dell'Arborea aveva perso il peso politico e economico del passato ed era rimasta un centro di tre/quattromila abitanti, rappresentava il punto di riferimento amministrativo e, in un certo senso culturale, di un vasto territorio. Senza contare che più vasta ancora era l'estensione della sua archidiocesi.

Con un potere, soprattutto spirituale, ma che si rifletteva sulla vita

---

[2] Dopo la sconfitta del 1478 di Leonardo Alagon a Macomer, Oristano, nata capitale del Giudicato d'Arborea e poi marchesato, entra a far parte dei territori della Corona con decreto emanato a Saragozza il 15 agosto del 1479 da Ferdinando il Cattolico. (G. SORGIA, *La Sardegna Spagnola*, Sassari 1982, p. 11) Le altre sei città regie erano: Cagliari, Sassari, Alghero, Bosa, Iglesias, Castellaragonese.

[3] Il 23 agosto 1767 Damiano Nurra ottenne dal re Carlo Emanuele III i diritti feudali Sulle peschiere e sui Tre Campidani di Oristano, e con essi il titolo trasmissibile di Marchese di Arcais (toponimo, fino a metà del secolo di una frazione del comune di San Vero Congius). (E. FLORES D'ARCAIS, *Momenti di storia sarda*, volume I, p. 13, Agorà edizioni, La Spezia 1999). Il cosiddetto "decennio rivoluzionario" dell'ultimo scorcio del 1700 avrà l'epilogo a Oristano col fallimento del tentativo rivoluzionario (?) dell'estate 1796 di Giomaria Angioy (cfr V. ANGIUS, *Dizionario* cit., pp. 449-460).

sociale della popolazione, in particolare quella legata all'attività delle corporazioni dei mestieri, dei gremi.

Un potere che vigilando sull'attività delle associazioni fungeva da collante sociale.

Forse in misura minore nei piccoli centri, dove a parte le famiglie benestanti, ci si trovava di fronte solo alla miseria economica e culturale, maggiormente invece nei paesi più grandi e soprattutto nel capoluogo.

Dagli "Atti di compusione" del marchese d'Arcais[4], vale a dire gli elenchi ufficiali nei quali comparivano i nominativi dei capifamiglia tenuti a pagare, si ricava una situazione disastrosa.

Scorrendo gli elenchi delle ville dei "Tre Campidani" per l'anno 1788 ci appare uno stato di povertà disarmante.

Un esempio: A San Vero Congius, piccolissimo centro sulla riva sinistra del Tirso[5], figura un solo contribuente, il dottore *"in utriusque juris"* Francesco Massidda. Gli altri ventiquattro capifamiglia sono esentati *"in quanto poveri"* e sono tutti analfabeti. Alcuni sono ammalati e inabili al lavoro.

In queste condizioni è difficile ipotizzare una vita di relazioni intensa.

In un simile panorama Oristano, con le sue botteghe, i suoi artigiani, il commercio, e gli uffici amministrativi, ancorché decentrati, può essere vista come una "città", adeguata ai tempi, anche se non paragonabile, rimanendo nella realtà isolana, ai centri maggiori di Cagliari e Sassari.

In assenza di Università e di scuole di livello superiore, il compito di fornire un'istruzione di base o media, era svolto dal Seminario Arcivescovile[6].

---

[4] Nell'estate del 1778 il marchese don Damiano Nurra d'Arcais fa redigere l'elenco dei contribuenti e dei nullatenenti del suo feudo che comprende 24 villaggi: San Vero Congius, Silì, Simaxis, Villaurbana, Ollastra, Palmas Arborea, Seneghe, Tramatza, Bonarcado, Milis, Bauladu, San Vero, Narbolia, Riola, Zeddiani, Solarussa, Baratili, Zerfaliu, Siammaggiore, Nuraxinieddu, Massama, Solanas, Nurachi, Donigala Fenughedu. (cfr. E. FLORES D'ARCAIS, *Momenti* cit., vol. III, Atti di compusione).

[5] San Vero Congius rappresenta solo uno dei tanti casi utili a comprendere lo stato di miseria in cui versavano le popolazioni dell'oristanese (E. FLORES D'ARCAIS, *Momenti* cit., vol. III) Mentre si succedevano frequenti epidemie come il colera, o malattie endemiche come il tracoma (E. FLORES D'ARCAIS, *Momenti* cit., vol. III).

[6] Il Seminario arcivescovile di Oristano venne fondato nel 1712 dall'arcivescovo Francesco Masones Nin. "Tutti i locali per gli alunni comprendevano quattro camere e una sala: cosa modestissima per una diocesi di 78 mila abitanti, distribuiti in 86 parrocchie, con 15 canonici e 25 beneficiari nella sede" (R. BONU, *Serie cronologica degli Arcivescovi d'Oristano*, Sassari 1959, p. 115). I primi chierici furono appena sei.

Per il resto l'organizzazione e il controllo ecclesiastico si facevano sentire sulla vita associativa: nei gremi, come abbiamo detto, e nelle confraternite. Nello stabilire e disciplinare tempi e modi di comportamento, nella supervisione di entrate e uscite dei bilanci, vigilando sulla moralità degli affiliati.

E infine minacciando e comminando sanzioni anche gravi. Comunque mai entrando in modo palese nella vita privata dei singoli.

Se dunque le istituzioni civili appaiono lontane e in larga parte estranee, in un certo senso la vita è scandita dalle regole della chiesa, e non va dimenticato che l'archidiocesi d'Arborea ha continuato a esistere anche dopo la caduta del Giudicato e ne è rimasta la diretta erede. Sono regole che forse non tengono conto del mutare dei tempi, estranee alle idee nuove come quelle prodotte dall'Illuminismo, comunque funzionali alle esigenze di una società chiusa in se stessa.

Una società tutto sommato organizzata in modo preciso, che doveva coinvolgere perlomeno il settanta per cento della popolazione oristanese dell'epoca (il resto era rappresentato in minima parte dai nobili e dai possidenti, e in misura più vasta, dai poveri assoluti).

La rete delle corporazioni, in una città di circa quattromila abitanti, era rappresentata da sette organizzazioni gremiali[7], ognuna con sede in una propria chiesa o cappella: i Figoli, i Sarti, i Falegnami, i Muratori, i Fabbri, i Contadini e i Calzolai. E ogni gremio era suddiviso in varie specializzazioni, tali coprire tutti i settori di quanto il mercato locale richiedeva. A ben guardare non troviamo rappresentati solo i pastori, i pescatori e i commercianti.

Mentre per le persone di condizione più umile c'era comunque la possibilità di far parte di una confraternita religiosa.

Le confraternite, appunto: anche queste in linea di massima erano sette, pure se talvolta, stando a varie testimonianze documentali, diventano otto o si riducono a cinque.

Un numero comunque eccezionale: il più consistente in Sardegna in

---

[7] Cfr. G. Luperi, *San Mauro intra muros*, Cagliari 1995, p. 36. F. Loddo Canepa, *Statuti inediti di alcuni gremi sardi*, in «Archivio Storico Sardo», vol. XXVII, p. 187-188. Sul numero e specializzazione dei gremi esistono dati diversi, come in V. Angius, *Dizionario* cit., pp. 538-539, dove si mettono insieme diverse branche degli stessi mestieri: «contadini, sartori, falegnami, carreggiatori, scarpai, sellari, muratori, ferrari, vasai, bottai, fabbri di carri e armaruoli».

rapporto alla popolazione e il terzo in assoluto dopo Cagliari e Sassari[8].

Le confraternite oristanesi erano fondamentalmente quelle del Rosario, del Nome di Gesù, dello Spirito Santo, della Maddalena, della Purissima Concezione, delle Anime del Purgatorio e della Pietà (anch'esse come i gremi, dotate di chiesa o cappella).

Se il ruolo dei gremi era quello di tutelare il lavoro degli artigiani e in secondo luogo di partecipare come rappresentanza in qualche cerimonia religiosa, quello delle confraternite era in parte paraliturgico e in parte di mutuo soccorso "ante litteram". Un ruolo specializzato e basilare, in assenza di organizzazioni laiche che si occupassero di assistenza agli ammalati, di conforto ai condannati a morte, o della sepoltura ai carcerati e ai *"desimparados"*, i *"disimparati"* e cioè i più miserabili senza risorse e senza parenti, che nella maggior parte venivano trovati morti per strada e registrati nei documenti come *"uno che annegò nel fiume"*, *"uno di Paulilatino"* o, più semplicemente, *"uno"* e basta[9].

Un compito duro e ingrato, compensato però dalla possibilità di partecipare a celebrazioni anche importanti come le processioni solenni per le festività maggiori o ai funerali di personaggi d'alto rango o semplicemente ricchi, con cerimoniali più o meno di lusso.

Alla fine, comunque, c'erano feste e inviti allargati a famigliari e conoscenti con tanto di fuochi d'artificio in occasione delle feste principali.

Tutto ciò richiedeva del denaro che gremi e confraternite raccoglievano mediante lasciti e legati per messe, o questue in date stabilite, o anche, come nel caso dei Calzolai, con un carico annuale di sale al quale avevano diritto e per il quale, presso la loro chiesa di San Mauro esisteva un apposito locale, un deposito chiamato *"casa de la sal"*.

Su questa attività vegliava la Chiesa in persona dell'Arcivescovo, oppure tramite un suo delegato. Attenta che gli statuti venissero rispettati e che i responsabili non approfittassero della cassa.

Questo, per linee molto sommarie, il quadro storico in cui esercitarono il loro potere pastorale i tre arcivescovi arborensi dei quali ci occupiamo.

---

[8] R. Zucca, *Le Confraternite nella città medievale di Oristano - Anno giubilare 2000*, p. 5.

[9] Episodi registrati in varie occasioni nei libri dei conti della Confraternita della pietà nel 1700 e 1800. Raccolta privata Luperi.

Si tratta di: *Luigi Emanuele del Carretto di Camerana*[10], titolare della Cattedra Arborense dal 1746 al 1772, *Giuseppe Luigi Cusano di Sagliano*[11], dal 1784 al 1796, e *Francesco Maria Sisternes de Oblites*[12], arcivescovo di Oristano dal 1798 al 1812.

Ecco i principali argomenti sui quali intervennero nelle Visite Pastorali[13] prese in considerazione e rivolte alla Confraternita della Pietà e al Gremio dei Calzolai che dividevano i locali nella chiesa di San Mauro, nella via S. Antonio.

Ci aiuta meglio a capire il clima in cui avvenivano queste visite o ispezioni, un intervento abbastanza posteriore, ma eloquente. Quello del canonico Antonio Uda[14], parroco della Cattedrale e Vicario Capitolare nel 1840 in supplenza dell'arcivescovo Giovanni Maria Bua, morto qualche mese prima.

Preannunciando una "visita" dice:

...Le pie Confraternite introdotte nella chiesa cattolica per il maggior lustro e decoro della religione cristiana per promuovere la pietà e la devozione dei fedeli coll'adempimento dei loro statuti, coll'esercizio delle opere di misericordia e fraterna dilezione, sono come tutte le cose sante soggette a degli abusi e rilassatezze che sogliono con frequenza introdursi sì nello spirituale, che nella temporale amministrazione. Noi abbiamo avuto il dispiacere di conoscerne molti di tali disordini...

Ed ancora:

...Per porre riparo ai gravi mali che scandalizzano i fedeli e avviliscono la dignità delle Sante Corporazioni, mezzo non troviamo nelle attuali e spinose circostanze che quello della nostra visita (...) e valendoci del diritto che ci accordano i santi canoni (...) prescriviamo quanto segue: 1°) Apriremo la visita per la chiesa e confraternita dello Spirito Santo. 2°) Si sospenderanno fino a nuovo ordine la nominadei nuovi ufficiali, sì uomini che donne nelle Confraternite dello Spirito Santo, della Maddalena e della Pietà. 3°) I rispettivi priori e clavari terranno pronti libri, carte e lo stato degli stabili e dei censi , gli statuti e i documenti della loro erezione, e le autentiche delle reliquie, se ne hanno. 4°) Ci faranno conoscere se nelle loro chiese vi siano fondate Cappellanie, legati di messe ed altre festività.

Parole che riflettono una situazione di evidente disordine.

---

[10] Cfr. R. Bonu, *Serie cronologica* cit., pp. 120-122.

[11] Cfr. R. Bonu, *Serie cronologica* cit., pp. 125-126.

[12] Cfr. R. Bonu, *Serie cronologica* cit., p. 126.

[13] Le tre "Visite" sono comprese nella "Raccolta Luperi" registrata presso la Soprintendenza Archivistica della Sardegna.

[14] Dai libri di conti della Confraternita della Pietà, 1840.

Vent'anni prima, nel 1820, il vicario capitolare Floris[15], al tempo in cui era arcivescovo Giovanni Maria Azzei, aveva dato incarico al *"domero"* della Cattedrale, canonico Antonio Obino, di controllare l'attività dei Confratelli della Pietà che «...da pochi anni a questa parte hanno preso molto rilassamento...».

Un rilassamento riguardante anche il Gremio dei Calzolai, i cui amministratori venivano addirittura accusati di essere "delinquenti" e di sperperare gli introiti dell'associazione in "cumbites e exales" (inviti e sciali).

La prima lettera di cui trattiamo, scritta come le altre in spagnolo castigliano (tutte in gran parte inedite), è quella dell'arcivescovo Luigi Emanuele de Carretto di Camerana, nato a Mondovì nel 1710 e morto a Oristano nel 1772 (è sepolto nel duomo, nella cappella di San Michele Arcangelo).

Emanuele de Carretto visita la chiesa di San Mauro Abate l'undici marzo del 1767, e fa riferimento a un suo precedente atto del 1750.

Sua preoccupazione maggiore è quella di riordinare i conti dei priori della Confraternita della Pietà nell'arco di ben 17 anni. Si tratta di un controllo meticoloso dei libri anno per anno (non è facile la lettura della grafia con la quale è redatto il documento autografo di undici pagine).

Particolarmente interessante, nella parte finale, l'invito ai confratelli ad osservare fedelmente le disposizioni dello statuto approvato dal predecessore Pietro de Alagon il 28 febbraio del 1680, che conferma la data di fondazione della Confraternita della Pietà, che poi troveremo confermata nella Visita Pastorale dell'arcivescovo Sisternes.

Ecco come de Carretto trova la chiesa: "...Avendo visitato la chiesa di San Mauro, dove è eretta la Confraternita, disponiamo che si accomodi il tegolato, come pure quello della sacrestia per le infiltrazioni d'acqua ("las goteras" testualmente) che attualmente si notano. Si facciano serrature nuove alle finestre e che nell'altare maggiore si incassi l'arca[16]. E si metta una chiave d'argento nel sacrario che si trova nell'altare della Vergine".

E forse in relazione a interventi di riattamento dell'edificio: "(...) si sospenda l'altare di san Cornelio".

Seguono una serie di disposizioni relative ai paramenti sacri da ram-

---

[15] *Ibidem*.

[16] L' "arca a tre chiavi" era la cassaforte dei gremi e delle confraternite. Le chiavi erano in possesso di Maggiorale o Priore, Clavario e Procuratore o Proboviro. (G. LUPERI, *San Mauro* cit., p. 38).

mendare o da acquistare nuovi: tutti da riporre in cassetti prestabiliti della paratora in sacrestia.

L'arcivescovo si mostra attentissimo nel controllare i conti, e da disposizioni per il restauro della chiesa, ma dal documento in questo caso non emergono comportamenti scorretti da parte dei confratelli.

Di diverso tenore invece è la lettera di visita di Luigi Cusano di Sagliano, nato a Vercelli (non si conosce la data), morì nella sua città natale il 20 febbraio 1796, qualche mese prima che Oristano fosse teatro del fallito tentativo "rivoluzionario" di Giommaria Angioy.

Lo scrivano che redige il documento di cinque pagine ha un'ottima grafia, e la lettera è firmata per mandato dal "convisitatore" canonico Pietro Cerchi.

Monsignor Cusano il 9 luglio 1786 controlla le carte dei maggiorali del Gremio dei Calzolai, e ciò, va sottolineato, avviene su richiesta dello stesso gremio.

C'è infatti da mettere in chiaro uno spinoso problema: stabilire l'origine di alcuni legati pii. Uno in particolare, quello a favore della cappella di San Mauro[17] sottoscritto nel 1695. Si trattava di celebrare una messa recitata ogni lunedì del mese, per volere di un certo Gavino Sinis a favore della sua anima, di quella della moglie e dei discendenti per una pensione annua di 14 lire attraverso l'ipoteca di una casa.

Era però successo che col passare degli anni i responsabili del gremio avevano perso o dimenticato la relativa documentazione, per cui il gremio si accollò l'onere omettendo poi di adempiere il proprio dovere. "…Una fondazione - si scandalizza l'arcivescovo- ammessa per ottantanove anni."!

Di conseguenza si minacciano pesanti conseguenze per i maggiorali: "(…) Non dovendo il nostro pastorale zelo passare in silenzio tanta riconosciuta negligenza o pretestata ignoranza fondata contro ogni diritto".

Il legato di Gavino Sinis occupa più pagine del documento ed è, una testimonianza interessante, anche perché menziona il nome di un notaio, Angelo Mura, lo stesso che nel 1692 firmò lo Statuto con i nuovi capitoli "de los Alfareros", i Figoli, uno dei gremi più potenti di Oristano.

Ed è importante anche per il riordino di tutte le carte dei Calzolai che comunque già nel 1767 avevano provveduto a stilare un elenco somma-

[17] Il lascito è importante perché conferma l'intitolazione della chiesa a San Mauro nel Diciassettesimo secolo.

rio dei lasciti a favore della loro cappella. Dal quale elenco risulta che il primo lascito risale al 1625, ed è di poco posteriore allo statuto, databile al 1618[18].

Tornando a monsignor Cusano, la sua preoccupazione pare essere di mettere in chiaro: "(...) la distinzione e individuazione negli incassi e spese, spiegando da cosa derivano i capi della riscossione, per cosa li si spende, e infine spiegando maggiormente nelle messe a intenzione di chi; quante messe e il quanto di elemosina. E ugualmente per le festività. E non formarle con labirinti e rigiri".

Emerge insomma una gestione confusa, con messe che si accavallano e che in qualche caso il gremio sovrappone per comodità e interesse alla festa dei suoi patroni, i santi Crispino e Crispiniano, dimenticando invece san Pietro Martire. Una situazione che porta l'arcivescovo a tuonare: "(...) sebbene questa Compagnia non sia soggetta alla nostra giurisdizione in quanto al "temporale", lo è e sarà nello "spirituale", e a noi incombe la sua vigilanza e visitare la chiesa e i conti per dare le nostre disposizioni. E riscontrando l'inosservanza di quelle, fargli sperimentare il rigore del nostro Pastorale governo".

Il che significa: «(...) incorrere nella pena di scomunica maggiore "latae sententiae"», imposta per legge sinodale, titolo ventesimo, capitolo terzo "De testamentis et legatis piis". Il riferimento è al sinodo celebrato dall'arcivescovo Emanuele de Carretto nel 1756.

Queste, per linee sommarie, le disposizioni impartite dall'arcivescovo Cusano, che per meglio essere capite e inserite nella realtà oristanese dell'ultimo scorcio del 1700, andrebbero lette in parallelo con i libri del gremio dei Calzolai (Sapateros, Silleros, Adobadores, e Assahonadores)[19].

---

[18] Secondo Raffaele Di Tucci (Le corporazioni artigiane della Sardegna Ass, Ca 1926) il Gremio dei Calzolai di Oristano risalirebbe al 1629. Il legato del 1625 conferma invece l'esistenza della corporazione quattro anni prima, il che è confermato anche dall'esistenza di uno statuto del gremio risalente al 1618, inedito e custodito in una raccolta privata a Seneghe.

[19] Nel libro "San Mauro" avevo ipotizzato che il termine "Assases" che compare nel frontespizio del "cabreo" dei Calzolai fosse "assahonadores" (conciatori). La conferma mi è stata data dalla dottoressa Maria Grazia Mele che da Barcellona mi comunicava: "...dal catalano "assaonadors", che nei documenti del XVII secolo si trova con le varianti "assasonadors" e "assahonadors". Il passaggio dovrebbe quindi essere "assaonadors"> "assahonadors"> "assasonadors"> "assasonadores" dunque, che corrispondono al casigliano "curtidores". Informazioni acquisite dalla dottoressa Mele (che ringrazio) dal dott. Alfonso Zarzoso di Barcellona.

Più circostanziata e ricca di dettagli si presenta la terza visita presa in considerazione, quella di Francesco Maria Sisternes de Oblites, patrizio oristanese, di cui non abbiamo la data di nascita. Visse generalmente a Cagliari dove morì nel 1812.

Sisternes visita la Confraternita della Pietà il 18 giugno del 1808, ma già altre volte in passato come vicario arcivescovile aveva controllato le carte e l'attività dell'associazione.

Il documento consta di otto pagine, è vergato dalla stessa mano di quello di Luigi Cusano e riporta la firma autografa del prelato. Un documento che, a parte le disposizioni "tecniche", fornisce un importante spaccato della vita associativa all'interno della chiesa di San Mauro, e di riflesso di una parte della società oristanese dell'epoca.

Vediamone i passi principali :

(...) Troviamo questa Confraternita mal regolata per quanto riguarda l'amministrazione della rendita, e ciò dipende principalmente dal fatto che non si osserva lo Statuto Sinodale, e dal non avere un Delegato Ecclesiastico per governarla. Oltre al fatto che l'incasso è diviso fra tre distinti amministratori, e cioè il Clavario, il Priore e il Procuratore senza alcuna necessità, anzi con pregiudizio della Cappella, dal momento che le partite che si pagano vanno di mano in mano, e chi le riceve può tralasciare di mettersele in carico (...).

Poche righe più avanti c'è il passo relativo alla fondazione della confraternita, quando si parla dei

(...) tre anniversari ai quali si obbligò la Confraternita "in limine fundationis" secondo quanto appare dal Decreto di erezione (...) fatta dal Nostro Predecessore Monsignor de Alagon il 28 febbraio 1680.

Troviamo poi una serie di disposizioni che ci permettono di immaginare l'interno della chiesa:

(...) la quale chiesa vediamo con molta Nostra soddisfazione in stato molto decente, ordiniamo: 1°) Che si accomodi il busto di San Crispino che porta sul viso una fenditura, e che l'altare di San Mauro sia provvisto di un Crocifisso nuovo che sia più alto dei Candelieri. 2°) Interdiciamo il Confessionario che il Nostro Delegato farà immediatamente togliere dalla Chiesa unitamente ai Voti che si vedono collocati in una delle pareti dell'Altare Maggiore, oltre a proibire che si mettano ancora in futuro perché non si possono esporre miracoli senza la Nostra approvazione[20]. 3°) Interdiciamo la Pisside e l'Ostensorio, che il Nostro Delegato rimetterà in Nostro possesso stando a Cagliari per utilizzare l'argento

[20] Evidentemente in mancanza di sorveglianza stavano prendendo piede atteggiamenti che potevano sfociare nella superstizione (N d A).

in un nuovo Calice per uso della Cappella, tanto più che negli Oratori delle Confraternite non si deve esporre il Santissimo, né conservarsi nel sacrario[21].

Proseguendo la Visita Sisternes ci fa conoscere un episodio abbastanza singolare, quello delle "confessioni a gettone".

Ecco il passo relativo:

(...) Avendo rilevato dal libri dei conti che nei giorni in cui i Confratelli si confessano pagano per ogni volta un tanto al Confessore, proibiamo che ciò avvenga in futuro perché è una cosa indegna del Santo Ministero dell'amministrazione del Sacramento della Penitenza, i Ministri della quale devono aborrire ogni ombra di interesse e di avarizia. Mentre non possiamo sospettare che i Confessori non si prestino gratuitamente ad ascoltare le confessioni, facciamo presente ai Confratelli l'obbligo che ha il vero Cristiano di provvedersi di un Confessore fisso e stabile, che conosca con la frequenza le infermità spirituali del penitente e possa applicargli i rimedi opportuni per la riforma dei comportamenti ed emendamento della vita.

Proseguendo nella lettura del documento nel paragrafo "6" troviamo un dato importante a conferma dell'intitolazione della chiesa della Confraternita della Pietà e del Gremio dei Calzolai a San Mauro abate[22].

Dice infatti l'arcivescovo:

Il Nostro Delegato conserverà immediatamente la reliquia di San Mauro, con la sua autentica che abbiamo approvato, dentro il Sacrario che sta nell'Altare del medesimo Santo, la cui chiave d'argento conserverà lo stesso Delegato, che estrarrà o farà estrarre da un altro Sacerdote la detta reliquia solo nel giorno della festa del Santo per esporla alla pubblica venerazione con la dovuta decenza.

Come si vede vengono toccati diversi punti dell'attività dell'associazione. Tutto deve ovviamente uniformarsi alla volontà e alla disciplina della Chiesa. Il che porterebbe a ritenere che i confratelli fossero tenuti ad un modo di vita estremamente rigido nell'osservanza di tutti i precetti religiosi.

Nel settimo paragrafo leggiamo invece di una inattesa elasticità nei comportamenti che ogni adepto era tenuto ad avere:

Nel futuro non si ammetteranno nuovi Confratelli se non sono di buona condotta, per effetto di questa disposizione il postulante prima di essere ammesso presenterà al Delegato

---

[21] Sta di fatto che a partire da questo momento, per tutti gli anni successivi, l'elenco degli arredi e degli ornamenti trasmessi da un priore a quello seguente non comprenderà più quelli di maggiore valore.

[22] L'intitolazione di San Mauro della chiesa della Confraternita della Pietà confusa con quella di S. Antonio era rimasta sconosciuta fino alla pubblicazione dei documenti della confraternita e del gremio dei calzolai (G. Luperi, *San Mauro* cit.).

l'attestato "de vita et moribus", e con ciò di avere compiuto nella Quaresima precedente il precetto Pasquale.

Niente di particolarmente gravoso.

Infine, degli undici paragrafi complessivi, riportiamo interamente l'ottavo perché mette in chiaro i doveri della confraternita e il modo migliore per esercitarli:

Non avendo regole per iscritto la Confraternita[23], mentre Ci riserviamo di provvedere su questo argomento, facciamo carico ai Confratelli della loro detestabile negligenza e renitenza nel concorrere ai seppellimenti dei Defunti e in particolare dei poveri "disimparati" secondo l'istituto, che è pio e caritatevole, e pertanto deve animare i Confratelli ad essere solleciti, tenendo presente che il Santo Tobias si meritò dall'Altissimo le grazie le più importanti per l'opera di Misericordia che prestava ai defunti, ai quali dava sepoltura con tanta sollecitudine che abbandonava persino il pranzo per esercitare questo atto di carità. Per lo stesso motivo ordiniamo che essendo il numero dei Confratelli superiore a quaranta, si alternino i Confratelli mensilmente, e ogni mese si stabilisca il numero sufficiente per i seppellimenti, ben inteso che quelli che mancheranno senza causa legittima approvata dal Nostro Delegato e impiegati vengano multati per ogni assenza con la penale di due reali che destiniamo alla Cappella, e mancando di partecipare per tre volte consecutive senza giustificazione, vengano espulsi dalla Confraternita, però mediante ordine Nostro. E con la stessa penale ordiniamo che detti Confratelli, partecipando ai seppellimenti passino all'Oratorio, dal quale devono uscire tutti uniti in processione, essendo indecente che si incontrino nelle strade per unirsi con gli altri. Ordiniamo inoltre che ogni Confratello abbia un abito personale, sotto pena di venire espulso per Nostro ordine dalla Confraternita, se quelli che non lo possiedano non si facciano l'abito entro un mese.

Si delinea dunque un quadro di vita oristanese dall'angolo visuale di una confraternita forse nel suo momento di massimo splendore.

Per concludere, due considerazioni.

Se gremi e confraternite possedevano una loro identità e i loro componenti la consapevolezza di esistere nel sentirsi parte di "qualcosa", lo dovevano allo spirito di appartenenza cementato dalla "scrittura".

Non abbiamo molti altri esempi di di parola scritta relativa a quel periodo, mentre questi semplici libri di conti, verbali di adunanza e altri documenti, permettevano di partecipare alla vita pubblica, lasciando traccia dell'attività svolta.

Questi resoconti, a prima vista aridi e ripetitivi, o le stesse Visite Pastorali apparentemente di limitatissima portata, sono lo specchio di una

---

[23] Potrebbe significare che le confraternite si reggevano su regole consuetudinarie non scritte. Un'ipotesi per ora non suffragata da altre prove (N d A).

società con pochi rapporti con l'esterno, dove tuttavia artigiani di varia estrazione, fino a quelli di più umile stato si riunivano, discutevano, votavano nelle assemblee e prendevano decisioni. Erano pochi quelli che sapevano scrivere e firmare col loro nome, ma era sufficiente anche uno stentato segno di croce sul foglio.

Nessun problema per la comprensione: se la lingua fino agli Anni '20 del 1800 rimane ancora lo spagnolo, gli arcivescovi ordinano che i documenti siano letti dal segretario "a voce alta e intelleggibile in idioma sardo". E così sempre avviene.

Non è molto, ma almeno una possibilità di "partecipazione" negata invece a chi viveva fuori da questo microuniverso di gremi e confraternite.

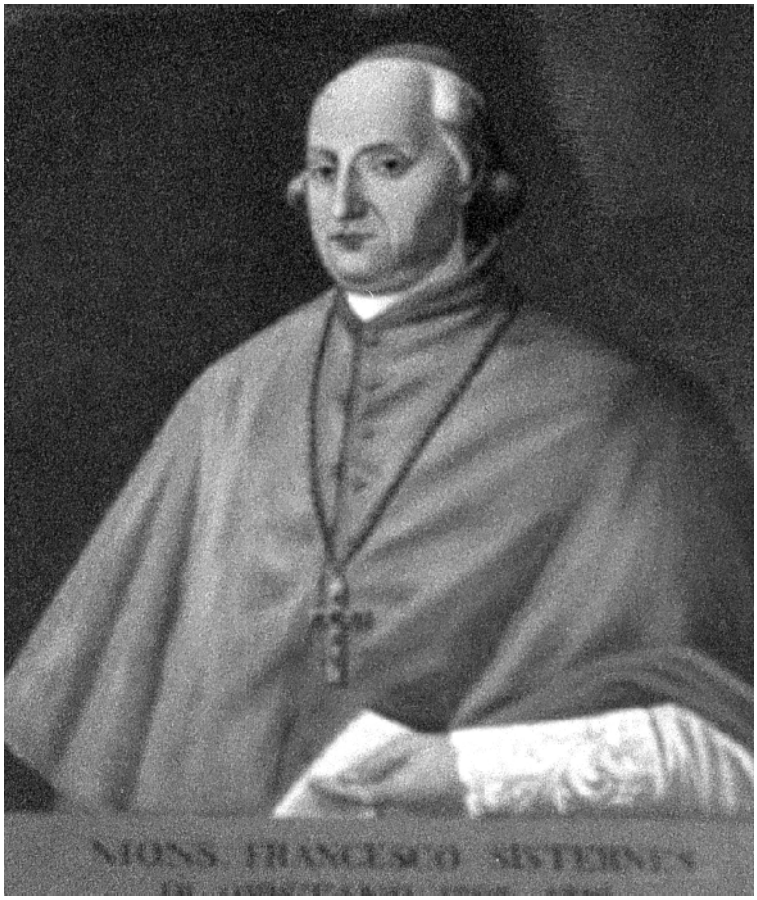


Fig. 1 - Mons. Sisternes.

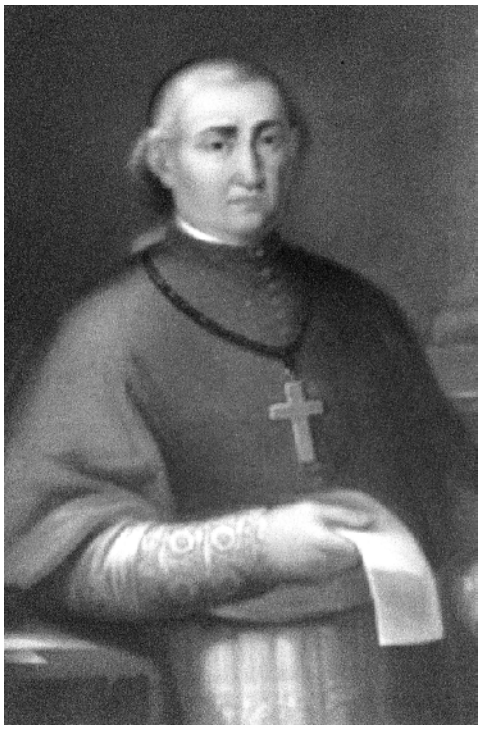


Fig. 2 - Mons. Cusano.



Fig. 3 - Mons. De Carretto.

GIAMPAOLO MELE

Lettera inedita (31 luglio 1389) di Giovanni I, il Musico e Cacciatore, a Eleonora d'Arborea sullo Scisma d'Occidente, e due bolle di papa Clemente VII sul *Regnum Sardiniæ et Corsicæ*

Premessa

Nel corso del suo breve e travagliato regno, Giovanni I d'Aragona (1387-1396)[1], ricordato come il re Musico e Cacciatore, fu sistematicamente ossessionato da almeno quattro pensieri:

1. Inserire la Corona d'Aragona nell'orbita del papato di Avignone, e raccordarla sempre più strettamente con gli orizzonti culturali del mondo francese, con cui il sovrano si era strettamente legato, anche grazie a ben tre matrimoni, rispettivamente con Giovanna di Valois (non consumato per la morte sopraggiunta della principessa), Marta d'Armagnac e Violante de Bar[2].

---

[1] Cfr. J.M. ROCA, *Johan I d'Aragó*, (Trebal premiat en el sisè concurs Rafel Patxot y Ferrer corresponent al any 1926), Institució Patxot, Barcelona 1929, «Memorias de la Real Academia de Buenas Letras», XI; R. TASIS, *Johan I d'Aragò*, Barcelona 1929. Fondamentale per la cultura catalano-aragonese del Trecento, e sulla corte di Giovanni I, la ricca raccolta di A. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents per l'Historia de la Cultura Catalana Mig-Eval*, Instituts d'Estudis Catalans, Barcelona 1908-1921, (2 voll.), non utilizzata dal Roca.

[2] Cfr. *Generación de Juan I de Aragón*, Apéndice documentado a *Los Condes de Barcelona vindicados* di P. BOFARULL, in «Memoria de la Real Academia de Buenas Letras de

2. Organizzare una cavalleresca impresa per "recuperare" il *Regnum Sardiniæ* in buona parte in pugno, in quegli anni, del Giudicato d'Arborea, prima con Mariano IV, e poi coi suoi figli Ugone III, ed Eleonora d'Arborea[3].
3. Affermare la sua corte reale come la più sfarzosa per cantori e strumentisti - sia come cappellani nella monodia liturgica, ma in particolare per esecuzioni di musiche e di tecniche polifoniche "alla moda" - nonché imporre, sempre il suo casato in ambito europeo, all'avanguardia per l'arte della caccia, per collezioni di codici, e più in generale, per la "cortesia" durante l'Autunno del Medio Evo[4].
4. Cercare le finanze per realizzare questi ambiziosi programmi (autentico *punctum dolens* del suo regno, attanagliato da costanti problemi finanziari).

Scopo del presente articolo - scaturito da ricerche, tuttora "in fieri", tese alla ricostruzione dell'ambiente musicale liturgico e profano della corte catalano-aragonese alla fine del secolo XIV attraverso la documentazione d'archivio, ed estendendo le investigazioni anche all'ambito della tradizione liturgico-musicale manoscritta, - è l'edizione di una lettera inedita in latino, scritta dal monarca a Eleonora, giudicessa d'Arborea, a suo figlio Mariano V, nonché in lingua catalana a suo marito Brancaleone Doria, risalente al 31 luglio 1389, missiva riguardante la posizione filo-avignonese di Giovanni

---

Barcelona», tomo VI, pp. 291-336; J. SANABRE, *Les noces del Primogenit Joan d'Aragó amb la duquessa de Bar i el Cisme d'Occident*, in «Oc. Setmanari de Literatura, Arts, Ciencias, Esports», VI, Tolosa, 1929, n. 118; J.M. MADURELL i MARIMON, *Les noces de l'infant Joan amb Martha d'Armagnac,* in «Estudis Universitaris Catalans», XIX (1934) estratto 120-122 (sugli eventi che vanno dal 1378 al 1380) e *Bodas Reales entre Francia y la Corona de Aragón. Política matrimonial de los príncipes de Aragón y Cataluña, con respecto a Francia, en el siglo XIV*, por RAFAEL OLIVAR BERTRAND, Barcelona 1947.

[3] Cfr. G. MELE, *Giovanni I d'Aragona il Musico, tra cultura "cortese", Scisma d'Occidente e la progettata spedizione contro gli Arborea*, in *Giudicato d'Arborea e Marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*, Atti del 1° Convegno Internazionale di Studi, Oristano, 5-8 dicembre 1997, a cura di GIAMPAOLO MELE, Oristano 2000 (2 voll.), II, pp. 699-760, a cui rimandiamo anche per ulteriori informazioni bibliografiche sulla copiosa letteratura scientifica riguardante Giovanni I.

[4] Cfr. G. MELE, *I cantori della cappella di Giovanni I il Cacciatore, re d'Aragona (anni 1379-1396)*, in «Anuario Musical», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 41 (1986), pp. 63-104.

I a favore del papa Clemente VII; si tratta di un documento assai significativo per comprendere i complessi rapporti politico-ecclesiastici tra il re e la Giudicessa di Oristano. Vi si rispecchia anche la cultura e la retorica religiosa che animava quegli eventi, nella prosa della cancelleria reale.

Verranno inoltre segnalati altri documenti inediti riguardanti il Giudicato d'Arborea e lo Scisma d'Occidente, sempre all'epoca di Eleonora d'Arborea. In particolare, verranno trascritte integralmente due importanti bolle pontificie dello stesso papa Clemente VII a favore del re aragonese «pro recuperatione Regnum Sardinie et Corsice», sinora note esclusivamente sotto forma di regesto[5], e ignorate dalla storiografia sarda.

Si tratta del rinnovo della stessa investitura del *Regnum Sardiniæ*, risalente al 1297, epoca di papa Bonifacio VIII, insieme al condono del censo dei 2000 marchi d'argento, legati all'infeudazione, quindi un documento di rilievo, a cui si accompagna un'altra bolla per la remissione dei

---

[5] Archivo de la Corona de Aragón [= ACA], *Bulas*, *Legajo LXI*, N° 4; *Regesta de Letras Pontificias del Archivo de la Corona de Aragón, Sección Cancilleria Real (Pergaminos)*, por el Dr. Francisco J. Miquel Rosell, Madrid 1948, p. 369 e s., n° 749. Il Miquel, nella sua fondamentale raccolta di regesti di bolle, non utilizza una fonte inclusa attualmente nello stesso *legajo* 61; si tratta di un fascicolo (quaternione) membranaceo, non cartulato, di mm. 175 x 240, composto di 8 carte (la seconda e l'ultima bianche), intitolato *De gratiis apostolicis concessis / Regibus Aragonum*, dove è riportata, in gotica documentaria cancelleresca, con palese intento calligrafico, la lettera dell'11 maggio 1387; trascrizione della cancelleria aragonese con tutta probabilità coeva alla bolla, a cui segue, di mano più recente in corsiva: *Rex Johannes Primus*. A matita in basso a destra è posta la segnatura moderna: *Leg. 61 - 1 aumentada* (probabilmente il fascicolo è stato aggiunto alla *carpeta* delle bolle, dopo la stampa dei *Regesta de Letras Pontificias* cit., che risale al 1948, e per questo forse il Miquel lo ignorava). Nella c. 1^{r}: *Reconditum in Archivo / Regio Barcinonae* [il dittongo *ae* postula una mano di epoca recenziore, forse cinquecentesca]. La stessa mano scrive: *Bulas del antipapa Clemente VII fecha en Avinyon a V Idus de Mayo año 9° de su Pontificado che corresponde al de 1387*. Nei ff. 2^{r}-3^{v}: è trascritta *La Remissio facta Regi Aragonum de fructibus / redditibus et proventibus Ecclesie quos in suos usus converterat* [Avignone, 15 maggio 1387]. La bolla succitata, denominata nel quadernetto *Donatio et remissio census debiti summo pontifici pro Regno Sardinie et Corsice quod pro ipso summo pontifice in feudum tenetur factus domino Regi Aragonum*, è trascritta nelle carte 3^{v}-5^{r} [Avignone, 15 maggio 1387]. Nei ff. 5^{v}-6^{v} è a sua volta trascritta la *Confirmatio omnium prioratum, canonicatum, dignitatum / quos et quas Rex Aragonum absque contulerat* [Avignone, 15 maggio 1387]. Inoltre, cfr. nei ff. 7^{r}-7^{v}, un altro interessante documento legato allo Scisma: *Per hanc bullam confirmantur collationes auctoritate ordinaria / facte personis extranee nationis* [Avignone, 15 maggio 1387]. La trascrizione di queste bolle non appare, a seguito di un nostro scandaglio, nei tre registri di *Cancilleria* di Giovanni I concernenti i rapporti con la curia papale, ossia i numeri 2018 (*Papale*); 2019 (*Cameræ Apostolicæ*); 2020 (*Decimarum Papalium*).

proventi delle decime; entrambe le bolle erano motivate dalla sanguinosa e dispendiosissima guerra contro il Giudicato d'Arborea - allora guidato dalla Giudicessa Eleonora - e che si trascinava da oltre tre decenni, dai tempi di Pietro IV il Cerimonioso e di Mariano IV.

1. - «Pro recuperatione Regnum Sardinie et Corsice»

È ben noto che nelle complesse vicende legate alla contrapposizione tra il papato di Roma e quello di Avignone, il re Pietro IV il Cerimonioso scelse la via strategica di una *indifferentia*, che ha fatto discutere a lungo gli storici[6]. Dal canto suo, il Primogenito Giovanni fu sempre dichiaratamente a favore del pontefice avignonese in costante contrasto con suo padre.

Non fu quindi a caso il fatto che il papa Clemente VII, lo stesso anno in cui Giovanni I assurse al trono, condonò al sovrano il censo annuale di due mila marchi d'argento per la possessione atavica del Regno di Sardegna e Corsica, che non era stato corrisposto da anni. La bolla risale all'11 maggio 1387 e, come abbiamo detto, era sinora nota solo attraverso regesto[7]. Va ricordato a questo proposito che il *Regnum Sardiniæ et Corsicæ* era stato infeudato dal papa Bonifacio VIII al re d'Aragona Giacomo II esattamente 90 anni prima, il 4 aprile 1297; la bolla di infeudazione contemplava, tra l'altro, un giuramento di vassallaggio da parte del sovrano aragonese, e un censo annuale di appunto duemila marchi d'argento, da corrispondere nella festività dei santi Pietro e Paolo; in caso di insolvenza entro quattro mesi era prevista la scomunica, dopo i quattro mesi successivi al secondo anno

---

[6] Sulla *indifferentia* di Pietro IV, che ovviamente incise anche nel *Regnum Sardiniæ*, cfr. L. Gayet, *Le Grand Schisme d'Occident d'après les documents contemporains déposés aux archives secrètes du Vatican. Les Origines*, I, Firenze-Berlin 1889; t. II, Paris-Firenze-Berlin 1889; Id., *La situation de l'Église au mois d'octobre 1378*, in «Mélanges Julien Havet», *Recueil de travaux d'érudition dédiés à la memoire de Julien Havet (1853-1893)*», Paris 1895, pp. 451-464; J. Vincke, *Die Berufung an den Römischen Stuhl während der "Indifferenz" König Peters IV. Von Aragon*, in «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens», VIII (1940), pp. 263-279; A. Ivars, *La "indiferencia" de Pedro IV de Aragón en el Gran Cisma de Occidente (1378-1382),* in «Archivo Ibero-Americano», XXIX (1928), pp. 21-97; 161-186; R. Tasis i Marca, *La indifèrencia de Pere III en el Gran Cisma d'Occident*, in «VII Congrés d'Història de la Corona d'Aragó», Barcelona 1962, Crónica, ponencias y comunicaciones, III. Comunicaciones a las ponencias VIII a X», Barcelona 1964, pp. 107-111; R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila,* Roma, 1999, p. 311.

[7] Cfr. *supra*, nota 5.

l'interdetto, e infine il ritorno del feudo al Papato, nel caso di inadempienza oltre i quattro mesi successivi alla terza scadenza annuale[8].

Nella bolla dell'11 maggio 1387 il papa ricorda infatti a Giovanni I l'obbligo, quasi secolare, di corrispondere il censo annuo di duemila marchi d'argento (*sub anno censu duarum milium marcharum argenti*), sotto la minaccia di diverse pene, nel giorno della festa dei santi Pietro e Paolo, secondo modalità, condizioni e convenzioni risultanti nelle bolle dello stesso papa Bonifacio VIII riguardanti la infeudazione e concessione del regno di Sardegna al re Giacomo II (*in festo beatorum apostolorum Petri et Pauli, annis singulis sub certis penis, et sentenciis spiritualibus et temporalibus integraliter persolvenda, ac sub modo et forma tenore et conditionibus seu conventionibus aliis prout in litteris felicis recordationi Bonifacii pape viij predecessoris nostri super infeudacione et concessione dicti Regni clare memorie Jacobo Sardinie et Corsice regi*)[9].

Ma in quel frangente, viene concesso al sovrano il condono della somma, assai cospicua, dei suddetti duemila marchi d'argento, riconoscendo che non era stato possibile ottemperare all'obbligo del censo per via delle ingenti spese, passate e presenti, erogate dal re per il recupero del regno di Sardegna dalle mani dei cosiddetti "tiranni" (cioè i Giudici d'Arborea, in quel momento rappresentati da Eleonora) e per la sua difesa (*propter guerras que in dicto regno diucius viguerunt, prout vigent ad presens, et magna expensarum onera que pro recuperando regno predicto a manibus tirannorum et defensione ipsius*)[10].

Tale condono del censo sarebbe durato "vita natural durante" (*pro toto tempore quo vitam duxeris in humanis, solvere minime tenearis*). Si rin-

---

[8] Cfr. ACA, *Bulas*, leg. XXI, n. 14, pubblicata in V. Salavert y Roca, *Cerdeña y la expansión de la Corona de Aragón 1297-1314*, Madrid 1956, vol. II, n. 21, pp. 22 e ss. (documento originale privo di bolla plumbea); Archivio Segreto Vaticano (= ASV) A.A. Arm. I-XVIII, 441 (documento originale, Roma, S. Pietro, 4 aprile 1297, munito di bolla plumbea). Cfr. *La Sardegna in Vaticano. Mostra di manoscritti, documenti, sigilli, monete, medaglie e carte geografiche delle collezioni vaticane*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vestibolo del Salone Sistino, 19 novembre 1991 - 31 gennaio 1992, *Guida all'esposizione*, a cura di Luisa D'Arienzo e Massimo Ceresa, *Deputazione di Storia Patria per La Sardegna*, Archivio Segreto Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma 1991, pp. 42-45, con la riproduzione della bolla plumbea di infeudazione, pendente da filo serico giallo e rosso.

[9] Cfr. ACA, *Bulas*, *Legajo LXI*, N° 4 (*infra*, Appendice, doc. 1).

[10] Cfr. *ibidem.*

nova quindi la investitura del Regno di Sardegna sotto forma di feudo da tenere da parte della Chiesa romana, incaricando a tale fine l'arcivescovo di Saragozza Garçia, ovvero Fernández de Heredia, nunzio papale ed operante ad Avignone[11] (*et a dicta Romana Ecclesia tenendum in feudum ac venerabilem fratrem nostrum Garsiam, Archiepiscopum Cesaraugustansem, ambaxiatorem tuum pro te, et tuo nomine de ipso presencialiter investimus*)[12].

Si obbliga altresì il sovrano a prestare entro il lasso di un mese omaggio, vassallaggio pieno e giuramento di fedeltà, di cui si indica il formulario:

Ego Johannes, Dei et apostolice sedis gratia rex Sardinie et Corsice, plenum vassallagium, fidelitatem, et ligium homagium faciens et iuramentum prestans pro dicto regno Sardinie et Corsice ab hac hora in antea fidelis, et obediens ero beato Petro domino meo, domino Clementi divina providentia papa VII, suisque successoribus canonice intrantibus (...)[13].

Giovanni I era stato quindi ricompensato per la sua fedeltà avignonese con questo rilevante sgravio e la corroborante certezza della confermata investitura papale del *Regnum Sardiniæ et Corsicæ*; non risulta sinora, quando, e se, il sovrano abbia prestato il solenne omaggio richiesto, il quale si pretendeva addirittura di lì a un mese dalla data di emanazione della bolla. Sappiamo invece per certo che suo fratello Martino I (1396-1410) - detto l'Umano, o il Vecchio (per distinguerlo da suo figlio Martino il Giovane, morto in Sardegna nel 1409 dopo la vittoriosa battaglia di Sanluri, che sancì "de facto" la fine del Giudicato d'Arborea[14]) - il giorno di Pasqua, dopo la messa solenne, nel 1397, un anno circa dopo la morte di Giovanni I, prestò solenne omaggio al pontefice Benedetto XIII (1394-1317), il cardinale aragonese Pedro de Luna[15], successore di Clemente VII: «Demum die sancto Pasche post missarum solempnia in capella maiori

---

[11] Cfr. J. Vives, *El rei Joan I i l'arquebisbe Heredia*, in «Analecta Sacra Tarraconensia», vol. XI, 1935 (estratto).

[12] Cfr. ACA, *Bulas*, *Legajo LXI*, N° 4 (*infra*, Appendice, doc. 1).

[13] Cfr. *ibidem*.

[14] Cfr. R. Conde y Delgado De Molina, *La batalla de Sent Luri. Textos y documentos*, Oristano 1997, introduzione di Giampaolo Mele, con un saggio di Luisa D'Arienzo, Istar, Comune di Oristano, "Subsidia", 1.

[15] Su Benedetto XIII, cfr. M. Seidlmayer, *Peter de Luna (Benedikt XIII.) und die Entstehung des Grossen abendländischen Schismas*, in «Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens», IV (1933), pp. 206-247.

palacii omagium pro regnis Sardinie et Corsiçe domino nostro et ecclesie Romane prestitit»[16].

Alla bolla dell'11 maggio 1387, assai rilevante per la storia istituzionale del *Regnum Sardiniæ*, si affiancò nello stesso giorno un'altra concessione pontificia che abbuonava al re Musico, sempre per la questione delle spese militari contro gli Arborea, l'onere delle decime papali[17].

2. - Giovanni I spinge Eleonora d'Arborea ad aderire al papato di Avignone

L'ultimo giorno di luglio del 1389, Giovanni I, poco dopo la effimera pace 1388, scrive ad Eleonora d'Arborea e a suo figlio Mariano, con un preciso intento: imporre al Giudicato l'ubbidienza al papa di Avignone Clemente VII (Roberto di Ginevra, 1378-1394), a cui si contrapponeva il papa di Roma Urbano VI (Bartolomeo da Frignano, 1378-1389). Una versione in catalano della stessa lettera venne inviata anche a Brancaleone Doria, il quale peraltro si trovava ancora prigioniero degli aragonesi da oltre sei anni, per essere liberato solo all'inizio del gennaio 1390[18].

Con un ampolloso preambolo cancelleresco ("arenga") Giovanni I nel-

---

[16] Cfr. M. De Apartil, *Cronica actitatorum temporibus Benedicti Pape XIII*, ed. y trad. J. Angel Sesma Muñoz, M. del Mar Agudo Romeo, Zaragoza 1994, p. 25.

[17] ACA, *Bulas*, *Legajo LXI*, N° 7 (*infra*, Appendice, doc. 2).

[18] Su Eleonora e la liberazione di Brancaleone, cfr. R. Tasis i Marca, *Pere el Cerimoniós i els seus fills*, Barcelona 1957 (2ªed. 1980 [ristampa con indici ricchi di errori rispetto all'edizione originaria]), pp. 184 e s. In particolare, si nota: "El nom del jutge d'Arbòrea, que havia ressonat fatídicament durant una gran part del regnat de Pere III, havia de preocupar Joan gairebé tant com el seu pare. El tractat de pau concertat per aquest amb Elionor, muller de Brancaleó fou ratificat per Joan I, després de negociacions i noves dificultats, el 8 d'abril de 1388. A primers d'any del 1390, Brancaleó fou alliberat de la seva llarga captivitat i s'ajunta amb la seva bellicosa muller. Tots dos recomençaren la lluita contra la dominació catalana, i l'any 1391 la situació era tan favorable que recordava els temps pitjors per a Pere III de l'actuació de Marià o d'Hug d'Arborea". (A p. 229, riferendosi ad Eleonora d'Arborea, l'autore la considera una conferma della tradizione orgogliosa e combattiva della dinastia arborense: "Elionor, filla de Marià, no fou pas una excepció, en aquella família orgullosa i combativa"). Per questioni legate allo Scisma, la politica "afrancesada" di Giovanni I e la questione sarda, cfr. *ibidem*, *Descontentament general. La politica francesa i el Cisma* (pp. 187- 191). Per le vicende belliche nell'ultimo scorcio del Trecento, cfr. il ricco saggio, in M. T. Ferrer i Mallol, *La guerra d'Arborea alla fine del XIV secolo*, in *Giudicato d'Arborea e Marchesato di Oristano* cit., vol. II, pp. 535-620 (in particolare, per le vicende riguardanti il ruolo dell'Infante Giovanni dal 1379, cfr. pp. 587-589). Nel rilevante studio è anche pub-

la sua lettera del 31 luglio 1389, ostenta appassionato zelo religioso nel volere contribuire a ricondurre gli erranti cristiani, in preda all'antipapa, nella verità della fede. E per questo, ricorda alla Giudicessa Eleonora di avere sempre aderito a papa Clemente VII (*nos semper per vos et summo Christi vicario et pastore sancte romane ecclesie ac universalis ecclesie dominum Clementem nostro in animo celebrantes*) e di avere proclamato solennemente una dichiarazione in suo favore resa pubblica in tutta la sua giurisdizione, compreso quindi il Regno di Sardegna (*pro eo declarationem fecerimus canonicam et solemnem quam in nostro generali dominio pubblicari et ab omnibus incolis eius et regni Sardinie*), affinché tale dichiarazione a favore del pontefice avignonese fosse osservata come "levatrice" della salvezza dei suoi sudditi, e di quella dello stesso sovrano (*ut eterne salutis eorum et nostre assistricem observari*). Ordina quindi che la stessa dichiarazione "pro papa Clemente" sia accolta da Eleonora d'Arborea (*vosque sicut nos declaravimus, declarare atque agnoscere, sicut agnovimus veritatem pro dicto summo pontifice et rettore ecclesie sancte Dei*). Allo stesso tempo, Giovanni I informa la Giudicessa di Oristano che il papa aveva inviato nell'Isola alcuni suoi legati per perorare la causa dell'ubbidienza avignonese in Sardegna[19].

Si trattava del padre Guglielmo, vescovo di Galtellì; del vescovo di Civita e Terranova; del professore "sacre pagine" Giovanni di Lezato, nonché del sacerdote "Petrum de Maseriis", collettore pontificio (*legatos transmiserit venerabiles in Christo patres fratres Guillelmum, galtellinensem episcopum, consiliarium nostrum, atque domesticum, Sifredum episcopum civitatensem et etiam Terrenove, magistrum Johannem de Lezato, ordinis sancti Francisci, sacre pagine professorem, et Petrum de Maseriis, presbiterum, apostolicum collectorem*)[20].

Il vescovo di Galtellì, Guglielmo Arnaudi (Arnaud?), francescano, era sinora conosciuto per gli anni 1386 e 1388[21], mentre il presule di Civita e Terranova, Siffredo di Tommaso, priore carmelitano di Avignone, era stato

---

blicato un inedito "accordo tra il re Pietro il Cerimonioso da una parte e Brancaleone Doria dall'altra sulle condizioni per il ritorno di quest'ultimo in Sardegna" (Monzón, 7 dicembre 1383; ACA, *Cancilleria*, reg. 1294, ff. 61^{v}-65^{r}; *ibidem*, pp. 618-620).

[19] Cfr. ACA, *Cancilleria*, reg. 1872, f. 148r (*infra*, Appendice, doc. 3).

[20] Cfr. *ibidem*.

[21] Cfr. D. Scano, *Codice Diplomatico delle Relazioni fra la Santa Sede e la Sardegna,*

notato per gli anni 1383 e 1388[22]; possiamo quindi integrare con il 1389 la loro attività episcopale nell'Isola; si tratta di attestazione significativa, poiché, come abbiamo visto, Giovanni I aveva investito gli ecclesiastici in quell'anno del delicatissimo compito di indurre Eleonora d'Arborea a seguire il papato di Avignone.

L'adesione del Giudicato d'Arborea al papa di Roma è attestata anche da un documento dello stesso anno della lettera di Giovanni I a Eleonora; si tratta di una supplica della giudicessa a Urbano VI, di cui si ha notizia tramite una missiva del cardinale romano Marino, del 14 maggio 1389 indirizzata al vescovo di Oristano Leonardo. La giudicessa intendeva togliere a Francesco de Ligia e al suo figlio bastardo Pietro (*Franciscus de Ligia et Petrus ipsius spurium*) i canonicati concessi, e in particolare a rimuovere il primo dalla carica di cappellano del papa, in quanto erano *homines servilis conditionis*. L'episodio va inquadrato nel contesto del tradimento di Valore de Ligia, che comunque, secondo l'annalista Zurita, era un *cavallero de gran linage* e parente del Giudice d'Arborea[23].

Ritornando al documento di Giovanni I ad Eleonora d'Arborea, del 31 luglio dello stesso 1389, ricordiamo Guglielmo, vescovo di Galtellì: stava particolarmente a cuore a Giovanni I. Infatti, con lettera datata Monzón, il 28 luglio 1389[24], il sovrano concede per esigenze quotidiane "*unum florenum*" al presule. Ma è soprattutto in un'altra missiva, redatta sia in latino che in catalano, scritta sempre a Monzón l'11 agosto 1389, che Giovanni I manifesta il suo attaccamento a Guglielmo. Infatti, scrivendo al governatore *Eximinio Petri de Arenesio*, raccomanda caldamente il presule come un "catalano verace e fedele"[25] (nella stesura catalana: *com nos lo haiam*

Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1940-1941 (2 voll.), I, pp. 473 e s.; TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna,* p. 832. Un quadro storico sui francescani in C.M. DEVILLA, *I Frati Minori Conventuali in Sardegna,* Sassari 1958.

[22] Cfr. SCANO, *Codice Diplomatico delle Relazioni fra la Santa Sede e la Sardegna* cit., p. 473, doc. DCXXXIX (vedi anche su nomine di vescovi di obbedienza avignonese, p. 474, nota 1); TURTAS, *Storia della Chiesa* cit., p. 860.

[23] Cfr., sul documento vaticano e i rimandi storiografici, SCANO, *Codice Diplomatico delle Relazioni fra la Santa Sede e la Sardegna* cit., I, pp. 476 e s., doc. DCXLIV, e nota 1 (p. 477).

[24] Cfr. ACA, *Cancilleria*, reg. 1872, f. 150^{v}.

[25] Cfr. ACA, *Cancilleria*, reg. 1872, f. 150^{r}.

per ver e fiel cathala[26]) e ammonisce che nessun estraneo (quindi in questo caso, soprattutto, nessun sardo) fosse ammesso a qualsiasi beneficio o dignità ecclesiastica nell'ambito del suo dominio (*nequis extraneus ad aliqua benefficia* [...] *in nostro dominio admittatur*); al contrario, il vescovo di Galtellì doveva essere insediato e difeso energicamente nei suoi diritti (*et positus deffendatur viriliter et potenter*)[27].

Nel movimentato contesto bellico della guerra tra i sardo-arborensi e i catalani, si stagliava quindi costantemente la divisione feroce che sconquassava la cristianità tra il papato di Avignone e quello di Roma, sortendo lotte continue nelle nomine e nell'insediamento dei prelati a tutti i livelli.

Di fatto, Giovanni I svolse una frenetica campagna di controllo del clero, col pieno appoggio prima di Clemente VII, e poi del cardinale aragonese Pedro de Luna, divenuto papa col nome di Benedetto XIII; questo programma coinvolgeva anche i cantori, a lui tanto cari, normalmente ecclesiastici di rango, non di rado denominati "commensali; erano sovente autentici ambasciatori politici, oltre che raffinati artisti[28]. Di certo, mentre non sussistevano di solito particolari problemi per la designazione e la collocazione delle gerarchie religiose nei domini iberici del sovrano catalano-aragonese fedeli al papa di Avignone, in Sardegna la situazione si rivelò, nel corso della guerra contro gli Arborea, assai ben più complicata, per via dell'obbedienza romana, seguita in particolare, in quel frangente, dalla giudicessa Eleonora d'Arborea.

Ritornando alla lettera del 31 luglio 1389 a Eleonora, Brancaleone e a Mariano V d'Arborea, ancora fanciullo, il re d'Aragona, oltre a ordinare al casato arborense di seguirlo solennemente nella sua "declaratio" a favore di Clemente VII, si spende affinché la stessa dinastia oristanese accogliesse con tutti i favori la sua delegazione ecclesiastica "pro Avignone" (*et dictos legatos nostri honoris intuitu benigniter receptantes illa super predictis et aliis que vobis protulerint eo salubrius attendatis*), su cui tanto il sovrano contava. La lettera a Eleonora d'Arborea e ai suoi famigliari si conclude con un altro pistolotto del re Musico a favore di Clemente VII, così come

---

[26] Cfr. ACA, *Cancilleria*, reg. 1872, f. 149v.

[27] Cfr. *ibidem*.

[28] Cfr. J. Vincke, *Tendencias político-eclesiasticas de Juan I de Aragón relativas a su capilla real*, in «Miscellanea Populetana», Poblet 1966, pp. 319-336; Mele, *I cantori della cappella di Giovanni I il Cacciatore, re d'Aragona* cit., pp. 63-104.

aveva esordito con una arenga appassionata a favore della "verità" dell'ubbidienza avignonese; al termine dell'epistola si assicura infatti che abiurando "l'idolo dannato" (ricusando quindi il papa di Roma per seguire quello di Avignone) sarebbe stata garantita la espulsione dalla asperrima caligine dell'inferno e la salvezza nella gloria (eterna).[29].

L'ultima immagine solenne della lettera ad Eleonora d'Arborea, con riferimento al Cristo misericordioso nei confronti della intera umanità, è quella classica del pellicano – "figura" del figlio di Dio - che secondo una mitologia bene attestata nella letteratura e nella iconografia cristiana, e ancora assai viva nel Basso Medio Evo, giungerebbe a squarciarsi il petto pur di nutrire i propri figli con il suo stesso sangue, al fine di salvarli dalla morte[30] (*salubrius attendatis quo perennius salutem vestrorum corporum et etiam animarum refirment et vitam fidelium largiantur, //* [148^{v}] *sic enim ydolum abiurantes damnabile qui est cunctipotens dominus ab averni caligine vos expellens acerrima colletantes iucundio* [sic] *gloriose salutis et vite efficiet eius piissima caritate, ob quam genere pro humano disposuit redimendo eius spargens sanguinem velut eius pro filiis pellicanus*)[31].

* * *

Ma Eleonora d'Arborea come reagì alle imperiose esortazioni del re d'Aragona? Con la ripresa della guerra, dopo l'effimera pace del 24 gennaio 1388, l'orientamento tradizionale del Giudicato a favore del papa di Roma, ad onta delle pressioni aragonesi, si riaffermò con forza. Nei territori sotto il controllo della dinastia oristanese erano infatti assai attivi - con il beneplacito dell'Arborea - ecclesiastici inviati dal papa romano.

In una lettera datata Saragozza 25 luglio 1391, un momento cioè in cui la guerra aveva ripreso ad infuriare, Giovanni I scrivendo in Sardegna ad un non meglio identificato *Comte*, lo informa di avere ricevuto notizia dal

---

[29] Cfr. ACA, *Cancilleria*, reg. 1872, ff. 147^{v}-148^{v} (*infra*, Appendice, doc. 3).

[30] Cfr., ad es., *Spill o Libre de les Dones*, per Mestre JACME ROIG [1401-1478]. Edición crítica con las variantes de todas las publicadas y las del Ms. de la Vaticana, prólogo, estudios y comentarios por ROQUE CHABÁS, Barcelona 1905, n. 13962 : «Ell pelicà / sos pits nafrà / pels fills salvar / e restaurar».

[31] Cfr. ACA, *Cancilleria*, reg. 1872, f. 147^{r}-148^{v} (*infra*, Appendice, doc. 3).

vescovo di *Bonavoya*, cioè di Dolia (oggi Dolianova), frate Giovanni[32], che nelle parti della Trexenta e della città di Oristano erano giunti dei legati dell'Intruso, cioè del papa di Roma, tra cui un frate minore dichiaratosi vescovo della stessa Dolia per nomina romana (*havem entes que en les parts de la Triginta e de la villa de Oristany son venguts dos legats del intrus, ço es del antipapa de Roma, e hun frare menor dient se per provisio del dit antipapa bisbe de Bonavoya*)[33]. Tali legati, insieme al presule contrappostosi al vescovo Giovanni, avevano sottratto nel *Regnum Sardiniae* agli ecclesiastici catalani, ubbidienti al papa Clemente VII, le canoniche, le rettorie e altri benefici ecclesiastici a favore di sacerdoti sardi "scismatici", con susseguente distruzione e perdizione naturale delle loro anime (*los quals legats segons se diu han en lo dit regne, es saber dins vostra iurisdictio, ja de fet toltes a diverses cathalan confessants la veritat, ço es papa Clement vertader vicari de Iesu Christ e legitim succehidor de Sent Pere en les nostres canongies, rettories, e altres ecclesiastichs benifets, acollacio del bisbe de Bonavoya com vaguen pertanyentes aquelles e aquells an donats a preveres sarts cismatichs e en destrucio e perdicio eternal de lurs animes adherents al dit antipapa*)[34].

Lo stesso frate minore "scismatico" aveva scritto ai canonici di Dolia affinché si recassero ad Oristano per rendergli omaggio; tale atto sarebbe stato di disprezzo clamoroso contro il papa Clemente VII, e a danno evidente del vescovo Giovanni e dei catalani (*lo dit frare minor ha escrit per ses comeratres letres als canonges dela esglesia de Bonavoya que vaien a.la dita villa de Oristan per ferli reverentia, les quals coses son en menyspreu del dit pare sant e nostre, e dapnatge evident del dits frare Johan e Cathalans nostres naturalas*)[35].

Appare chiaro che la legazione pontificia di Roma era stata accolta nella capitale del Giudicato d'Arborea con tutti gli onori, e godeva quindi della piena protezione di Eleonora. Del resto, come abbiamo visto, la lettera, assai preoccupata di Giovanni I, constata "di fatto" canoniche, rettorie, e

---

[32] Dovrebbe trattarsi di Giovanni de Beciaco, minore da Sidone; cfr. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna* cit., p. 825

[33] Cfr. ACA, *Cancilleria*, reg. 1878, ff. 95^{v}-96^{r} (*infra*, Appendice, doc. 5).

[34] Cfr. *ibidem.*

[35] Cfr. *ibidem.*

altre prebende risultavano in quel momento tolte a catalani (*ja de fet toltes a diverses cathalan confessants la veritat, ço es papa Clement*)[36].

La guerra volgeva a favore del Giudicato che controllava saldamente la politica ecclesiastica a favore del papa di Roma, facendo di questa alleanza un pilastro delle sue strategie antiaragonesi. Siamo quindi molto lontani dall'accettazione dell'imperioso monito del re Musico e Cacciatore, del 31 luglio 1389, con cui il sovrano intendeva forzare la Sardegna, controllata da Oristano, a schierarsi con Clemente VII.

Per questo, Giovanni I "prega affettuosamente" da Saragozza, il 25 luglio 1391, il misterioso conte, a cui è indirizzata la lettera, e nella cui giurisdizione ricadeva la diocesi di Dolia, di reintegrare il vescovo Giovanni e gli altri catalani nel possesso dei loro vari benefici (*vos pregam afectuosament que per honor e contemplacio qui aço per les rahons sobredictes, e altres haven non poch a cor, façat restituir e tornar als dits nostres cathalans les canonges, rettories et altres benifets*)[37]. Ma chi era quindi il conte? Il pensiero corre a Brancaleone Doria, nominato dagli stessi Aragonesi conte di Monteleone e barone della Bassa Marmilla; la stranezza consiste nel fatto che proprio in quei mesi il marito di Eleonora stava mobilitando un grosso esercito contro gli aragonesi, e addirittura il 21 agosto di quello stesso anno la città di Sassari e Osilo si consegnarono allo stesso Brancaleone[38]; ma si sa che il condottiero arborense in più di una circostanza, anche durante i periodi più crudi del conflitto, si era comportato non di rado in maniera ambigua, privilegiando talvolta i suoi interessi personali rispetto a quelli del Giudicato, come fece anche in occasione del suo egoistico e infelice viaggio a Barcellona, per ingraziarsi la corte, che a lui costò la prigionia di oltre sei anni, sino all'inizio di gennaio del 1390, e tanti gravi danni all'Arborea, compresa la sua famiglia. La questione della lettera del 25 luglio 1391 resta comunque misteriosa.

Di certo la situazione era alquanto sfavorevole ai catalani, ed Eleonora appare in quel frangente sempre più lontana, e quasi inaccessibile. In una lettera dell'anno successivo, datata Barcellona 27 gennaio 1392, Giovanni I affida al governatore del Regno di Sardegna la facoltà di concedere

---

[36] Cfr. *ibidem.*

[37] Cfr. *ibidem.*

[38] F.C. Casula, *La storia di Sardegna*, [Sassari] 1994, III, p. 1097.

a Guglielmo Ugo di Rocabertì - il quale l'aveva sollecitata - la licenza di incontrare la *iutgessa* Eleonora d'Arborea sua cugina; in quel frangente il sovrano non era infatti in grado di ricostruire lo stato dei fatti sardi («*car no sabem lo fet de Cerdenya en que estament esta*»); per questo si dimostra perplesso nei confronti della visita che il Visconte di Rocabertì voleva rendere alla cugina giudicessa[39].

In tutto questo complesso contesto di lotte politiche e militari il ruolo degli ecclesiastici ad Oristano fu sempre marcatamente a favore della dinastia locale, seguendo quindi sostanzialmente il papa romano. Il pontefice Bonifacio IX, scrivendo da Roma il 28 giugno 1398, mentre Eleonora d'Arborea era ancora in vita, concedeva l'indulgenza "della Porziuncula" a coloro che avessero fatto visita alla Cattedrale di Oristano, tra i primi e i secondi vespri della festa dell'Assunzione di Maria[40]; celebrazione quest'ultima carissima al clero arborense che la perpetuò anche attraverso trascrizioni in manoscritti liturgici con canti e miniature durante l'età giudicale, nel Trecento[41]. È assai probabile che la Giudicessa, profondamente devota alla Madonna, a cui intitolò insieme a Dio onnipotente la sua promulgazione della Carta de Logu[42], abbia goduto di quella indulgenza concessa dal papa di Roma.

---

[39] Cfr. ACA, *Cancilleria*, reg. 1879, f. 138^{r}, in MELE, *Giovanni I d'Aragona il Musico, tra cultura "cortese", Scisma d'Occidente e la progettata spedizione contro gli Arborea* cit., pp. 756 e s. (*Appendice*, doc. 3).

[40] R. TURTAS, *Alcuni problemi della chiesa arborense tra la fine del secolo XI e gli inizi del XV*, in Convegno Internazionale di Studi *Società e cultura nel Giudicato d'Arborea e nella Carta de Logu*, Oristano 5-8 dicembre 1992, a cura di Giampaolo Mele, Comune di Oristano, Nuoro 1995, p. 187, nota 118.

[41] Cfr. in particolare i formulari e i canti per la festa dell'Assunta nei codici di età giudicale custoditi presso la Cattedrale di Oristano, ACO, ms. P. X, Graduale-Sequenziario, secolo XIV, da c. 2^{v} e P. XI, Graduale-Kyriale-Sequenziario, sec. XIV, da c. 126^{v}, anche con splendide miniature. Cfr. *I manoscritti liturgici arborensi*, a cura di GIAMPAOLO MELE, con contributi di R. CORONEO, G. BAROFFIO, A. DE SALVATORE, M. MALAVOLTA, G. MELE, V. PACE, E. PETTERLINI, R. SERRA, N. TANGARI, M. VERDE, Cagliari (c.d.s.). che sinora include una abbondante diecina di migliaia di *incipit* dei pezzi sia testuali che melodici – con studio codicologico, paleografico, liturgico e gregoriano, e approfondimenti e riproduzioni di tutta le miniature (oltre 150).

[42] Cfr. il proemio in *A LAVDE DE IESV / CHRISTO SALVADORE NOSTRO ET EXALTAMENTO DE SA IVSTICIA. / Principiat su libro dessas Costitutiones & / Ordinationes Sardiscas fattas & ordina=/das per issa Illustrissima Sengora don/na Alionore per issa gracia de deus / Iuyguissa Darbaree: Contissa / de Gociani: & Bessco[n]tissa de /*

In generale, il clero arborense - sia diocesano che regolare - restò costantemente vicino alle linee politiche della casa giudicale, a cui la vincolavano tradizionali rapporti ben consolidati, orientandosi, nell'Autunno del Medio Evo segnato dallo Scisma d'Occidente, sempre in posizioni a favore del papa di Roma, in una posizione che di fatto si rivelava antiaragonese.

Forti sentimenti politici erano profondamente radicati nel clero arborense a favore della dinastia locale. Sintomatica è l'epoca dei profondi rapporti, appunto sia con il clero regolare che con quello diocesano, dai secoli XII/XIII[43], sino all'Autunno del Medio Evo, qui trattato.

Oristano restò fedele all'obbedienza romana anche dopo il trattato di San Martino, successivo alla battaglia di Sanluri della domenica 30 giugno 1409, e alla misteriosa capitolazione di Oristano del 29 marzo 1410, che sancì di fatto la fine del Giudicato d'Arborea e la nascita del Marchesato di Oristano. Infatti, l'accordo spiega la clausola, riguardo al clero arborense: *que lo clerigat del dit Archabisbat pusque e dege creder al Sant Pare de Roma axi com.es acostumat*[44].

Per gli anni successivi del Marchesato - riguardo all'attaccamento del clero arborense alla dinastia locale - sintomatica è una interpolazione nel manoscritto in pergamena, il ricco *Psalterium-Hymnarium Arborense*; la più importante raccolta per il canto di salmi e di inni religiosi della Sardegna medioevale, scritta a cavallo tra fine secolo XIV e prima metà del secolo XV. Nella carta 230^{r} sono presenti due significative addizioni marginali, al lato delle litanie, in minuscola gotica libraria *rotunda*:

Ut hostes nostros et eorum animositatem humiliare digneris.

Ut Marchionem nostrum et omem populum sibi subiectum confortare

---

Basso: intitulado carta de logu: su quale est diui / didu in cxcviii capi / dulos: secu[n]du si / mo[n]strat in sa / Taula se / que[n]te./ CALLERII, / Apud Stephanum Moretium./ M.D.L.X, e il testo curato da E. Besta e A. Solmi, *Carta de Logu di Arborea*, in «Studi Sassaresi», III (1905), p. 3 ("ad honore de Deus omnipotente et dessa gloriosa virgini Madonna sancta Maria mama sua»).

[43] Cfr. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna* cit., "*Un'eccezione: il giudicato d'Arborea*", p. 241 e s., dove si sottolinea, rispetto agli altri giudicati sardi, una salda unione "tra potere politico e potere ecclesiastico che aveva caratterizzato tutta la storia del giudicato" (p. 242).

[44] Cfr. P. Tola, *Codex Diplomaticus Sardiniæ*, in «Historiæ Patriæ Monumenta edita iussu regis Caroli Alberti», X, XII, Torino 1861-1868 (2 voll.), II, p. 36, doc. 5*, n. 12; e Scano, *Codice Diplomatico delle Relazioni fra la Santa Sede e la Sardegna*, II, p. VIII (da cui abbiamo tratto la citazione).

et conservare digneris[45].

Più che una preghiera, si tratta di una una vera e propria imprecazione del clero arborense, cantata contro gli *hostes nostros* (i nostri nemici), cioè i catalano-aragonesi, affinché la loro animosità fosse umiliata e il Marchese (*Marchionem nostrum*, un Cubello, o forse lo stesso Leonardo Alagon) e tutto il popolo a lui soggetto fosse invece confortato e conservato.

La straordinaria testimonianza della passione civile e politica della chiesa arborense, cantata in cattedrale, risale a un momento fortemente drammatico, non facilmente precisabile, ma collocabile di certo tra il 1420 e il 14 maggio 1478, data della battaglia di Macomer. Siamo quindi nel periodo dei tormentati rapporti politici e poi dell'inevitabile conflitto militare tra il Marchesato d'Oristano e la Corona d'Aragona; Marchesato che rinverdiva - pur tra tanti enigmi, anche dinastici, a partire dalla sua stessa nascita - le guerre dei Giudici della generazione di Mariano IV, Ugone III ed Eleonora; epoca in cui la cristianità era sconquassata da una dilaniante divisione, che squarciava le gerarchie ecclesiastiche e le coscienze religiose di tutta Europa.

Il clero di Oristano intendeva insomma ribadire a pochi decenni dalla morte di Eleonora, e a pochi anni dalla abolizione "de iure" del Giudicato d'Arborea, una sua tenace volontà di non farsi assoggettare dai secolari avversari.

Tra fine Trecento e il primo Quattrocento - segnati fortemente, per circa trent'anni, dal papa aragonese Benedetto XIII, tempra coriacea nelle diatribe ecclesiastiche del tempo, e alla fine protagonista sconfitto[46], sempre assai vicino al re Musico, che ne aveva appassionatamente caldeggiato

---

[45] Cfr. G. MELE, *Psalterium-Hymnarium Arborense. Il manoscritto P. XIII della Cattedrale di Oristano (secolo XIV/XV).* Studio codicologico, paleografico, testuale, storico, liturgico, gregoriano. Trascrizioni. 1. *Hymni*, «Quaderni di "Studi Gregoriani", 3», prefazione di L. D'ARIENZO, Associazione Internazionale Studi di Canto Gregoriano - Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Roma, 1994, pp. 88 e s.

[46] Benedetto XIII, a cui il fratello di Giovanni il Musico, Martino l'Umano aveva prestato solenne giuramento di vassallaggio (cfr. *supra*, nota 16), abbandonato dal sovrano aragonese Alfonso V, il Magnanimo, "isolato nell'arca di Noè", dopo aver tenuto testa all'intera cristianita (l'espressione è tratta da *Storia della Chiesa* [opera iniziata da A. FLICHE - V. MARTIN, poi diretta da J.B. DUROSELLE, E. JARRY; ed. italiana in 36 tomi, 25 voll.], Alba (Cuneo), XIV/1: *La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare [1378-1449],* di F. DELARUELLE, P. OURLIAC, E.R. LABANDE, ed. italiana a cura di GIUSEPPE ALBERICO, Roma-Torino 1979, p. 299), dopo i fasti di fine Trecento, morì il 23 maggio 1423.

l'elezione, e successore di Clemente VII (che, come abbiamo visto, lo stesso Giovanni I voleva imperiosamente imporre ad Eleonora d'Arborea con la lettera del 31 luglio 1389), - il convulso momento dello Scisma d'Occidente, rappresenta in Sardegna una sintomatica cartina tornasole dei rapporti tra Oristano, Barcellona, e i papi di Avignone e Roma, nel tumulto delle vicende europee alle soglie dell'Umanesimo, ma sempre intrise di umori tipicamente medioevali[47].

Il senso di indipendenza dell'antica capitale giudicale, rispetto alla Corona d'Aragona - anche con la sua volontà di affermare una sua specifica identità religiosa, nella fattispecie in chiave di obbedienza "romana", nello scorcio dell'Autunno del Medio Evo, nel corso della guerra catalano-aragonese e durante lo Scisma d'Occidente (momenti drammatici vissuti in prima persona dalla stessa Eleonora d'Arborea) - è stato assolutamente costante nel tempo[48].

Cfr. A. MERCATI, *The New List of the popes*, in «Medieval Studies», 9 (1947), p. 78. Sulla questione relativa al censo del *Regnum Sardiniæ*, per l'epoca del Magnanimo, cfr. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna* cit., p. 312, e note 98-100 e 102. "Paradossalmente, i postumi dello Scisma continuarono a farsi sentire in Sardegna, ormai saldamente in mano aragonese anche quando esso era stato superato con concilio di Costanza da cui era uscito eletto Martino V. La ragione stava nel fatto che il giovane re Alfonso - nel 1421 il futuro "Magnanimo" si sarebbe fermato per qualche mese nell'isola e vi avrebbe presieduto un Parlamento – era deciso a ricavare il massimo profitto dalla «sottrazione di obbedienza» al papa avignonese Benedetto XIII che gli veniva richiesta dal concilio. Tra l'altro egli esigeva che il censo per la Sardegna e la Sicilia gli venisse commutato con un dono poco più che simbolico («unum equum album pro Sicilia et unum pannum aureum pro Sardinia»); *ibidem*, p. 312. La situazione era radicalmente cambiata, rispetto alla bolla di condono nei confronti di Giovanni I del censo per il *Regnum Sardiniæ et Corsicæ*, da parte di Clemente VII dell'11 maggio 1387 (cfr. *infra*, Appendice, doc. 1).

[47] Cfr. MELE, *Giovanni I d'Aragona il Musico, tra cultura "cortese", Scisma d'Occidente e la progettata spedizione contro gli Arborea* cit., pp. 699-754 (*Appendice documentaria* alle pp. 755-760; in particolare ci sembra paradigmatico il documento del 18 settembre 1392, ACA, *Cancilleria*, reg. 1963, ff. 168r-169r, emanato a Sant Cugat del Vallés, in cui Giovanni I dispiega un vasto corredo di *auctoritates* desunte dalla tradizione classica e patristica per giustificare il suo senso della regalità, anche in relazione al *passatge* in Sardegna, che non riuscirà mai a realizzare; il testo non sembra semplicemente un mero esercizio di retorica, o un atto strumentale da rifilare ad un circuito interno non sempre convinto delle reali intenzioni del sovrano, ma l'espressione di una precisa "forma mentis". Cfr. i*bidem*, pp. 757-759, doc. 4).

[48] Cfr. *ibidem*, § 8. *L'Arborea indomita: ossessione della Corona d'Aragona*, pp. 751-754. È significativo che nell'ultimo scorcio del regno del re Musico, nel gennaio 1395, l'insigne

Appendice

1

11 maggio 1387, Avignone.

Papa Clemente VII condona a Giovanni I, re d'Aragona, per tutta la sua vita, dietro sua richiesta, il censo annuale di due mila marchi d'argento per la possessione del Regno di Sardegna e Corsica, che non era stato corrisposto da anni; e lo investe nuovamente del detto feudo nella persona dell'arcivescovo di Saragozza García (Fernández de Heredia), suo nunzio, imponendo di prestare l'omaggio e il giuramento di fedeltà alla chiesa – di cui si riporta il formulario - entro un mese.

ACA, *Bulas*, *Legajo* LXI, N° 4. Mm. 640 x 435. Priva di bolla. Segnalata in *Regesta de Letras Pontificias del Archivo de la Corona de Aragón, Sección Cancilleria Real (Pergaminos)*, por el Dr. Francisco J. Miquel Rosell, Madrid 1948, pp. 369 e s., n° 749.

Clemens episcopus servus servorum Dei. Carissimo in Christo filio Johanni, regi Sardinie et Corsice illustri, salutem et apostolicam benedictionem. Preclara / tue celsitudinis studia quibus in sinceritate fidei romanam ecclesiam revereris iugiter elaborans[a] tanquam princeps catholicus, et benedictionis alumpnus te suis beneplacitis coaptare non indigne merentur, / ut ad illa favorabiliter concedenda / que tibi et statui tuo oportuna fore conspicimus ad tui honoris augmentum cedere valeant promptos nos reperias et benignos. Nuper siquidem pro parte / tua coram nobis et fratribus nostris sancte romane ecclesie cardinalibus expositum extitit, quod cum tu Regnum Sardinie et Corsice ab eadem ecclesia sub anno censu duarum milium marcharum argenti / bonorum et legalium sterlingorum, romano pontifici pro tempore existenti ubicumque fuerit vel ipsi ecclesie ubi ipsa fuerit sede vacante recipienti pro futuro pontifice, et pro porcione collegium / ipsius ecclesie cardinalium contigente in festo beatorum apostolorum Petri et Pauli, annis singulis sub

---

umanista attivo presso la sua cancelleria con rilevanti responsabilità, Bernat Metge, che cadde anche in disgrazia con lo stesso sovrano, conoscendo persino il carcere, fu inviato ad Avignone, presso Benedetto XIII, con alcuni «capitols» riguardanti anche i fatti sardi, che rappresentavano la principale e ossessiva afflizione del re (*com açò sia la cosa que més puny e congoxa continuadement lo Senyor Rey*). Cfr. *ibidem*, pp. 752 e s. (con fonti e bibliografia). Vedi anche *ibidem*, § 5.3 *Il "Somnium" di Honoré Bouvet sullo scisma e la "guerra contra iudicem Lalborie"*, pp. 734-736, sul *Somnium super materia scismatis* (tradizione manoscritta richiamata nelle note 115-116), dove Giovanni I, incontrato dal Bouvet in un palazzo ideale, dove erano alloggiati i re di Navarra, Portogallo, Scozia, Castiglia, Cipro, Ungheria, Gerusalemme, Sicilia, Inghilterra, Francia, nonché i duchi di Borgogna e di Berry, si discolpa nell'allegoria letteraria, nei confronti di una Dama afflitta, ovvero la Chiesa, sostenendo di non avere potuto risolvere i problemi dello scisma a causa della oltremodo dispendiosa e negativa guerra contro il giudice d'Arborea: «Tibi enim diu nota est guerra quam semper habuimus et habemus contra iudicem Lalborie [*sic*], qui nobis totam insulam Sardinie occupavit, in qua tot et tanta expendimus, totque perdidimus catalanos, sed nec adhuc recuperare potuimus terram nostram».

certis penis, et sentenciis spiritualibus et temporalibus integraliter persolvenda, ac / sub modo et forma tenore et conditionibus seu conventionibus aliis prout in litteris felicis recordationi Bonifacii pape viij predecessoris nostri super infeudacione et concessione dicti Regni / clare memorie Jacobo Sardinie et Corsice regi per eundem predecessorem facta confectis plenius continetur in feudum ac propter guerras que in dic regno diucius viguerunt, / prout vigent ad presens, et magna expensarum onera que, pro recuperando regno predicto a manibus tirannorum et defensione ipsius tu, et predecessores tui Sardinie et Corsice reges / hactenus subiistis tu et predecessores prefati, censum predictum tuum a multis temporibus solvere nequiveritis, ac propter incumbencia tibi onera tam pro statu et defensione eiusdem ecclesie quam pro salubri et utili regimine dicti regni non speras illum te posse solvere in futurum, pro parte tua nobis fuit humiliter supplicatum ut censum ipsum nobis et ecclesie ac cardi/nalibus supradictis pro temporibus predictis[b] preteritis debitum tibi remittre et donare, prefatumque regnum si forsan propter obmissionem solucionis censum ipsius vel alias ad eandem ecclesiam sit rever/sum tibi et tuis heredibus et successoribus in perpetuum dare de novo, et quod ad solvendum censum huiusmodi, quamdiu vixeris, minime tenearis concedere de benignitate apostolica dignaremur. / Nos igitur, deliberacione super premissis, cum eisdem fratribus habita diligenti huiusmodi supplicationibus inclinati tibi omne illud quod pro censu predicto pro preteritis temporibus / supradictis nobis et ecclesie ac fratribus predictis debetur tibi de ipsorum fratrum consilio et assensu auctoritate apostolica de speciali gratia, remictimus et donamus et insuper forsan dictum / regnum ob defectum solucionis census predicti vel alias ad nos et eandem Romanam Ecclesiam sit reversum illud, cum omnibus iuribus et pertinentiis suis, tibi et heredibus tuis ex tuo et / ipsorum corporibus legitime descendentibus, utriusque sexus natis, iam et etiam nascituris in perpetuum feudum gratiose et ex apostolice sedis liberalitate de ipsorum fratrum consilio et assensu con/ferimus, concedimus, et donamus sub censu simili ac modo et forma tenore et conditionibus seu conventionibus, sub quibus per dictum predecessorem prefato Jacobo regi concessum / extitit, et que in prefatis litteris continentur a nobis et sucessoribus nostris romanis ponteficibus canonice intrantibus, et a dicta Romana Ecclesia tenendum in feudum ac venerabilem / fratrem nostrum Garsiam, Archiepiscopum Cesaraugustansem, ambaxiatorem tuum pro te, et tuo nomine de ipso presencialiter investimus. Tibi nichilominus de simili gracia concedentes quod cen/sum predictum deinceps pro toto tempore quo vitam duxeris in humanis, solvere minime tenearis. Volumus autem quod nobis et eidem ecclesie vel illi quem ad hoc duxerimus deputandum pro / nobis et eadem ecclesia recipienti infra unius mensis spacium postquam super hoc pro parte fueris legitime requisitus prestes homagium, vassallagium plenum et fidelitatis iura/mentum sub forma in predictis litteris comprehensa que eciam inferiu annotatur. Alioquin huismodi collatio, concessio, et donatio dicti regni per nos ut premittitur tibi facte nulli/us sint roboris vel momenti nostre tamen intencionis existit quod per huiusmodi concessiones per nos, ut premittitur, tibi factas ac presentacione homagii, vassallagii, et iuramenti huiusmodi nobis et eidem ecclesie per te ut premittitur faciendum nullum nobis et successoribus nostris predictis et eidem ecclesie quominus tu ah heredes et succesores tui homagium, vassallagium / et iuramentu predicta prestare ipsique heredes post tuum obitum censum ipusm statutis termionis solvere iuxta predictarum litterarum tenorem preiudicium generetur. Forma / autem iuramenti predicti talis est: Ego Johannes, Dei et apostolice sedis gratia rex Sardinie et Corsice, plenum vassallagium, fidelitatem, et ligium homagium faciens et iuramentum prestans pro / dicto regno Sardinie et Corsice ab hac hora in antea fidelis et obediens ero beato Petro domino meo, domino Clementi divina providentia papa VII, suisque successoribus canonice intrantibus, / sancteque apostolice romane ecclesie, non ero in consilio aut consensu vel facto ut vitam perdant aut membrum aut capiantur mala capcione consilium quod michi credituri sunt per se aut per nuncios

suos, / sive per litteras ad eorum dampnum me sciente nemini pendam, et si scivero fieri, vel procurari, sive tractari aliquod quod sit in ipsorum dampnum illud pro posse impediam et, si impedire non possem, illud / eis significare curabo papatum romanum et regalia sancti Petri, tam in regno predicto quam alibi existencia adiutor eis ero ad retinendum et defendendum, t recuperandum, ac recuperata manutendum contra / omnem hominem, universas et singulas conditiones, modos, seu formas et tenores contentas in litteris concessionis dicti regni Sardinie et Corsice, ac omnia et singula que continentur in eisdem / litteris plenarie adimplebo, et inviolabiliter observabo, nec illo umquam tempore veniam contra illa sic me Deus adiuvet et hec sancta Dei euangelia. Nulli ergo omnino hominum / liceat hanc paginam nostre remissionis, donacionis, collacionis, concessionis, investiture, et voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contrarre. Si quis autem hoc / attemptare presumpserit indignacionem omnipotentis Dei, et beatorum Petri et Pauli apostolorum, eius se noverit incursurum. Datum Avinione, v idus maii, pontificatus nostri anno nono.

[a] elaborans] in ACA, *Legajo 61, 1 aumentada*, (*f. 3v: Donatio et remissio census debiti summo pontefici / pro regno Sardinie et Corsice, pro ipso summo pontefice / in feudum tenetur factus domino regi Aragonum):* et laborans | | [b] pro temporibus predictis] *prima di* pro *una rasura, e* ribus *di* temporibus *aggiunto dalla stessa mano, con caratteri più minuti, all'originario* tempo.

2

11 maggio 1387, Avignone.

Papa Clemente VII condona le decime dovute da Giovanni I, re d'Aragona, e da suo padre Pietro IV il Cerimonioso, in quanto impiegate per i gravosi oneri delle spese sostenute per il "recupero" e la difesa del Regno di Sardegna e Corsica, tenuto "in feudum" in nome della Chiesa Romana.

ACA, *Bulas*, *Legajo* LXI, N° 7. Mm. 515 x 310. Priva di bolla. Segnalata in *Regesta de Letras Pontificias del Archivo de la Corona de Aragoón, Sección Cancilleria Real (Pergaminos)*, por el Dr. Francisco J. Miquel Rosell, Madrid 1948, p. 371, n° 752. Trascritta anche in ACA, *Legajo 61*, 1 aumentada: *Remissio fructum ecclesiasticorum et receptorum concessa propter gravia expensarum onera que tu et idem genitor pro recuperacione Regni Sardinie et Corcice quod ad eadem Romanam Ecclesiam servitor ipse tenebat et tenes in feudum*.

Clemens, episcopus servus servorum Dei, carissimo in Christo Johanni, regi / aragonum illustri, salutem et apostolicam beneditionem. Eximie devocionis / sinceritas quam pura semper et inconcussa constantia erga nos et romanam ecclesiam ges/sisse probaris promeretur, ut peticionibus tuis in illis presertim / que tibi opportuna fore conspicimus favorem benevolum impendamus nuper siquidem pro / parte tua coram nobis et fratribus nostris sancte romane ecclesie / cardinalibus propositum extitit quod olim tam tu, quam carissime in Christo filie nostre Yolandis con/iux tua et Sibilia relicta clare memorie Petri regis aragonum / genitor tui, vidua regine aragonum illustres, ac idem genitor dum viveret plura et diversa fructus, redditus et proventus, ac alia bona monaste/riorum dignitatum personarum, officiorum et aliorum beneficiorum ecclesiasticorum in regno aragonum, et aliis regnis, et terris ditioni dicti genitoris subiectis / consistentium, tam ad romanam ecclesiam, quam ad collegium dictorum cardinalium, ac singulares ipsorum et nonnullas alias ecclesiasticas personas pertinentia a tempo/re quo peccatis exigentibus hostis humani

generis detestabile scisma quod, proth dolor, modernis temporibus vigere dinoscitur in Dei ecclesia suscitavit / usque ad tempus quo sortis [*h*]um[*an*]e conditio genitorem predictum de medio substulit percepistis que in tuos et dicti genitoris usus asseris / esse conversa quodque propter gravia expensarum onera que tu et idem genitor pro recuperacione regni Sardinie et Corsice quod ab eadem romana ecclesia genit/tor ipse tenebat et tenes in feudum ac pro defensione et regimine dicti regni subiistis hactneus et continue te oportet subire non posse co/mode nobis et dictis ecclesie ac cardinalibus et personis aliis satisfacere de eisdem quare pro parte tua nobis fuit humiliter supplicatum ut graci/ose tecum agere in hac parte de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur deliberatione super hiis cum dictis fratribus habita diligenti huiusmodi / supplicationibus inclinati omnia et singula fructus redditus et proventus ac alia bona huiusmodi per te ac reginas ac genitorem predictos ut prefer/tur tempore supradicto precepta tibi de dictorum fratrum consilio et assensu tenore presentium auctoritate apostolica remittimus et donamus de gra/tia speciali. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre remissionis et donacionis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis / autem hoc attemptare presumpserit indignationem omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursurum. Data Avinione / v idibus maii, pontificatus nostri anno nono.

3

31 luglio 1389, Monzón.

Giovanni I, re d'Aragona scrive a Eleonora, giudicessa d'Arborea, e a suo figlio Mariano, chiedendole di "dichiararsi" solennemente a favore del papa di Avignone Clemente VII, così come egli stesso a suo tempo aveva fatto. La informa altresì dell'invio in Sardegna da parte del pontefice di una delegazione costituita da padre Guglielmo, vescovo di Galtellì; dal vescovo di Civita e Terranova Siffredo; dal professore di "sacra pagina" Giovanni di Lezato, nonché dal sacerdote "Petrum de Maseriis", collettore pontificio, pregandola di accogliere gli ecclesiastici fedeli al papa di Avignone con tutti gli onori e di facilitarli ampiamente nei loro compiti, volti a salvare dalla caligine dell'inferno quei cristiani che anche in Sardegna erano caduti nell'"errore" di seguire l'antipapa di Roma.

ACA, *Cancilleria*, reg. 1872, ff. 147^{v}-148$^{v.}$

Iohannes etc. Nobilibus dilectis et fidelibus nostris Elionore iudi/cisse Arboree et eciam Mariano filio suo, necnon universis / et singulis populis eorumdem intra regnum sardum constitutis / salutem et dilectionem. Dum salus propria animarum illorum qui pu/tantes agnoscere veritatem videntur errare errore damnabili ledi / certe conspiritus illorum anathema quia sacro lavacro sunt abluti // [***148***^{r}] differentes appetimus illud eis ullatenus nostro prodire. Sed illos / utinam ab errore abiertos quo ydolo adherentes morti/fero deviati censentur a tramite veritatis clarissimo illus/trari lumine veritatis ut sic ilustrari glorientur in domino / cum salute. Hinc est quod cum nos semper per vos et summo / Christi vicario et pastore sancte romane ecclesie ac universalis ecclesie / dominum Clementem nostro in animo celebrantes. Dudum ut nos / pro eo declarationem fecerimus canonicam et solemnem quam in / nostro generali dominio pubblicari et ab omnibus incolis eius et / regni Sardinie et signater feuda nostra tenentibus et pro nobis, / ut eterne salutis eorum et nostre assistricem observari iniunc/ximus firmiter, et ad unguem, vosque sicut nos declaravimus / declarare, atque agnoscere sicut agnovimus veritatem pro dicto summo / pontifice et rettore ecclesie sancte Dei racio iusta querat / precipue ut in nostro dominio existentes, et feuda

pro nobis tenentes, / utique intra illud. Et huius pretextu dicta apostolica sanctitudo / nobis, ut filio suo, eius legatos transmiserit venerabiles / in Christo patres fratres Guillelmum, galtellinensem episcopum, / consiliarium nostrum, atque domesticum, Sifredum episcopum civitatensem / et etiam Terrenove, magistrum Johannem de Lezato, ordinis / sancti Francisci, sacre pagine professorem, et Petrum de Maseriis, / presbiterum, apostolicum collectorem, attentis rogamus affectibus / quatenus dicte sane iudicium et acionis solicite attendentes et / dictos legatos nostri honoris intuitu benigniter receptantes / illa super predictis et aliis que vobis protulerint eo / salubrius attendatis quo perennius salutem vestrorum corporum / et etiam animarum refirment et vitam fidelium largiantur // [***148***^{v}], sic enim ydolum abiurantes damnabile qui est cunctipotens dominus / ab averni caligine vos expellens acerrima colletantes io/cundio gloriose salutis et vite efficiet eius piissima cari/tate, ob quam genere pro humano disposuit redimendo / eius spargens sanguinem, velut eius pro filiis pellicanus. Datum in Montesono, sub nostro sigillo secreto, ultima die iulii, anno a nativitate Domini m°ccc°lxxx° nono. Rex Johannes.

Fuit similis littera / nobili dilecto et fidelibus nostris Rigo dela Roca, comiti in Corsica / et populis universis et singulis / intra regnum sistentibus Corsice.

4

31 luglio 1389, Monzón.

Lettera in catalano con lo stesso tenore della precedente (doc. N° 3), indirizzata a Messer Brancaleone Doria, conte di Monteleone.

ACA, *Cancilleria*, reg. 1872, ff. 148^{v}-149^{v}.

En Johan etc. Als noble e amat e feels nostres micer Branca/leo Doria comte de Montileo, e a tots e sengles pobles seus / dins la isla de Serdenya constituits, salut e dilecio. Dementre la salut propria de les animes de aquells qui cuydants conexer la veritat son vists errar per damnabla error es guardat / certament esser nafrada, nos plorants la damnacio de aquells, / com sien bateiats per sacre babtisme, desijam que aquella / a ells non esdevengues ans que aquells plagues a Deu gitats / de error per la qual ells adherents a la ydola mortal // [***149***^{r}] son desijats de la via de veritat molt clara fossen illumi/nats de lum de veritat, per co que axi illuminats se gloriegen / en nostre Senyor ab salut. Co es que com nos, per tots / temps celebrants en nostre coratge per ver e sobira vicari / de Iesu Christ e per pastor de la santa romana e universal / esgleya lo senyor Clement, l.altre dia segons sabets / haiam feta per aquell nostra declaracio canonica / e solenna, la qual havem manada esser publicada en / nostra general senyoria, e per tots los habitadors de aquella / e del regne de Sardenya, e signantment per aquells qui / tenen feus per nos esser observada fermament, com sia / refirmativa de la salut nostra e lur eternal. E rao / iusta vulla que, axi com nos nos som declarats. vos/altres vos declarets, e axi com nos havem coneguda / la veritat, vosaltres la conegats per lo dit sobira bisbe / e regidor de la santa esgleya de Deu, majorment axi com / aquelles qui sots en nostra senyoria e tenits feus per nos dins / aquella. E per aquesta rao la dita sanctedat apostolical / a nos, com a fill seu, haia trameses sos legats los hon/rats pares en Crist frares Guillelm, bisbe de Galtelli, / nostre conseller e domestich, Sifre, bisbe de Ciutat e / de Terranova, maestre Johan de Lezato, del orde de sent / Francesch, doctor en sacra pagina, e Pere de Maseres, prevere, / collector del papa, pregam vos altres e cascun de vos / que attenents lo iuy de la dita rao saludabla, e reebents / benignament per esguart

de nostra honor los dits legats sobre / les dits coses e altres que us diran allo que sia pus saludable // [***149***^{v}] attenats pro ço que pus perdurablament sia la salut de / vostros coscos e animes refirment en do vida feelment, / car axi vosaltres abiurants la ydola damnabla serets / per lo tot poderos senyor gitant vos de la molt agra / escuredat del pou difern retuts alegres per joy de / gloriosa salut e vida, e aço per la sua caritat molt / piadosa, per la qual per reembre lo humanal linatge / volch estampar la sua sanch, axi com feu lo / pellica per sos fills. Dada en Montso, sots nostre / segell secret, lo derrer dia de juliol en l.any de la nativitat / de nostre senyor mccclxxxix. Rex Johannes.

5

25 luglio 1391, Saragozza.

Giovanni I, re d'Aragona, scrive ad un conte in Sardegna, non meglio precisato, informandolo che ha appreso dal vescovo di *Bonavoia* (Dolia), Giovanni, della presenza nei territori della Trexenta e nella città di Oristano dei legati dell'antipapa di Roma, insieme ad un frate minore che si dichiara vescovo della stessa *Bonavoia*. Lo informa altresì che gli ecclesiastici catalani, che professavano l'ubbidienza al papa di Avignone Clemente VII, erano stati privati dei loro benefici, a favore di sacerdoti sardi scismatici, e che il sedicente vescovo (filoromano) di *Bonavoia*, aveva chiesto ai canonici di quella diocesi di recarsi ad Oristano per rendergli omaggio. Lo prega pertanto di ripristinare i diritti del clero catalano nell'Isola.

ACA, *Cancilleria*, reg. 1878, ff. 95^{v}-96^{r}.

Comte, per part del honrat pare en Christ frare Johan, bisbe de Bonavoya, / del Regne de Serdenya, havem entes que en les parts de la Triginta / e de la villa de Oristany son venguts dos legats del intrus, / ço es del antipapa de Roma, e hun frare menor, dient se per provisio del dit / antipapa bisbe de Bonavoya, los quals legats, segons se diu, han en lo / dit regne, es saber dins vostra iurisdictio, ja de fet toltes a diverses cathalans / confessants la veritat, ço es papa Clement, vertader vicari de Iesu Christ / e legitim succehidor de Sent Pere, en les nostres canongies, rettories, e altres / ecclesiastichs benifets, acollacio del bisbe de Bonavoya com vaguen pertanyentes / aquelles e aquells an donats a preveres sarts cismatichs e en destrucio e perdicio eter/nal de lurs animes adherents al dit antipapa. E lo dit / frare minor ha escrit per ses comeratres letres als canonges dela esglesia / de Bonavoya que vaien a la dita villa de Oristan per ferli reverentia, les quals / coses son en menyspreu del dit pare sant, e nostre, e dapnatge / evident del dits frare Johan e Cathalans nostres naturalas. On com lo / titol del dit bisbat de Bonavoya sia dins vestra senyoria e vos los dapnat/ges [...] a vestres naturales deiats squivat tant com en vos sia atte/sa lo bona concordia, que vuy es ante nos e vos e nostres e vestres sotsmeses, / e los grans e notables serveys que per los amichs del dit frare Johan a vos / son estats fets quascun dia, vos pregam afectu//[***f. 96***^{r}]osament que, per honor e contemplacio qui, aço per les rahons sobredictes, / e altres haven non poch a cor, façat restituir e tornar als dits nostres catha/lans les canonges, rettories et altres benifets que axi al dit frare Johan, / bisbe de Bonavoya, o a vicaris seus, com als dits cathalans responguen / de lurs rendes e drets, de que lo sien tenguts responguendre per raho del bisbat canonges, rettories e benifets demunt dits, / e en possessio daquells contra quis vulla de tot en tot los defenem, car certificam / vos que d.aço farets servey a Deu, e a nos placer singular, lo qual, en son cas e loch, / nos industria a proseguir vos, e vostres sotsmeses, de specials favors e prerogatives.

Dada en Cesaraugusta, a xxv de juliol del any m.ccc°.xci. Rex Johannes.

Dominus rex mandavit mihi
Bernardo de Ionquerio.

GIOVANNI MURGIA

Edifici di culto e clero ad Oristano dopo l'attacco francese del 1637

Uno dei momenti più esaltanti, ma allo stesso tempo sconvolgenti della storia della Sardegna in età moderna, è rappresentato dalla partecipazione della nobiltà e dei *tercios* sardi alla Guerra dei Trent'anni (1618-1648), a fianco degli eserciti spagnoli[1].

Partecipazione che per l'isola si tradurrà in costi assai pesanti non solo sul piano economico-finanziario, ma soprattutto in termini di perdite di vite umane[2].

Pur non essendo stata individuata come possibile teatro di guerra la Sardegna, anche se marginalmente ed in maniera del tutto occasionale,

---

[1] Per un approfondimento su questa tematica rinviamo a: B. ANATRA, *Dall'unificazione aragonese ai Savoia*, in J. DAY - B. ANATRA - L. SCARAFFIA, *La Sardegna medievale e moderna*, vol. X della *Storia d'Italia* diretta da. G. GALASSO, Torino 1984; A. MATTONE, *L'età moderna. Dagli aragonesi alla fine del dominio spagnolo*, vol. III, in «Storia dei Sardi e della Sardegna», a cura di M. GUIDETTI, Milano 1989; G. MURGIA, *La società sarda tra crisi e resistenza*, e G. TORE, *Il regno di Sardegna nell'età dell'Olivares (1620-1640): assolutismo monarchico e Parlamenti,* in «Archivio Sardo del movimento operaio contadino e autonomistico», n. 41-43, Roma 1993.

[2] Tra il 1628 ed il 1650, secondo stime assai probanti, partirono dall'isola tra i diecimila ed i dodicimila soldati, in numero quindi assai elevato, pari a circa il 4-5% della popolazione censita nel 1624 in occasione della celebrazione delle Corti generali del regno, presiedute dal viceré Vivas, e che oscillava attorno ai 200/220mila abitanti. Al riguardo cfr. A MATTONE, *L'amministrazione delle galere nella Sardegna spagnola*, in «Società e storia», n. 49, 1990; G. TORE, *Il regno di Sardegna nell'età di Filippo IV. Centralismo monarchico, guerra e consenso sociale (1621-30)*, Milano 1996, e B. ANATRA - G. PUGGIONI - G. SERRI, *Storia della popolazione in Sardegna nell'epoca moderna*, Cagliari 1998.

partecipa direttamente, a seguito dell'invasione francese della città di Oristano nel febbraio del 1637, a quel momento bellico che per tre decenni squasserà l'Europa.

Sebbene storiograficamente sia ormai assodato che i francesi siano sbarcati nel golfo di Oristano non tanto con intenti di carattere militare, con l'obiettivo cioè di creare una testa di ponte per occupare in seguito l'intera isola, quanto per il bisogno di approvvigionarsi di vettovaglie e soprattutto d'acqua, di cui il territorio era assai ricco, la città regia subiva danni gravissimi a seguito anche dei saccheggi operati dai miliziani sardi accorsi in suo soccorso[3].

La popolazione, per sfuggire alle violenze e per scampare alla morte, abbandonava precipitosamente la città, portando con sé poche suppellettili, trovando rifugio nel vicino borgo di Santa Giusta, ben fortificato, e nei villaggi dell'entroterra.

Quest'episodio, anche se scolorito dal tempo, permane tuttora vivo nella memoria storica collettiva delle popolazioni oristanesi, le quali conservano il ricordo de *is sordaus grogus*[4], cosiddetti per il colore giallo predominante della loro divisa, che, arrivati dal mare, invasero la città e il suo territorio circostante, seminando terrore e distruzione.

Ancora in anni non troppo lontani la ricorrenza dell'attacco francese e l'esaltante vittoria dei sardi venivano ricordati il 26 di febbraio, in cui si

---

[3] Sull'attacco francese alla città di Oristano, e sulle sue conseguenze, rinviamo a: A. Canales de Vega, *Invasión de la Armada Francesa del Arçobispo de Bordeus, y Monsiur Enrique de Lorena Conde de Harchout, hecha sobre la ciudad de Oristán del Reyno de Cerdeña. En 22 de hebrero deste año 1637, y los successos que tubo en ella, con las órdenes,y prevenciones, que para su defensa mandó hazer el Excellentíssimo Señor Marqués de Almonacir, Conde de Pavías, su Virrey, y Capitán General. Deduzida de los papelese originales, y Relación remitida a la Magestad Cathólica de Don Phelippe IIII El Grande Rey de las Españas N. S.*, Cagliari 1637; J. Aleo, *Historia cronólogica y verdadera de todos los sucesos y casos particulares sucedidos en la Isla y Reyno de Sardeña del año 1637 al año 1672*, Comune di Cagliari, Biblioteca Comunale di Studi Sardi, mss. Sanjust 16, ora tradotta e pubblicata con un denso saggio introduttivo da F. Manconi, *Storia cronologica del Regno di Sardegna dal 1637 al 1672*, Nuoro 1998; G. Sorgia, *Mire francesi sulla Sardegna nel 1638*, in «Archivio Storico Sardo», XXV, Cagliari 1957 e L. Spanu, *Lo sbarco dei francesi in Oristano. Cronaca del Seicento*, Oristano 1992, p. 13.

[4] Cfr. R. Bonu, *S'andada de is sordaus grogus, infelice impresa dei francesi (febbraio 1637),* in «Frontiera», Cagliari 1970; G. Sorgia, *I sordaus grogus. Nel febbraio del 1637 Oristano fu attaccata da una flotta francese*, in «Sardegna fieristica», Cagliari maggio 1987 e Id., *Il territorio in epoca regnicola spagnola (1479-1720*), in *La Provincia di Oristano. L'orma della storia*, Cinisello Balsamo 1990, pp. 167-177.

celebrava una festa con processione, che il popolo oristanese chiamava *sa festa de sa vittoria de is sordaus grogus*[5].

La flotta francese, al comando di Enrico di Lorena, conte d'Harcourt, con uno schieramento che da Capo Mannu a Capo San Marco bloccava tutto il golfo di Oristano, si presentava davanti alle coste del Sinis la sera del 22 febbraio, sorprendendo le difese assolutamente impreparate e in condizioni di nettissima inferiorità.

Lo sbarco dell'armata, composta da ben 47 vascelli, e inizialmente scambiata per una flotta amica spagnola, avveniva la stessa sera, preceduto da un intenso fuoco di artiglieria che annientava le poche difese, rendendo vano ogni tentativo di resistenza opposto dai pochi soldati della torre grande posta a presidio della costa oristanese.

Così, quando ogni resistenza fu facilmente superata, ben 7/8mila *sordaus grogus* poterono, senza colpo ferire, entrare in una città quasi deserta.

La popolazione, infatti, al primo apparire delle truppe francesi, in preda ad un improvviso e irrefrenabile panico, l'aveva abbandonata per trovare scampo nelle campagne dell'interno.

Prontamente il vescovo della città Pedro Vico inviava messaggeri a Cagliari per informare dell'accaduto il viceré Antonio Jiménez de Urrea, marchese de Almonacir, sollecitandolo ad approntare immediati aiuti militari per respingere il nemico.

Giunta la notizia, nel pomeriggio del 23 venivano urgentemente convocati il Consiglio di giustizia, di patrimonio e di guerra, e veniva deciso di chiedere adeguati soccorsi in Spagna, Napoli e Sicilia.

Intanto ad Oristano si cercava di correre ai ripari per tentare in qualche modo di fermare l'avanzata nemica, così una delegazione di cittadini, in rappresentanza del Consiglio civico, si recava dal comandante francese per trattare una pacifica e indolore resa, ottenendo una tregua di quattro giorni.

L'atteggiamento però poco chiaro, ambiguo e dilatorio manifestato dalle autorità cittadine, che puntavano a guadagnare tempo in attesa dei rinforzi, convinceva il d'Harcourt a rompere immediatamente la tregua e a riprendere senza indugio le ostilità.

---

[5] Cfr. L. Spanu, *Lo sbarco dei francesi in Oristano. Cronaca del Seicento* cit., p. 13.

La città veniva così occupata militarmente e i soldati si abbandonavano ad ogni forma di saccheggio e distruzione.

Immediate furono anche le contromisure adottate dal viceré con la messa in campo dei reparti della cavalleria dei Capi di Cagliari e Sassari che, agli ordini di don Diego de Aragall, governatore di Cagliari e tenente generale dei due Capi, muovendosi simultaneamente, avrebbero dovuto stringere, come in una morsa, le forze francesi.

Contestualmente l'Almonacir ordinava la mobilitazione generale di tutte le forze di difesa del regno, con l'arruolamento anche di banditi e delinquenti, ai quali veniva rilasciato un salvacondotto per il periodo di guerra, con l'obbligo di accorrere con armi e cavalli in soccorso della città.

Ma il disegno strategico messo a punto dal viceré e dai suoi più stretti collaboratori non ebbe il tempo di essere realizzato in quanto furono sufficienti i 500 cavalieri arrivati dalle ville vicine e, in particolar modo, il reparto di cavalleria al comando di don Ignazio Aymerich, signore della *villa* di Mara Arbarei (odierna Villamar)[6], per mettere in fuga i francesi, i quali, dopo aver subito notevoli perdite, ritennero opportuno interrompere la loro marcia verso l'interno in modo da non precludersi la possibilità di una eventuale rapida ritirata.

Dopo tre giorni di permanenza nella città e nelle campagne limitrofe, le truppe francesi incominciarono il loro ripiegamento verso il mare seguendo il corso del Tirso, inseguiti dai reparti di cavalleria agli ordini dell'Aragall, che infliggevano loro notevoli perdite.

Il 27 febbraio la flotta francese si allontanava dalle coste oristanesi, continuando comunque ad incrociare al largo per qualche giorno senza che venisse disturbata da quelle navi che, secondo le previsioni, avrebbero dovuto assicurare il controllo delle rotte isolane.

Seppur di breve durata, l'attacco francese, unito alla successiva azio-

---

[6] In tale occasione si distinsero i fratelli Concu, che otterranno anche il titolo di cavalierato. In qualità di loro procuratore delegheranno l'Aymerich a rappresentarli a pieno titolo nel parlamento Avellano, presieduto dal viceré don Fabrizio Doria (1641-43). Cfr. J. Aleo, *Storia cronologica del Regno di Sardegna dal 1637 al 1672* cit., p. 72. Don Ignazio Aymerich, invece, al comando della squadra dei cavalieri della *villa*, per i particolari meriti acquisiti nel respingere i francesi, con diploma del 20 aprile 1643 veniva dal re Filippo IV di Spagna nominato primo conte di Mara. Cfr. Archivio di Stato di Cagliari (ASC), *Regio Demanio, Storia dei feudi* (copia manoscritta), e F. Floris - S. Serra, *Storia della nobiltà in Sardegna. Genealogie e araldica delle famiglie nobili sarde*, Cagliari 1986, alla voce Aymerich, pp. 188-189.

ne di saccheggio operata dai soccorritori, procurò alla città ingenti danni materiali. Ugualmente alcuni centri rurali furono saccheggiati e distrutti. Durante l'invasione, infatti, *restaren cremadas y destruydas la vilas, …que eran las mes poderosas en altrus tempos, com son las de Nuraxi Nieddo, que vuy es reduida a honze fochs, Santo Vero Conjius, Simaxis, Palmas, Cerfaliu, Utsama, Nura Craba, Donnigalla Fenugueda y Solanas, en total las quals apenas hi a vassaills*[7].

Una viva, per certi aspetti drammatica testimonianza sullo stato complessivo della città e del suo territorio dopo l'attacco francese ci viene offerta durante i lavori del Parlamento presieduto da don Fabrizio Doria duca d'Avellano, e svoltosi a Cagliari negli anni 1641-1643[8].

A riferirne è lo stesso sindaco della città, dottore in *utroque iure*, don Angelo de Moncada.

I segni del saccheggio sono ancora ben visibili. Dalla sua relazione emerge l'immagine di una città fantasma, priva di popolazione, piena di rovine e di macerie, una città senza vita, dove ogni attività sembra essersi dissolta.

Appare evidente, comunque, che il de Moncada tenda volutamente ad esasperare il quadro della situazione con il malcelato obiettivo non solo di vedersi condonati i ratei non ancora versati dalla città alla Corona del donativo precedente, ma soprattutto con l'intento di ottenere la richiesta di un donativo più leggero rispetto al passato, considerata appunto la gravissima crisi che ne attanaglia la vita e l'economia.

Ciononostante la descrizione da lui fatta sullo stato della città non doveva discostarsi di molto dalla realtà oggettiva, soprattutto se messa a confronto con altre testimonianze coeve, come quelle rilasciateci dall'Aleo nella sua *Historia* e dal Canales de Vega nella sua *Invasión de la armada francesa*.

---

[7] Cfr. ASC, *Antico Archivio Regio* (*AAR*), vol. 170, cfr. "Capitoli presentati dalla città di Oristano" durante il parlamento presieduto dal viceré Fabrizio Doria, duca d'Avellano, 1641-1643.

[8] Ivi e cfr. G. Murgia, *La città di Oristano nella prima metà del Seicento*, in «Annali della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Cagliari», Nuova serie, vol. XXII, parte II, Cagliari 1999, pp. 3-21e Id., *La città di Oristano nella prima metà del Seicento*, in «Giudicato d'Arborea e Marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale», in «Atti del 1° Convegno Internazionale di Studi», Oristano, 5-8 dicembre 1997, a cura di G. Mele, Oristano 2000, vol. II, pp. 811-833.

Né, al riguardo, deve trarre in inganno il fatto che prima dell'apertura dei lavori del Parlamento i rappresentanti dei ceti privilegiati del Capo di Sopra avanzino al viceré la richiesta di eleggere quella città a sede dello svolgimento delle Corti generali del Regno in quanto baricentrica rispetto a Cagliari e Sassari[9]. Tale richiesta appariva puramente strumentale in quanto le ragioni del conflitto fra le due città, cui erano sottese forti motivazioni di ordine politico, andavano ben al di là di quelle di carattere logistico, tanto è vero che nel contempo non rinunciavano a riproporre Sassari quale altra sede deputata, alternativamente con Cagliari, per la celebrazione delle *Cortes*, in quanto entrambe *cabeza de su cavo*.

D'altra parte era impensabile che Oristano, a seguito del pesante saccheggio subito e per l'assenza di valide opere di difesa potesse accogliere, senza grave pericolo per i partecipanti, l'assemblea parlamentare. Era inoltre assai difficoltoso poterla raggiungere specialmente nei mesi invernali, che coincidevano con le riunioni parlamentari onde evitare il pericolo della malaria. Le strade e i ponti, infatti erano *derruits y tallats que ab gran trabaill se hi pot passar, y en la invernada en particular ab molta difficultat, trabaill y perill de vida*[10].

A presentare gravi danni sono soprattutto gli edifici di culto, i conventi e i monasteri, spogliati delle suppellettili e degli arredi sacri più preziosi, nonostante fin dal primo apparire della flotta francese il vescovo Pedro Vico avesse ordinato ai religiosi di metterli al sicuro.

Considerato poi "il rischio manifesto che le monache" del monastero di Santa Chiara "correvano con gli eretici - Ugonotti e Luterani - presenti nell'esercito francese, i quali non perdonano né rispettano ciò che è sacro (come l'esperienza aveva insegnato nei saccheggi e negli assalti compiuti nelle Fiandre ed in altri luoghi)"[11], il Vico faceva uscire le monache dal convento, affidandole a persone di sua fiducia perché le conducessero nella più sicura *villa* di Laconi.

---

[9] Cfr. Archivo de la Corona de Aragón (ACA), *Consejo de Aragón* (*CdA*), legajo 1234, "Memoriale, in data Sassari 13 settembre 1641, accompagnato da una lettera a firma del vescovo di Ampurias e Civita Andrea Manca, ed inviata al Supremo Consiglio D'Aragona".

[10] ASC, *AAR*, volume 170, cfr. "Capitoli presentati dalla città di Oristano", n. 2, cc. 721 e 721v.

[11] J. Aleo, *Storia cronologica del Regno di Sardegna dal 1637 al 1672* cit., p. 67.

Le precauzioni adottate non valsero comunque a salvare gli arredi sacri dal saccheggio, prima dei francesi e poi dei soldati sardi accorsi in aiuto della città.

Lo stesso tesoro della cattedrale fu un facile bottino, nonostante che il clero avesse provveduto a sistemarlo in un rifugio segreto, "in una cappella della chiesa in corrispondenza del palazzo arcivescovile", ritenuto luogo inviolabile.

Il nascondiglio venne invece trovato e saccheggiato dai soldati francesi con grave "danno e perdita per la Chiesa Cattedrale".

"Trascendendo e incrudelendo assai contro le cose sacre - i francesi - commisero abominevoli sacrilegi. Nella chiesa del Convento dei cappuccini - che sta ad un tiro di pietra fuori della porta di città verso mezzogiorno" - luogo scelto quale accampamento, i francesi "aprirono il tabernacolo, gettando via le ostie consacrate e si portarono via la pisside, dando nel contempo molte stoccate all'immagine di un Santo Cristo dipinto sulla porticina del tabernacolo. Spogliarono anche un'immagine assai miracolosa ed oggetto di grande devozione della Vergine dell'Annunciazione che è posta in una cappella della chiesa. Nelle sacrestie non risparmiarono gli ornamenti e gli altri oggetti destinati al culto"[12].

Non venne risparmiato neppure il Cristo di Nicodemo, "molto venerato e molto miracoloso", che si trovava in una delle cappelle della chiesa di San Francesco dei padri Conventuali. "Fu talmente temerario un soldato eretico - annota l'Aleo - che, salito su una scala, staccò sacrilegamente le cortine del *retablo*". La punizione divina fu immediata in quanto "non se ne andò però senza il castigo meritato perché all'uscita della porta della chiesa con il bottino lo raggiunse un colpo d'archibugio d'incerta provenienza che lo lasciò morto al suolo. All'istante il corpo si gonfiò come una botte e divenne nero e orribile come un demonio"[13].

Nel 1641, quando venivano aperti i lavori del Parlamento, gli edifici di culto, e in particolar modo la cattedrale e le chiese annesse ai conventi ed ai monasteri della città, manifestavano ancora ben visibili i segni del "sacco francese".

La cattedrale, da dove erano stati depredati tutti gli arredi sacri e *fins*

---

[12] Ivi.

[13] Ivi.

lo calix y custodia en que se reservava lo Santissim, presentava notevoli danni, tanto da rendere problematico il regolare svolgimento delle diverse cerimonie e manifestazioni religiose.

I monasteri di Santa Chiara, di Santa Maria Maddalena *exstra muros* e di Nostra Signora del Carmelo, l'ospedale e la chiesa di Sant'Antonio, data la precarietà delle strutture murarie, a seguito del saccheggio, richiedevano urgenti interventi di consolidamento e di ripristino.

Il convento dei Cappuccini necessitava di immediati lavori per rendere agibili il dormitorio, la sacrestia, derubata di tutti i paramenti e degli arredi sacri, e la cisterna dell'acqua; inoltre era indispensabile intervernire per riparare le mura di cinta, aperte in più parti, *de tal modo que no poden guardar la fruita y hortalissia que se la roben tota*[14].

In condizioni rovinose si trovava soprattutto l'edificio della chiesa del priorato di San Vincenzo, situata nella piazza della città; privo di copertura, senza porte, e nella *major indesencia que se puga dir* rischiava il crollo; né in condizioni migliori si trovava la chiesa di San Martino *exstra muros*.

Ma la città, data la *suprema pobresa*, non era in grado da sola di intervenire per ripristinare almeno la funzionalità né dell'antico ospedale, fondato dai padri del beato Giovanni di Dio, per poter almeno assistere i più poveri, che numerosi vi si rivolgevano, né tantomeno per riparare i luoghi di culto.

Durante i lavori del Parlamento il de Moncada, facendo presente la drammatica situazione economica e sociale della città, chiedeva soccorso al governo regio perché intervenisse con cospicue somme di denaro, e con agevolazioni fiscali, immunità e franchigie, per rilanciare l'economia locale e per rivitalizzare le attività commerciali. Numerosi interventi venivano sollecitati per promuovere le diverse altre attività economiche-produttive, per eliminare gli abusi nell'amministrazione della giustizia e in campo fiscale, in modo da avviare la crescita civile della società oristanese, urbana e rurale.

Particolare attenzione veniva rivolta al riattamento dei ponti e delle strade e soprattutto al problema della difesa della città per preservarla, nel futuro, da altri attacchi esterni.

La presenza dei mori nei mari sardi costituiva un pericolo costante

---

[14] ASC, *AAR*, volume 170, cfr. "Capitoli presentati dalla città di Oristano", nn. 8, 9 e 10, rispettivamente alle carte 724v, 725, 725v e 726.

per le popolazioni costiere, ora più che mai, in quanto con lo spostamento dei teatri di guerra nell'Europa continentale ed il conseguente disimpegno militare della Spagna nell'area mediterranea, la Sardegna veniva a trovarsi del tutto indifesa ed esposta ad incursioni, attacchi e razzie, impossibilitata oltretutto, perché priva di risorse, a impegnarsi in opere di ripristino e di manutenzione delle difese di terra e di mare assai costosa e dai tempi lunghi.

Ugualmente particolare sensibilità il de Moncada mostrava nei confronti della situazione in cui venivano a trovarsi gli edifici di culto, i conventi e i monasteri, e verso il clero secolare e religioso operante nella città.

Veniva pertanto sollecitata al sovrano la concessione di una *sacca* (licenza) straordinaria per l'esportazione di 4mila starelli di grano, i cui utili sarebbero dovuti essere devoluti a favore del monastero di Santa Chiara che, saccheggiato durante l'invasione francese, correva in alcune sue parti seri pericoli di crollo. Era indispensabile quindi intervenire prontamente, senza alcun ritardo, per consolidare e riparare le opere murarie in quanto *lo dit convent de ditas pobres monjas resta tot derruit y ab evident perill de cauresene una paret de la iglesia, que vuy en dia esta apuntellada ab bigas que, si no se lis fa uns respaldos o contraparet, corre perill no sols de cauresene la dita paret sino la teulada y casi tota la iglesia...*[15].

Veniva rimarcato anche che le poche monache che oramai vi abitavano, una ventina, non avevano neanche l'acqua con cui dissetarsi perché *los condutos per hont passa l'aigua de pluja a la sisterna, que tenen en dit convent, son tots tallats y ronputs a que no entra l'aigua en dita sisterna y no tene aigua de poder beure, patint gran falta d.ella...*"[16].

La concessione di una *sacca* straordinaria era assolutamente indispensabile per la conservazione e del monastero e della chiesa, edifici oltretutto sotto la tutela e la protezione del sovrano, in quanto al *reparo* non potevano sovrintendere le monache, prive di mezzi, né tanto meno gli abitanti della città *per Ilur notoria pobresa* a seguito dell'attacco francese e per il susseguirsi di annate agrarie sfavorevoli.

Era necessario, inoltre, intervenire prontamente per provvedere al sostentamento delle stesse monache, in quanto prive di qualsiasi risorsa economica. Da tempo, infatti, non godevano della dotazione annuale loro

---

[15] Ivi, Capitolo n. 37, cc. 740v e 741.

[16] Ivi.

riconosciuta, all'atto della fondazione del monastero, dal giudice Mariano IV. Con atto notarile, rogato in data 9 aprile del 1369 dal pubblico notaio Donatu Manus, il giudice aveva fatto alle 13 monache "fondatrici" una donazione annua di 260 lire, che dovevano essere prelevate dall'ammontare delle rendite della città, con l'obbligo della celebrazione di una messa cantata quotidiana in onore della sua famiglia e dei suoi antenati.

Il venir meno di tale sussidio costringeva le venti monache presenti nel monastero a vivere in una condizione di estrema povertà, potendo disporre di un solo soldo al giorno[17].

Ad aggravare la loro condizione di vita e ad accrescerne i disagi contribuiva anche il fatto che venivano private di parte dell' "elemosina" prevista in loro favore per la celebrazione della messa quotidiana in suffragio delle anime dei sovrani, e a carico della real cassa. Tale privilegio, riconosciuto loro fin dalla fondazione del monastero, veniva di fatto messo in discussione dal canonico Giovanni Maria Ligia, delegato alla celebrazione della messa, il quale pretendeva di riscuotere parte di tale "elemosina" anche nei periodi in cui era stato assente, come in occasione di un suo viaggio presso la corte spagnola a Madrid.

Le monache quindi venivano defraudate di parte di una entrata certa e costante che, seppure poco consistente, comunque contribuiva al loro sostentamento.

Poiché queste non intendevano intentargli causa, e poiché era giusto che chi aveva celebrato le messe in sua assenza venisse retribuito, il de Moncada avanzava al viceré la richiesta che, d'ora in avanti, tali "elemosine" venissero prelevate dalle rendite del marchesato e da altre di sua maestà. Per non privare le monache di tale servizio veniva così stabilito che d'ora in avanti tali "elemosine" sarebbero state affidate al rigoroso controllo del veghiere e dei ministri patrimoniali della città.

Contestualmente, per venire incontro ai bisogni più urgenti delle monache clarisse, la cui presenza costituiva un punto di riferimento emblematico nella storia religiosa della città[18], il de Moncada sollecitava il viceré affinché, nel rispetto della prima donazione fatta dal giudice Mariano IV,

---

[17] Ivi, Capitolo, n. 36, cc. 740-740v.

[18] Cfr. C. Pau, *Un monastero nella storia della città. Santa Chiara di Oristano nei documenti dell'archivio*, Oristano 1984.

venisse loro assegnato un sussidio annuo, tale da consentir loro di condurre una vita dignitosa.

Sempre a favore del monastero di Santa Chiara, considerato l'estremo stato di povertà in cui veniva a trovarsi, veniva stabilito che d'ora in avanti gli venisse destinato 1/3 del valore delle multe comminate ai rappresentanti del ceto pastorale nel caso in cui questi ricoprissero arbitrariamente incarichi nell'amministrazione della giustizia.

Nelle *ville* del marchesato, infatti, era assai diffusa la pratica di designare alla carica di ministro di giustizia, di maggiore di prato e talvolta di sindaco, esponenti del ceto pastorale più abbiente, i *principales*, i quali solitamente commettevano abusi e prepotenze d'ogni tipo ben sapendo di restare impuniti. Con i loro bestiami, infatti, invadevano le aree coltivate con grave danno delle vigne, dei seminati e dei prati, commettendo allo stesso tempo numerosi furti di bestiame, ben sapendo di poterlo tenere nelle loro greggi senza incorrer in controllo alcuno e tanto meno in qualche pena o condanna.

Per questo, durante i lavori del Parlamento, veniva votato un capitolo di Corte che prevedeva, con decorrenza immediata, l'interdizione del ceto pastorale dal ricoprire incarichi nell'amministrazione della giustizia all'interno delle *ville* dei Campidani d'Oristano. Chi, entro i termini prescritti non avesse ottemperato a tale ingiunzione, rischiava la confisca del bestiame e una pesante multa pecuniaria, il cui importo suddiviso in tre parti, sarebbe stato ripartito appunto fra il denunciante l'abuso, la cassa regia e il monastero delle clarisse[19].

Interventi urgenti venivano richiesti anche per il convento dei Cappuccini che presentava gravi danni al tetto del dormitorio, il cui soffitto di legno *tot podrit* (tutto marcio) rappresentava un serio pericolo per l'incolumità dei frati. La sacrestia, saccheggiata durante l'invasione francese, era priva di paramenti e di arredi sacri indispensabili per le diverse cerimonie religiose[20].

In considerazione dei gravissimi danni subiti dagli edifici di culto della città il de Moncada sollecitava al viceré la concessione di una pensione

---

[19] Cfr. ASC, *AAR*, *Parlamenti*, vol. 170 cit., «Capitoli della città di Oristano», n. 18, c. 731.

[20] Ivi, Capitolo n. 38, c. 741.

annua pari a 500 ducati, in modo da poter provvedere prontamente per renderli agibili e fruibili per le diverse attività religiose.

In simile situazione precario appariva anche lo stato del numeroso basso clero locale, secolare e religioso, costretto a condurre un tenore di vita assai stentato, non dissimile da quello in cui veniva a trovarsi la maggioranza degli abitanti della città.

La titolarità della maggior parte dei canonicati della diocesi d'Arborea era infatti controllata da religiosi forestieri i quali, pur godendo di laute prebende, preferivano risiedere nelle località di origine, affidandone la gestione di solito ad esponenti del basso clero locale, i quali partecipavano in qualche misura, anche se in minima parte, alla spartizione delle prebende. Il che si ripercuoteva con effetti deleteri sulla formazione religiosa e sull'educazione morale e spirituale dei fedeli, i quali, il più delle volte, venivano abbandonati alla guida di ecclesiastici ignoranti.

Per questo, considerata *la extrema pobresa en que han posat a dits naturals la inbasió dels francesos y las malas añadas*, veniva avanzata la supplica al viceré affinché, d'ora in avanti, *lo culto divino* nella diocesi d'Arborea venisse svolto da ecclesiastici del luogo, di provata scienza e riconosciuta spiritualità, i quali oltretutto, a differenza dei forestieri, anche di fronte a calamità naturali, avrebbero assicurato non solo la residenza nel luogo di titolarità, ma anche l'educazione morale e spirituale dei fedeli. Ugualmente veniva proposto che, in caso di vacanza, anche la carica di vescovo della città dovesse essere assegnata ad un ecclesiastico sardo[21].

Nell'avanzare tale richiesta il de Moncada si muoveva in piena sintonia con quanto da tempo sostenuto e ripetutamente sollecitato dai ceti privilegiati del regno. Il conferimento di quelle "preziose" cariche ai *naturales* interessavano, infatti, in maniera particolare proprio questi ceti, in quanto quasi tutti i prelati di origine sarda provenivano dai ranghi degli stamenti militare e regio.

Persino i vescovi non *naturales* dovevano fare buon viso a questa richiesta che raccoglieva la quasi unanimità delle voci presenti ai lavori del Parlamento. In questa occasione sarà lo stesso "braccio" ecclesiastico, per primo, a presentarla non più come supplica, ma come condizione irrinunciabile per approvare la concessione del donativo.

---

[21] Ivi, Capitolo 34, cc. 738v - 739.

Contestualmente veniva anche "formulato un apposito principio di reciprocità (o di compensazione), in forza del quale ad ogni non sardo provvisto nell'isola doveva corrispondere un sardo insignito di pari onore in un altro regno della *Monarquia*"[22].

Naturalmente il sovrano Filippo IV, cui in ultima istanza spettava l'approvazione delle richieste parlamentari, risponderà con un deciso diniego.

Tale richiesta toccava infatti almeno due aspetti, relativi il primo al diritto del re di presentare i nomi dei futuri vescovi o di altri importanti dignitari ecclesiastici alla Santa Sede per riceverne la nomina canonica e il diritto al godimento dei relativi benefici; il secondo al potere dello stesso sovrano di scegliere i beneficiari, sia laici che ecclesiastici, delle *pensiones* imposte sulle rendite di questi stessi benefici.

"Entrambi i diritti costituivano la parte più sostanziosa" del *patronazgo real*[23], "una delle cose più preziose" di cui disponesse il sovrano, come scriveva il viceré Vivas nel 1624; per questo egli supplicava Filippo IV a non "rinunciare per nessun motivo al regio arbitrio di poterne disporre liberamente, rifiutando ogni concessione di riserva ai *regnicols* e agli stessi *naturals*. Non aveva tutti i torti: una delle maggiori cure del viceré alla vigilia del parlamento era infatti quella di precostituirsi una maggioranza sicura - rastrellando il maggior numero di voti o di procure di voti - per far approvare, nel tempo più breve, il donativo più sostanzioso possibile"[24].

In realtà, al termine dei lavori del parlamento, la gran parte delle richieste avanzate dal de Moncada per soccorrere la città devastata dal "sacco francese" e per rilanciarne l'economia e i traffici commerciali verranno ampiamente deluse, sia per la debolezza finanziaria del regno di Sardegna e della Corona, sia perché alcune andavano ad intaccare prerogative di potere esclusive della figura del sovrano.

---

[22] R. Turtas, *Storia della chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma 1999, p. 353; cfr. ACA, *CdA*, legajo 1360, 65/5: le condizioni dello stamento ecclesiastico vengono notificate al Consiglio della Corona d'Aragona dall'arcivescovo di Cagliari il 28 aprile 1642.

[23] Sul rapporto fra corona e ceto nobiliare che si traduce in un vincolo che per quest'ultimo si sostanzia nel valore della *fidelidad* e per il sovrano si esplicita nella pratica del *patronazgo* cfr. F. Manconi, *L'invasione di Oristano nel 1637: un'occasione di patronazgo real nel quadro della guerra ispano-francese*, in «Giudicato d'Arborea e Marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale» cit., vol. II, pp. 669-697.

[24] R. Turtas, *Storia della chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila* cit., p. 352.

Ugualmente disattese resteranno le proposte avanzate al viceré per ridare vigore all'economia della città, che accusava una gravissima crisi produttiva, accentuata inoltre dall'abbandono delle campagne da parte della popolazione a seguito dell'attacco francese.

Al riguardo il de Moncada presentava alcune richieste che possono definirsi "rivoluzionarie". Così per rilanciare l'attività agricola, base fondamentale dell'economia locale, duramente colpita a seguito dell'invasione francese e dal conseguente fenomeno migratorio di numerosa popolazione rurale verso altre terre più sicure e più ospitali, proponeva, in funzione chiaramente antipastorale, la ripartizione fra tutti i contadini delle terre a *poberilis*, destinate cioè a pascolo, e appartenenti al demanio cittadino. Il che, oltre che incentivare la produzione agricola, avrebbe conseguentemente comportato la riappropriazione e quindi la disponibilità da parte della città anche di quelle terre ormai da tempo controllate da *interessos particulares*, con grave danno del bene comune.

Le operazioni per la ripartizione e assegnazione dei lotti tra i richiedenti, tra i quali si sarebbero dovuti privilegiare i *llauradors pobres*, sarebbero state eseguite da una apposita commissione composta dal governatore regio e dai membri del consiglio civico[25].

Per accelerarne l'operazione della distribuzione il de Moncada sollecitava il vicerè e l'assemblea stamentaria ad approvare con urgenza un capitolo di corte diretto a far divieto assoluto a coloro che si fossero opposti alla ripartizione delle terre pubbliche, e delle quali si erano impossessati con l'abuso e l'arbitrio, di presentare ricorsi e di intentare liti sull'operato della commissione.

Le citazioni in giudizio, infatti, non soltanto avrebbero ritardato le operazioni relative all'assegnazione, ma avrebbero richiesto notevoli spese di carattere giudiziario che la città, considerata la situazione di grave congiuntura economico-finanziaria non avrebbe potuto sopportare. Le lungaggini di carattere burocratico e giudiziario avrebbero inoltre scoraggiato quanti, soprattutto braccianti, erano intenzionati a impegnare la loro opera per rilanciare l'economia agricola della città, a fronte di contestuali ed allettanti offerte economiche della feudalità, anche se in terre più lontane.

Proprio in questi anni, infatti, per attirare nuovi coloni nei propri

---

[25] Cfr. ASC, *AAR,* volume 170 cit., «Capitoli presentati dalla città di Oristano», n. 50, c. 747.

feudi da altre giurisdizioni territoriali, la feudalità offriva incentivi assai vantaggiosi, tra i quali erano previsti l'assegnazione di terre arative e per l'impianto del vigneto, dell'abitazione, del bestiame da lavoro e soprattutto veniva loro riconosciuta l'esenzione da numerosi tributi per diversi anni.

Il de Moncada, attento osservatore delle dinamiche che in quegli anni caratterizzavano i processi economici e sociali non solo della città di Oristano, ma dell'intera isola, si rendeva conto che solo con l'assegnazione delle terre pubbliche ai contadini, accompagnata da sgravi fiscali e franchigie per diversi anni, si sarebbe potuta frenare l'emorragia migratoria che progressivamente, ed in maniera preoccupante, stava interessando vaste aree del marchesato d'Oristano. Fenomeno questo accentuato durante, e proseguito dopo l'attacco francese, ma alimentato, in quegli anni, da diversi fattori, che venivano individuati nella pressione fiscale, che colpiva soprattutto il ceto dei produttori, nella pessima amministrazione della giustizia e negli indirizzi di politica economica portati avanti da alcuni esponenti della feudalità sarda più dinamica e intraprendente che, per attirare braccia da lavoro sulle loro terre offrivano condizioni assai vantaggiose, allettanti soprattutto per i braccianti attratti dalla prospettiva, se non dalla certezza, di mutare *status* sociale, in quanto con gli anni avrebbero trasformato l'originaria condizione sociale in quella di conduttori di aziende, che per quanto di dimensioni ridotte, avrebbe loro assicurato l'autosufficienza[26].

Era ben consapevole, infatti, che solo con l'innervatura di nuove forze lavorative si sarebbe potuta incrementare la produzione agricola, base fondamentale dell'economia cittadina.

Contestualmente, sollecitato dal ceto mercantile, rappresentato da un robusto e dinamico nucleo di *mercatores ianuenses* (mercanti genovesi), sull'esempio della esperienza della città di Livorno, diventata in poco tempo un porto attivissimo nel Mediterraneo, presentava al vicerè una richiesta particolarmente innovativa, per certi versi dirompente in un simile contesto politico-istituzionale e di rigida normativa commerciale. Lo sollecitava, infatti, a farsi portavoce presso il sovrano affinché il porto della città fosse

---

[26] Cfr. G. MURGIA, *I Capitoli di grazia*, in *La Sardegna spagnola*, a cura di F. MANCONI, vol I, Cagliari 1994, pp. 30-37, e ID., *Trasformazioni istituzionali, uso del territorio e conflittualità fra villaggi nella Sardegna sud-orientale (secc. XIV-XIX)*, in «Annali della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Cagliari», Nuova serie, vol. XXI, a. 1998, pp. 141-182.

dichiarato franco per almeno un decennio, libero quindi *de drets tocants la duana real per qualsevol genero de mercaderias que se estreuan y entraren en lo dit port*[27], in modo da attirare nuovi imprenditori ed armatori con il conseguente incremento dei traffici delle merci. Il che avrebbe dato nuovo impulso ad un'economia di scambi asfittica, che si limitava all'esportazione di pochi prodotti cerealicoli e pastorali, oltre che a quegli derivanti dall'attività della pesca negli stagni e dell'estrazione del sale.

Anche tale richiesta veniva drasticamente respinta con la perentoria motivazione che, se concessa, essa *seria en gran pregiudiçi y dany dels drets de sa magestad y de les demes ciutats*[28].

Ancora una volta, quindi, le spinte provenienti dai territori periferici, e tendenti ad avviare processi dinamici nella economia e nella società, venivano puntualmente e senza mezzi termini soffocate dalla monarchia spagnola.

D'altra parte in simile contesto politico-istituzionale, caratterizzato da un rigido assolutismo monarchico, che si estendeva ad ogni settore dell'economia e della società, ogni istanza tesa al riconoscimento di forme di "autonomia" territoriale e locale, apparivano quantomeno velleitarie, se non addirittura destabilizzanti.

Tanto più in un momento politico particolarmente delicato per la Corona spagnola, in forte affanno per l'impegno militare della guerra ancora in corso, e che ne avrebbe segnato il lento, ma definitivo tracollo.

Per la città di Oristano, pertanto, l'intervento regio, comprimendo e soffocando qualsiasi spinta dinamica interna diretta al rilancio dell'economia e dei traffici mercantili, segnerà il blocco di ogni processo di sviluppo civile e sociale, tanto più che su di essa, negli anni immediatamente successivi, si abbatteranno terribili flagelli naturali, quali l'invasione delle cavallette nel 1647 e l'esplosione della peste nel 1652, che semineranno, ancora una volta, morte e distruzione[29].

---

[27] ASC, *AAR*, volume 170, «Capitoli presentati dalla città di Oristano», n. 49, c. 747.

[28] Ivi.

[29] Cfr. B. Anatra, *I fasti della morte barocca in Sardegna tra epidemia e carestia*, in «Incontri meridionali», n. 4, Messina 1977, pp. 117-142, ora in B. Anatra, G. Puggioni, G. Serri, *Storia della popolazione in Sardegna nell'epoca moderna* cit., pp. 175-202.

LIDIA PERRIA

La carta sarda di S. Vittore di Marsiglia. Scrittura e tradizione bizantina in Sardegna nell'età giudicale*

Sono molto grata agli organizzatori di questo Convegno per l'invito a partecipare che mi è stato rivolto, e quindi ancor più rammaricata di non poterlo fare di persona. È un invito che se da un lato mi riporta alle mie origini paterne, riallacciandosi quindi al passato, dall'altro si traduce in un nuovo filone di ricerca, proiettandosi quindi nel futuro. Infatti la carta marsigliese in lingua sarda e in caratteri greci, proposta per la prima volta alla mia attenzione dal collega e amico Ettore Cau, che desidero qui ringraziare sentitamente, mi ha indotto a intraprendere un'ampia ricerca non solo sul documento in questione, di cui nella versione destinata agli Atti del Convegno sarà fornita una descrizione codicologica e una nuova trascrizione, ma anche sulle altre testimonianze della cultura grafica bizantina in Sardegna.

La carta di Marsiglia non soltanto offre un caso esemplare di confluenza

---

* Il presente articolo viene pubblicato come è stato inviato dall'Autrice, impossibilitata per motivi di salute a presenziare al Convegno. Purtroppo le condizioni della Studiosa si sono successivamente aggravate, venendo improvvisamente a mancare. Per questo il testo figura senza note e bibliografia che la Professoressa Perria intendeva allegare in una seconda fase. Gli amici e i colleghi che hanno partecipato al Convegno ricordano con profonda stima e rimpianto l'illustre Docente dell'Università La Sapienza, Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari. (Si ringrazia per la gentile collaborazione il Prof. Ettore Cau, dell'Università di Pavia). G.M.

fra problematiche e metodologie diverse - diplomatistiche, paleografiche, linguistiche - ma racchiude in sé uno spaccato della situazione storica specifica della Sardegna, in quanto riflette un nodo di relazioni fra civiltà mediterranee diverse ma complementari, e assume oggi un particolare rilievo alla luce dell'interesse sempre più diffuso nella ricerca paleografica, soprattutto greca, per la produzione e la circolazione di libri, documenti e testi in aree periferiche del mondo bizantino, dall'Italia meridionale alla Palestina, e per le interrelazioni esistenti tanto fra le aree periferiche e il centro, quanto fra loro.

Costituisce dunque il pretesto ideale per prendere in esame le testimonianze di scrittura greca in Sardegna - minime, occorre premettere subito - alla luce delle relazioni fra Costantinopoli e la Sardegna, un capitolo che andrebbe riscritto alla luce delle acquisizioni e delle nuove valutazioni critiche scaturite dagli studi recenti.

L'esiguità delle testimonianze è un problema comune per il periodo antico a tutte le regioni italiane di tradizione bizantina - mi riferisco per esempio all'area siculo-calabrese - problema al quale si cerca di ovviare affinando le indagini per verificare la localizzazione di testimoni importanti. Basti pensare al recente caso dei resti del *Nomocanone* che, vergato su fogli ricavati da un manoscritto del V-VI secolo realizzato forse a Cesarea di Palestina, è stato successivamente riutilizzato in Calabria nel secolo X per un codice di Gregorio Nazianzeno attualmente diviso fra *Vat. Gr.* 2061A + *Crypt.* A.d.XXIII (b) e *Vat. Gr.* 2306. In occasione del Colloquio di Paleografia greca di Cremona, del 1998, per questa *scriptio* intermedia, da Mazzucchie Irigoin attribuita alla Sicilia e datata alla metà del VII secolo, Giuseppe De Gregorio ha proposto viceversa un'origine palestinese collocabile nella prima metà del secolo VIII, mentre uno studio successivo di Chiara Faraggiana ha riportato - pare definitivamente - questa testimonianza all'ambito italiota, in base a motivi testuali.

Per la Sardegna, tuttavia, il problema si pone in termini più seri, poiché non abbiamo l'ausilio di testimonianze di ordine soprattutto storico, oltre che epigrafico. Dopo la caduta dell'esarcato d'Africa, di cui com'è noto la Sardegna era un ducato (534-734 circa), la tradizione bizantina in Sardegna non si estinse mai del tutto, nonostante che l'isola non abbia mai costituito un tema; anzi, come mostrano le ricerche di Vera von Falkenhausen sull'Italia meridionale, nonostante l'instabilità della situazione militare, causata dalla minaccia araba e dai rapporti con l'impero carolingio, l'in-

flusso politico dei Bizantini sull'Italia aumentò in misura notevole dopo la caduta dell'impero carolingio, riportando la regione nella sfera di influenza dell'impero bizantino. E qui occorre sottolineare un aspetto importante, anche in rapporto alla tesi avanzata da Ettore Cau sulle motivazioni dell'uso dei caratteri greci nella cancelleria giudicale: il fatto cioè che, oltre alla potenza navale, utilizzata occasionalmente a difesa delle coste italiane, l'elemento essenziale del prestigio bizantino era costituito dalla sua stabilità e continuità, mai venuta meno, che costituisce uno dei fattori connotanti del potere imperiale come tale.

Nel X secolo gli imperatori bizantini ripresero le relazioni con l'isola, che dopo la caduta dell'esarcato d'Africa era rimasta quasi abbandonata a se stessa. Benché la Sardegna non sia citata nel *De thematibus* e nel *De administrando imperio*, Costantino Porfirogenito riporta nel *De cerimoniis* il formulario epistorale di una *keleusis* all'arconte di Sardegna, e probabilmente risalgono a questo stesso periodo anche attestazioni di titolature bizantine, come quella di protospatario imperiale per l'arconte Torchitorio, in due iscrizioni greche di Villasor e Sulcis.

Le testimonianze epigrafiche, sulle quali si è soffermato in particolare Guglielmo Cavallo, sono forse lo specchio più valido di questa situazione, poiché dimostrano che in Sardegna erano note e praticate le scritture maiuscole canonizzate del mondo bizantino, la biblica e l'ogivale. Di quest'ultima, in particolare, le numerose epigrafi attestano la presenza nelle due varianti, ogivale inclinata e diritta, eseguite con discreta padronanza di mezzi, pur se no con scioltezza, in una tipologia diffusa in tutto il bacino del Mediterraneo e non caratterizzata da elementi specifici del tratteggio. Restano tuttavia da analizzare in dettaglio le testimonianze dal punto di vista dell'interscambio grafico, per precisare i contorni e la consistenza di questo fenomeno che, per esempio in area calabrese, è attestato non di rado e si manifesta sia nello scambio di forme alfabetiche (E di tipo latino), sia nello scambio fonetico (S latina al posto del *sigma*). Tale ricerca, di cui si daranno esempi e facsimili nella redazione scritta della comunicazione, interessa ovviamente anche le scritture dei sigilli superstiti.

Scarsissime e labili sono invece le tracce di attività libraria che si possano con qualche fondamento attribuire alla Sardegna: anzi, a parte il caso dell'Ilario basilicano, sul quale non mi soffermerò in questa sede poirché è stato ampiamente discusso, a tutt'oggi l'unico testimone possibile resta il celebre *Laud. Gr.* 35, un codice bilingue degli Atti degli Apostoli che viene

correntemente attribuito al VI/VII secolo, forse utilizzato in Northumbria da Beda il Venerabile nella prima metà del secolo VIII. Pur se la sua origine resta incerta, né potrebbe essere altrimenti, e qualcuno propone di collocarla a Roma, la presenza a f. 227v della trascrizione di un editto di Flavio Pancrazio, *dux* della Sardegna, vergata da una mano quasi coeva, pone una forte ipoteca a favore della sua attribuzione a un centro scrittorio locale. Del resto altre note in minuscola del VII/VIII secolo, anch'esse studiate recentemente da Giuseppe De Gregorio, sulle orme di Cyril Mango e Guglielmo Cavallo, e relative a comunità religiose, attestano comunque la circolazione del manoscritto in Sardegna.

È interessante notare, a questo proposito, che alcuni aspetti della *mise en page* del testo, in particolare la disposizione in *cola* talvolta brevissimi, e l'abitudine di ripetere a volte nelle prime linee della pagina le ultime della precedente, suggeriscono la possibilità che si tratti della copia fedele di un antigrafo precedente. Il digrafismo del codice rispecchia comunque una situazione classica nell'ambito italico, ovvero l'interazione fra la scrittura latina e quella greca, che è una maiuscola biblica: fenomeno, questo, riscontrabile appunto in altri testimoni italici, come il *Vat. Gr.* 1666, contenente i Dialoghi di Gregorio Magno e datato all'anno 800, ormai comunemente localizzato a Roma. Tuttavia nel caso del Laudiano la mano che traccia il testo greco è certamente greca e rivela, se mai, qualche indizio di affinità con testimoni, peraltro di età seriore, che si possono ricondurre all'area sinaitico-palestinese; un aspetto suscettibile di ulteriori approfondimenti nello studio dei rapporti fra province orientali del mondo bizantino e regioni ellenofone dell'Italia medievale, intrapreso di recente da chi vi parla. Ma c'è anche un altro aspetto degno di nota, in questo testimone, ed è la presenza di altre note, meno leggibili, sulle quali mi riservo di dare notizia nella versione scritta di questa comunicazione, poiché richiederanno un supplemento di indagine e una analisi autoptica del manoscritto.

In ogni caso l'aspetto generale delle note finora pubblicate, in una minuscola non formalizzata, attesta la presenza di elementi di ascendenza documentaria, che non discordano troppo con le forme individuate da André Jacob nelle sottoscrizioni apposte a un documento dell'anno 839 dall'*hypatos* di Gaeta, Costantino, e dal figlio Marino, o con il sostrato grafico che è alla base di altre scritture diffuse nell'Italia bizantina e di matrice documentaria, come la cosiddetta minuscola "ad asso di picche" attestata nella Calabria bizantina dei secoli X-XI, ma con radici probabilmente più

antiche. È pur vero che il documento di Gaeta ci è pervenuto in una copia posteriore di un secolo, ma lo sforzo compiuto dal copista del secolo X per riprodurre le forme originali ci consente di intravedere la presenza di un *fil rouge* che unisce fra loro le testimonianze più antiche di minuscola greca in Italia, riportandole a una comune matrice "informale".

Tanto più appare preziosa, dunque, la carta greca di Marsiglia che, per motivi di ordine linguistico e diplomatistico, appare di indubbia origine sarda, e costituisce quindi un documento di eccezionale importanza per formulare ipotesi attendibili sul livello di educazione grafica della Sardegna di età giudicale.

La carta, purtroppo in stato di conservazione piuttosto precario, consente tuttavia una buona lettura del tessuto grafico, che consente di inserirla nel filone delle scritture di carattere informale, aliene tanto da tentativi di stilizzazione, quanto di stilemi cancellereschi, in linea del resto con le scritture utilizzate in ambito bizantino per la redazione di documenti che non siano emanati dalla cancelleria imperiale.

La minuscola utilizzata è di ascendenza corsiva, ma piuttosto regolare, e la scioltezza con la quale è vergata denota una discreta capacità tecnica da parte del copista, che padroneggia con disinvoltura il repertorio delle legature correnti, mostrando una predilezione per forme come *epsilon-sigma* "a pera", *sigma-tau* aperto, *omicron-ypsilon* sovrapposti come nel nesso antico in maiuscola. Si può tuttavia notare la tendenza a non eccedere nell'uso delle legature, tracciando spesso lettere isolate, alla quale si abbina l'osservanza di una sia pur minima spaziatura fra una parola e l'altra. Per il resto, comunque, la mescolanza di maiuscole e minuscole è conforme alle tendenze delle scritture greche del secolo X in poi: in particolare, però, la lieve alternanza di modulo e il tratteggio del *beta* maiuscolo, dello *zeta* grande "a 2" - la lettera più caratteristica, insieme al *delta* con il ricciolo superiore molto sviluppato - e del *kappa* maiuscolo concorrono a confermare la datazione all'ultimo ventennio del secolo XI, trovando consonanze suggestive non tanto nelle testimonianze documentarie, quanto nelle scritture librarie dell'epoca, per esempio in alcuni fogli del codice *Bodl.Auct* T.1.6, una silloge di testi teologici attribuita alla fine del secolo XI o agli inizi del XII secolo (Wilson, tavv. 46-48).

L'esame dell'esatocollo conferma inoltre le ambizioni del copista sul piano della resa grafica, con l'uso del *monocondylion* per esprimere in forma sintetica, per così dire, il triplice *amen*.

Per quanto riguarda specificamente gli aspetti documentari, la carta di Marsiglia si riallaccia alla consuetudine di rifarsi a modelli bizantini: dall'uso di applicare ai documenti dei sigilli di piombo greci, attestato nella tradizione degli *iudices* sardi dei secoli XI-XII, all'abitudine di inserire nella *sanctio* dei documenti privati dell'epoca l'anatema dei 318 padri di Nicea, una formula bizantina che si ritrova spesso nei documenti redatti nelle province bizantine o ex bizantine d'Italia, nonché nei documenti degli arcivescovi di Ravenna, che riprendono, com'è noto, alcune consuetudini cancelleresche bizantine. Anche nella carta in questione si indica infatti una *sanctio* spirituale, espressa con l'anatema dei 318 padri del primo concilio di Nicea, al quale si accennava. Si può osservare che, a differenza del numerale *dodeki*, scritto per esteso, le altre cifre sono espresse secondo il sistema numerale alfabetico adottato comunemente nel mondo bizantino.

In sintesi, l'esame grafico-codicologico del manoscritto sembra confermare le ipotesi formulate da Ettore Cau, avvalorando l'ipotesi di una adozione di forme grafiche bizantine per conferire autorevolezza al documento, nel solco di una tradizione ininterrotta, che probabilmente le circostanze immediate suggerivano di rinnovare anche sul piano formale.

Resta purtroppo il rammarico di non disporre di altri esempi di questa produzione grafica, di livello tutt'altro che trascurabile, come si è detto. In ogni caso la carta di Marsiglia consente di dare una risposta più articolata a un interrogativo fondamentale: quali potevano essere gli ambienti ai quali si può attribuire la produzione, e comunque la circolazione, di libri greci nella Sardegna di età giudicale? Indubbiamente si tratta in gran parte gli ambienti religiosi, ancora in buona parte ellenofoni, rappresentati tanto da vescovati (basti pensare al vescovo di Sulcis Eutalio), quanto da comunità monastiche; ma - come dimostra la carta di Marsiglia - bisogna tenere conto anche degli ambienti "istituzionali", per così dire, probabilmente in rapporto con le necessità poste dall'attività di produzione di documenti legati a rapporti con l'impero bizantino.

In ogni caso, la testimonianza della carta di Marsiglia si iscrive perfettamente nella linea tracciata da altri contributi provenienti da ambiti diversi della paleografia greca e della bizantinistica: vale a dire nel segno di una tenace continuità, che ha perpetuato consuetudini, stilemi grafici e formulari di origine bizantina ben oltre i confini temporali e locali della presenza bizantina in Italia.

ANNA MARIA PIREDDA

Riletture cinquecentesche del *Condaghe* di San Gavino di Torres

Nel 1620 veniva pubblicata a Sassari da Francesco Rocca, canonico della chiesa turritana, la *Historia muy Antigua, llamada el Condaghe, ò Fundaghe*[1], riguardante la fondazione e consacrazione, a Porto Torres, della basilica dedicata ai martiri Gavino, Proto e Gianuario[2]: si tratta di

---

[1] *Historia muy Antigua, llamada el Condaghe, ò Fundaghe: de la Fundacion, Consecracion, e Indulgencias, del Milagroso Templo de Nuestros Illustriss. Martyres, y Patrones S. Gavino S. Proto, y S. Ianuario; en lengua Sarda Antigua.* Acompañada con un breve Discurso del Fin, Modo, y consideraciones, que deuemos, y podemos tener visitando este Santo Templo. Dedicada a la Venerable Cofadria de los mismos Gloriosissimos Martyres. Por el Doct. Francisco Rocca, Canonigo Turritano, Calificador, y Consultor del Santo Officio, y Prior de dicha Cofadria, En Sacer, En la Emprenta del Illus. y Reuer. Señor D. Ant. Canopolo Arçobis. Arboreñ. Por Bartholomeo Gobetti. M.D.CXX. (= *Condaghe*). Il condaghe è stato pubblicato nell'Ottocento da Pasquale Tola in *Codice diplomatico di Sardegna*, Torino 1861 (rist. Sassari 1984), t. I, XI, 5, pp. 150-152. Ultimamente è stato edito e indagato da Giuseppe Meloni (*Il condaghe di San Gavino*, in «Dal mondo antico all'età contemporanea», Studi in onore di M. Brigaglia offerti dal Dipartimento di Storia dell'Università di Sassari, Roma 2001, pp. 101-242, edizione pp. 219-226). Sta per essere pubblicata una nuova edizione commentata del condaghe, sempre a cura dello stesso Autore, che ringrazio per avermi concesso di leggere il suo lavoro in bozze (*Il condaghe di San Gavino. Un documento unico sulla nascita dei giudicati*, appendice sugli insediamenti medievali a cura di A. SODDU).

[2] Sui luoghi di culto dedicati a san Gavino si vedano i recenti lavori di F. POLI, *La basilica di San Gavino di Torres. La storia e le vicende architettoniche*, Sassari 1997; P. G. SPANU, *Martyria Sardiniae. I santuari dei martiri sardi*, Oristano 2000, pp. 115-140; S. CISCI, *Il culto dei martiri sardi in Sardegna in età tardoantica e altomedievale attraverso le testimonianze storiche ed archeologiche*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», 72 (2001), pp. 386 ss.

una guida, in lingua spagnola, ad uso dei pellegrini che si recavano alla basilica per la festa dei martiri, preceduta dal testo del *Condaghe* di san Gavino[3]. In coda a questo testo, in lingua sarda, il Rocca aggiungeva data e luogo delle precedenti edizioni:

Istampada in Venecia s'annu 1497
Pustis in Roma s'annu 1547
Et como in Tattari s'annu 1620.[4]

Di fatto, la prima indicazione non corrisponde *tout court* al testo del Condaghe di san Gavino, ma si riferisce all'*Officium* dei martiri turritani, la cui stampa era stata curata da Pietro de Quarengiis[5]. Si tratta di un

---

[3] Il termine 'condaghe' non riveste nel caso del *Condaghe* di san Gavino, avverte Giuseppe Meloni, il significato di registro amministrativo-giuridico che solitamente si attribuisce a questo tipo di documenti sardi (*Il condaghe*, p. 192). Di recente Giampaolo Mele ha indicato un'origine di questo termine basata sull'accezione più diffusa di *Kontákion* nel greco bizantino, quella cioè di un tipo di testo liturgico; la tradizione dei *Kontákia* rappresenta nella liturgia bizantina un ingente filone innografico, coltivato da poeti e melografi «spesso ammantati da un'*aura* di santità, quali s. Teodoro Studita (759-826), di cui alcuni seguaci sono attestati in Sardegna nel secolo IX» (*I condaghi: specchio storico di devozione e delle tradizioni liturgiche nella Sardegna medievale*, in *La civiltà giudicale in Sardegna nei secoli XI-XIII. Fonti e documenti scritti*, Atti del Convegno nazionale [Sassari 16-17 marzo 2001 - Usini 18 marzo 2001], a cura dell'Associazione «Condaghe di S. Pietro in Silki», Sassari 2002, p. 145). Secondo lo studioso, pertanto, è possibile che «il termine Condaghe derivi direttamente dal libro *Kontákion*, inteso come manoscritto liturgico paradigmatico del rito bizantino, diffuso prima sotto forma di rotolo e poi di *codex*. Tale denominazione (Condaghe < *Kontákion*) poteva contribuire a sancire la sacralità di una serie di scritture di natura amministrativa e giuridica, avvolte in un'*aura* di ufficiale e solenne religiosità» (*I condaghi* cit., p. 148). Ora, sebbene non sussistano prove inconfutabili della dipendenza giuridica della Chiesa sarda da quella di Bisanzio (cf. R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma 1999, pp. 161-169), esistono tuttavia in Sardegna attestazioni di presenze cultuali e liturgiche bizantine (cf. G. Paulis, *Lingua e cultura nella Sardegna bizantina. Testimonianze linguistiche dell'influsso greco*, Sassari 1983, pp. 169-181; G. Mele, *Note storiche e paleografiche sui manoscritti liturgici nella Sardegna medioevale*, in *Studi storici in memoria di Alberto Boscolo*, a cura di L. D'Arienzo, *Deputazione di storia Patria per la Sardegna*, Roma 1993, vol. I, pp. 147 ss.). Peraltro, José Grosdidier de Matons fa presente che *Kontákion* sino al VI-VII secolo indicava nella liturgia bizantina una omelia in versi e oltre il VII secolo un encomio in versi; lo studioso precisa inoltre che "Quant à sa forme poétique, si elle ne fait pas de doute pour nous autres, modernes, habitués à une distinction bien tranchée entre les vers et la prose, il n'en était pas de même pour les Byzantins" (*Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris 1977, p. 3).

[4] *Condaghe*, p. 12.

[5] Dell'*Officium*, pubblicato a Venezia dallo stampatore Pietro de Quarengiis di Palazzolo

documento liturgico in lingua latina che contiene sia la *Passio*[6] dei martiri Gavino, Proto e Gianuario, ripartita in otto *lectiones*, sia l'*inventio* delle reliquie dei medesimi martiri a opera del giudice Comita di Torres[7]. Sol-

---

Bergamasco, sono giunte a noi - per quanto è dato sapere - solo due copie: una conservata nella Biblioteca Comunale di Sassari (facente parte del fondo Pasquale Tola), l'altra nella British Library di Londra (esemplare acquistato nel 1910 dal bibliofilo Tammaro de Marinis; cfr. *Catalogue of books printed in the 15th Century in the British Museum, V*, p. 513. *British Museum General Catalogue of printed books to 1955 compact edition, XV*, New York 1967, p. 510, c. 191, n. 3). L'*Officium* è stato studiato e edito nella prima metà del secolo scorso da BACHISIO RAIMONDO MOTZO, *La passione dei santi Gavino, Proto e Gianuario*, in «Studi Cagliaritani di Storia e Filologia», (1927), pp. 129-161 (ora in ID., *Studi sui Bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, a cura della Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1987, pp. 187-221). Nel 1997 l'incunabolo è stato riprodotto in anastatica (*Ufficio Liturgico dei santi martiri Turritani Gavino, Proto e Gianuario*, Sassari 1997) e successivamente pubblicato in *Officia propria Sanctorum Gavini, Proti et Ianuarii Martyrum Turritanorum, secc. XV-XX*, a cura di G. ZICHI - M. PISCHEDDA, Sassari 2000, pp. 61-84. Secondo Giancarlo Zichi l'iniziativa di stampare l'*Officium* fu «con tutta probabilità» del Capitolo Turritano, secondo Raimondo Turtas, invece, l'iniziativa è da attribuire all'arcivescovo di Sassari Berengario de Sos (*A proposito del condaghe di San Gavino*, in «Cooperazione Mediterranea, Cultura Economia Società», 15 (2003), p. 227).

[6] L'edizione critica della sola *Passio* è stata curata da Giancarlo Zichi, che ha collazionato con l'incunabolo veneziano un lungo riassunto della *Passio*, contenuto in un florilegio del XIII-XIV sec. di *Vitae sanctorum Patrum* della Biblioteca Laurenziana di Firenze (proveniente dalla Biblioteca di S. Croce, della stessa città), e due manoscritti appartenuti all'abbazia cistercense di Clairvaux (il quinto, ff.232-234, e il sesto, ff. 80-82, volume del *Liber de Natalitiis*, inizi del XIII sec.), ora in possesso della Biblioteca della Facoltà di Medicina di Montepellier (cf. *Passio Sanctorum Martyrum Gavini Prothi et Ianuarii*, testo latino a cura di G. ZICHI, versione italiana di K. ACCARDO, Sassari 1989, pp. 23-28). Secondo Baudouin De Gaiffer l'*inventio* è di epoca successiva alla *passio*, data la sua assenza nei codici claravallensi; lo studioso, infatti, partendo dal presupposto che la passione di Gavino sia stata fornita ai monaci di Clairvaux dal giudice Gonario si domanda se questi «aurait-elle omis le paragraphe de l'*Inventio* qui célebre le rôle d'un de ses ancêtres dans la translation des reliques?» (*La passion de saint Gavin martyr de Sardaigne*, in «Analecta Bollandiana» 78 [1960], p. 321). Sul giudice Gonario di Torres cf. P. SIMBULA, *Gonario e i Cistercensi*, in *Il Regno di Torres*, Atti di «Spazio e Suono» 1992-1993-1994, a cura di G. MELONI e G. SPIGA, Sassari 1995, pp. 85-92. La notizia del martirio di Gavino, Proto e Gianuario è contenuta anche nella *Passio sancti Saturnini* di antica tradizione cistercense e nella *Legenda Sancti Saturni martyris Calaritani* conservata nell'Archivio Capitolare di Cagliari: cf. *Passio Sancti Saturnini (BHL 7491)*, ad fidem codicum qui adhuc exstant nunc primum critice edita ac commentario instructa ab A. Piras, Romae MMII, pp. 38 e 103.

[7] Per quanto concerne questo personaggio le opinioni degli studiosi divergono, si vedano: *Genealogie medievali di Sardegna*, a cura di L.L. BROOK - F.C. CASULA - M.M. COSTA - A.M. OLIVA - R. PAVONI - M. TANGHERONI, Cagliari - Sassari 1984, pp. 187 ss.; G. MELONI, *Il condaghe di san Gavino* cit., pp. 194 ss.; M. SANNA, *La cronotassi dei Giudici di Torres*, in *La civiltà giudicale in Sardegna nei secoli XI-XIII* cit., pp. 98 ss.; R. TURTAS, *A proposito* cit., pp. 221 ss.

tanto nella *nona lectio* l'*Officium* tratta l'argomento del *Condaghe*, peraltro in modo alquanto difforme, come è stato rilevato da tutti gli studiosi a partire dal Calligaris[8]. Nell'*Officium*, infatti, il racconto è essenziale: il martire Gavino appare una sola volta al giudice gravemente ammalato, del quale viene sottolineata la grande rettitudine e bontà; non vengono, però, forniti i nomi delle sue tre sorelle, né viene fatto cenno delle loro imprese. In questo testo occupa un ruolo rilevante il vescovo di Torres, cui Comita si rivolge per chiedere consiglio: è il vescovo, infatti, che entra nel sepolcro dei martiri e con l'aiuto degli altri membri del clero ne avvolge con il *pallium* le reliquie per consentirne la traslazione alla nuova basilica[9]. Nel *Condaghe*, invece, il racconto è più articolato: il martire Gavino appare per ben tre volte a Comita e il ritrovamento delle reliquie avviene per intervento di una delle sorelle del giudice, Caterina; in quest'opera, inoltre, il presule turritano, pur ricevendo il titolo di arcivescovo[10], è relegato in un ruolo secondario. C'è da chiedersi quindi se, nonostante le palesi divergenze, l'*Officium* e il *Condaghe* non siano stati considerati equivalenti dal canonico turritano[11].

---

[8] Secondo G. Calligaris nell'incunabolo veneziano «non è nulla di tutti quei curiosi particolari, nulla della famiglia Sabella, nulla sulla vita di Barbaro prima di venire in Sardegna, nulla insomma di quelle aggiunte che sono posteriori al secolo cui spetta l'Officio» (*Di un Poema Sardo Logudorese del Secolo XVI*, Memoria presentata all'Accademia di Verona 5 gennaio 1896, Verona 1896, p. 23).

[9] *Officium* IX (ZICHI 2000, p. 80): *Ibique genibus flexis fecit orationem episcopus. Cumque surrexisset ab oratione et respondissent omnes amen, accessit ad sepulchrum in quo erant sanctorum martyrum corpora. Sublevatis ergo corporibus et palliis circumvolutis religiosis clericis cum episcopus ea gestantibus cum hymnis et canticis ibant psallentes ad suburbium*.

[10] Fatto che è stato «sempre considerato come un chiaro, sia pur non macroscopico, anacronismo» (cf. MELONI, *Il condaghe* cit., p. 217).

[11] Il MOTZO (*La passione* cit., pp. 134 s. = 194 s.), nell'accurata disamina della tradizione agiografica turritana, distingue tra l'*Officium*, il *Condaghe* e «un antico codice della Chiesa turritana», cui fa riferimento Pasquale Tola nel *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, alla voce «Gavino santo martire»: cf. vol. 2, a cura di M. BRIGAGLIA, Nuoro 2001 (= Torino 1838), p. 189. Qui il Tola afferma che la «leggenda dell'antico codice turritano è la stessa che si contiene nelle *lezioni proprie* dell'officio dei santi Gavino Proto e Gianuario stampato in Venezia nel 1497 da Pietro de Quarengiis di Bergamo» (*ibid*., p. 192, n. 132); il «codice turritano» di cui parla lo storico dell'Ottocento pare corrispondere all'antico manoscritto cui fanno riferimento G.F. FARA nel *De rebus Sardois*, (*Opera* t.06. Introduzione di E. CADONI, Edizione e note di A.M. PINTUS, Traduzione italiana di G. LUPINU, Sassari 1992, pp. 150 e 300) e G. ARCA nel *De sanctis Sardiniae* (Calari 1598, II, pp.

Della seconda pubblicazione segnalata dal Rocca non risulta sopravvissuto alcun esemplare, ma della sua esistenza testimonia anche Giulio Roscio Ortino[12] nel *Triumphus Martyrum in Templo D. Stephani Caelii Montis*, stampato a Roma la prima volta nel 1587 e ancora nel 1589[13]. In quest'opera, che si configura come una raccolta di epigrammi agiografici corredata da incisioni[14], l'Ortino fa seguire all'epigramma e all'iconografia di san Gavino, ultimi della serie[15], la *Narratio Dedicationis Templi D. Gabi-*

---

3 e 27). Secondo il Motzo questo antico codice della Chiesa turritana, che il Tola «conobbe direttamente», risalirebbe al XVI secolo, poiché in esso «si metteva in rapporto Gabinio con la famiglia romana dei Savelli» (*La passione* cit., p. 135). Notizia, quest'ultima assente sia nell'*Officium* che nel *Condaghe*: un terzo documento, dunque, che purtroppo non ci è pervenuto, ma che il Tola parrebbe equiparare agli altri due. Un atteggiamento che appare non dissimile da quello del Rocca.

[12] Giulio Roscio di Orte, personaggio noto nella Roma papale del tardo Cinquecento si formò a Roma presso il Collegio Romano dei Gesuiti, nel quale venne accolto grazie alla protezione del cardinale Giacomo Savelli (L. DAL PRÀ, *Un libro illustrato nella Roma del tardo Cinquecento: Saggio introduttivo*, in *Vita et Miracula Divi Bernardi Clarevalensis Abbatis*, Romae 1587, Disegni di ANTONIO TEMPESTA, testi di GIULIO ROSCIO, a cura di G. VITI, con saggio storico-artistico di L. DAL PRÀ, Certosa di Firenze 1987, p. IX).

[13] Il *Triumphus Martyrum in Templo D. Stephani Caelii Montis* (*Opera et industria Jo. Baptista de Cavalleri*) dell'Ortino ha due differenti destinatari nelle diverse edizioni: quella del 1587 è dedicata, infatti, al cardinale Iacopo Savelli (*Iacobo Sabello Card. Amplissimo Pont. Max. Vicario et Supremo Inquisitori*); la pubblicazione del 1589 è dedicata invece a Prospero de la Baume (*Perillustri Domino D. Prospero a Bauma, Comiti Montisrevelli ac perpetuo Commendatario Coenobij Cariloci Cistercien. Ord. Bisuntinae diocesis*), fratello di Claudio de la Baume, arcivescovo di Besançon dal 1570, promosso cardinale da Gregorio XIII nel 1578 per aver arginato il propagarsi del Calvinismo in Borgogna (G. VAN GULIK - C. EUBEL, *Hierarchia catholica Medii et recentioris aevi sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium Ecclesiarum Antistitum series*, Monasterii 1923, t. III, p. 46; M.Th. Disdier, s.v. *Claude de la Baume*, in DHGE 6 (1932), coll. 1473-74). Il Calligaris, che non conosceva l'edizione del 1587, ritiene falsa la notizia riportata da FRANCESCO DE VICO nella *Historia general de la isla y reyno de Sardeña* (Barcellona 1639, t. II, cap. V, c. 17v e 18r) secondo cui l'opera era dedicata al Savelli (*Di un Poema Sardo Logudorese*, pp. 70 s.).

[14] L'opera dell'Ortino attesta l'importanza che la Chiesa post-tridentina attribuiva all'immagine di soggetto religioso, contro l'aniconismo dei Riformatori; come ha sottolineato Laura Dal Prà, la «raffigurazione sacra - sempre che si adeguasse al concetto di "decoro" e ai principi dell'ortodossia cattolica - diveniva così veicolo di istruzione cristiana per gli illetterati, elemento integrante dell'*ars memoriae* applicata alla dinamica della redenzione e stimolo che agisce sulla sfera affettiva del fedele a vantaggio della devozione, grazie al privilegiato senso della vista» (*Un libro illustrato* cit., p. VII).

[15] Nel *Triumphus* la parte iconografica ripropone il martirologio affrescato nel 1582 nella chiesa di Santo Stefano al Celio, detta anche Santo Stefano Rotondo, per incitare all'eroi-

ni. Martyris Turribus Sardiniae. Impressa Romae anno MDXLVII et nunc ex lingua Sardoa in Latinum conversa, che presenta come una traduzione del *Condaghe*, pubblicato a Roma, in sardo, nel 1547[16].

Già alla fine dell'Ottocento il Calligaris faceva notare che «la *narratio* dell'Ortino non è altro che la libera versione latina del Condague ... versione che spesso è parafrasi a cui il traduttore non si perita di fare quelle aggiunte che crede necessarie»[17]. E rincalzava sostenendo che «sotto le spoglie della *narratio* noi non esitiamo a riconoscere il Condague suddetto, sebbene talora l'antico documento assume forme grottesche sotto la nuova veste»[18]. A scopo esemplificativo, quindi, il Calligaris riportava in nota brevi citazioni dalle due opere[19]. Mi sembra utile riportare qui questi passi integralmente, disponendoli in sinossi per poterne valutare meglio l'interdipendenza[20]:

Condaghe (A 3)

Et icustu Iudighe Comida haviat una mama sua qui fuit sancta femina, et tres sorores suas, sas quales si clamaant sa una donna Kaderina, et issatera donna Preciosa, et issatera donna Iorgia. Custa donna Iorgia fuit una forte femina, qui issa curriat

Narratio (E 2)

Hic cum in Sardinia venisset adduxisse secum dicitur matrem vitae probitate cospicuam, unaque tres sorores, Chatarinam, Pretiosam, ac Georgiam. Harum illustris in Sardorum historiis memoria floret. Non igitur ab re fuerit si de eis

---

smo per la causa cattolica gli studenti dell'annesso Collegio Germanico-Ungarico. La zona inferiore del ciclo pittorico - affrescato per la parte del martirologio da Nicola Circignani, detto il Pomarancio, con la collaborazione di Matteo da Siena, e da Antonio Tempesta, per la parte relativa alla storia di Santo Stefano e alla strage degli innocenti - è occupata da carmi attribuiti a Giulio Roscio Ortino. I dipinti del Pomarancio sono stati riprodotti in rame da Giovanni Battista de' Cavalieri, che ha collaborato con l'Ortino all'edizione del *Triumphus* (si veda la n. 13). Cf. C. Ceschi, *Santo Stefano Rotondo*, Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, Serie III, Memorie vol. XV, Roma 1982, p. 163; L. Dal Prà, *Un libro illustrato* cit., pp. XII-XIII).

[16] Iul. Rosc. Hort. *Triumphus* (ed. 1589): *Accipies igitur martyrum Elogia et carmine et imaginibus expressa, quae una cum D. Gabini hystoria ex Sardoum lingua in latinum a me translatam, editamque in hominum lucem splendori nominis tui dono, ac dedico* (s.n.p.).

[17] G. Calligaris, *Di un poema sardo logudorese* cit., p. 78.

[18] *Ibid*.

[19] *Ibid*., p. 78, n. 2.

[20] Fornirò una più ampia panoramica dei legami esistenti tra il *Condaghe* e la *Narratio* dell'Ortino nel lavoro che ho in preparazione su tale argomento.

mandras, et recogliat sas dadas et icusta fetit sa corte de sa villa de Ardu, et fetit su casteddu de Ardar, et fetit ad S. Maria de Ardar, ka tandu in tota Sardingia non si accataat domo qui esseret de calchina, si non esseret ponte, over ecclesia. Et icustu casteddu de Ardar fuit su primu castedu qui si fetit in Sardingia, secundu qui narat su Condaghe de Santu Pedru de Bosa.

pauca quaedam prius attingam quam ad ea venio, quae scribere institui de aedificatione ac consecratione templi D. Gabini. Legitur de Georgia inter multa praeclare gesta, ipsam magnifico apparatu Regiam aedificasse, redditus annuos recuperasse, atque Ardarim villam, hoc est oppidum (non enim Sardi distinguunt) condidisse, moenibusque cinxisse: cum mulier nobilissima aedificandi rationem Romano more in eam insulam induxisset. Ita habetur in Cronicis D. Petri Bosanensis, cuius templum sane antiquissimum extra eius civitatis moenia cernitur, fluvio, qui ipsam dividit, celeberrimae. Haec ipsa generosissima foemina templum a fundamentis erexit, B. Mariae dicatum, cuius sanctissima memoria ibique ad haec nostra tempora recolitur maximo ex vicinis locis populorum concursu Septembri mense, quo eius natalis dies ab Ecclesia universa celebratur. Quae omnia, eo magis admiratione digna videri debent in sexu muliebri, quod temporibus illis in universa Sardinia, ut quae humilibus casis, ac tuguriis iam pridem contenta erat, praeter paucas ecclesias, ac pontes nulla ex calce aedium structura spectaretur.

Le corrispondenze tra i due testi inducono a considerare la *Narratio* dell'Ortino una riscrittura agiografica[21], che pur nella stretta aderenza al Condaghe[22] presenta elementi di novità. È ragionevole supporre, ad

[21] Un approfondimento sulla tematica delle riscritture agiografiche è stato operato sotto la direzione di Monique Goullet e di Martin Heinzelmann in: *Le réécriture hagiographique dans l'occident médiéval. Transformations formelles et idéologiques*, Ostfildern 2003. Per quanto concerne in maniera specifica il *Triumphus*, di cui ci sono giunte due differenti edizioni, è appropriato quanto sostiene Umberto Longo: «Le riedizioni hanno una loro propria identità che fa sì che apportino contributi specifici al processo di trasmissione dei testi» (*Pier Damiani e l'agiografia: scrittura, spiritualità, riforma*, Tesi di Dottorato discussa nel settembre 2000 presso l'Università di Roma Tor Vergata, ora in c.d.s.: ringrazio l'A. per avermi gentilmente concesso di leggere il testo in bozze).

[22] Anche se non è pervenuto il testo stampato a Roma nel 1547, è ipotizzabile che esso fosse molto simile, se non addirittura identico a quello tramandato dal canonico Rocca nell'edizione del 1620.

esempio, che quest'ultimo[23] non contenesse nell'*incipit* la divisione errata della Sardegna presentata dall'Ortino:

Sardinia insula est in mari Ligustico, quae iam inde ab antiquis temporibus regni titulum obtinuit, ea tres praecipue in partes dividitur; quarum prima regnum Lociaurei, vulgo Loguduri: secunda Arboreae aliter Oristani: tertia Gallurae, quae et Calaris appellatur[24].

Il 'traduttore' prosegue affermando che in ognuno di questi territori veniva mandato dagli imperatori romani cristiani un governatore: cinquecento anni dopo la nascita di Cristo, venne inviato nel Logudoro «un patrizio romano di eccelsa virtù», che per l'equità e la clemenza del suo governo venne nominato *perpetuus Gubernator* anche dell'Arborea:

Ad eam insulam Imperatores Romani iam christiana lege suscepta unicuique parti suum gubernatorem mittere consueverant. Ad Loci igitur aurei regimen Patricius Romanus vir eximiae virtutis missus est anno ab ortu Christi quingentesimo; qui in eius administratione tanta aequitate ac clementia usus est ut brevi non modo Loci aurei sed una etiam Arboreae quae ab alio antea regebatur perpetuus Gubernator confirmaretur[25].

La lettura di Giulio Roscio Ortino travisa il contenuto del *Condaghe*, dove il giudice viene eletto da «sos lieros» del Giudicato, seppure «a voluntade de sa Corte de Roma»[26]. Il «Donnu» nel regno del Logudoro e di

---

[23] Il *Condaghe* inizia *ex abrupto*, con una frase che «lascia supporre l'esistenza di una narrazione precedente sugli antefatti della situazione che si va ad illustrare» (Meloni, *Il condaghe di san Gavino* cit., p. 202): «Passadu algunu tempus venit qui sa insula de Sardingia si populayt de Christianos, et in custu modu, regnaan, sos Donnos, ouer Segnores ca sa Insula in cussu tempus torrauat assa Corte de Roma» (p. 5). Cf. R. Turtas, *A proposito* cit., pp. 237-238.

[24] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, *Narratio* E 2. L'erronea identificazione fra la città di Cagliari e la regione nord-orientale della Gallura compare sistematicamente nella *Historia brieve et descrizzion della Sardigna (Cosmographia universale*, in Colonia appresso gli heredi d'Arnoldo Byrckmanno M.D.LXXV, pp: 272-282; cf., ex. gr., p. 277: *...non poche città tra le quali Calari volgarmente Gallura*); si tratta dell'anonima traduzione italiana, purgata e costellata di macroscopiche imprecisioni, della *Sardiniae brevis historia et descriptio* di Sigismondo Arquer, opera pubblicata per la prima volta nella sua versione originale a Basilea nel 1550, nella prima edizione latina della *Cosmographia universalis* del noto geografo, astronomo ed ebraista Sebastian Münster. È assai verosimile che l'anonima traduzione sia stata la fonte dell'Ortino per questo errore di identificazione tra giudicato di Gallura e di Cagliari; l'operetta di Sigismondo Arquer è, infatti, l'unico testo a stampa d'età moderna che dia notizie sulla geografia della Sardegna. Ma, a quanto pare, l'Ortino ha utilizzato la traduzione italiana. È evidente, comunque, nella traduzione dell'Ortino il riferimento all'*incipit* del *De bello Gallico*.

[25] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, *Narratio* E 2.

[26] Sulla nomina del giudice «a voluntade de sa Corte de Roma» danno interpretazioni

Arborea, riporta il *Condaghe*, veniva cambiato ogni anno, fino a che «sos lieros» del Logudoro non elessero Comita, il cui governo fu tale da indurre ad attribuirgli il titolo di giudice a vita, come fecero anche gli uomini liberi del giudicato di Arborea:

Et omni annu mudaan Donnu in su Regnu de Logudore, et de Arborea. Et devenit qui elegirunt a voluntade de sa Corte de Roma unu bonu homine qui haviat a nomen Donnu Comida, sos lieros de Logudore. Et tanta fuit sa benignitade sua qui lu voliuunt pro Iudighe in vida sua. Et su simile lu dimandarunt sos de Arborea pro Iudighe[27].

Nella *Narratio* dell'Ortino non appare mai il nome di Comita e il giudice non viene neppure considerato come il capo di uno stato: egli viene sempre definito *praefectus*, *praetor*, *gubernator* e, quando è usato il termine *iudex*, c'è subito la precisazione: *sic enim* (*scil*. Sardi) *appellabant regni administratores*[28]. L'incarico di governatore attribuito al patrizio romano Comita è esemplato su quello di san Gavino che, secondo la *Narratio*, riceve dagli imperatori Diocleziano e Massimiano l'incarico di governare l'isola e di prendere provvedimenti nei confronti dei cristiani:

In maxima illa persecutione et omnium quot quot fuerunt atrocissima, quam Dioclitianus et Maximianus imperii consortes excitarunt adversus Christianos, Gabino Romano Civi nobilissimo ex familia Sabellorum onus Sardiniae insulae delegatum est, mandatumque ut de omnibus; qui ibi christianam fidem profiterentur, diligenter inquisitis supplicium sumeret[29].

Inoltre, mentre nel documento in sardo si afferma che il giudice Comita

---

differenti G. Meloni (*Il condaghe di san Gavino* cit., pp. 203-205, l'argomento è ampliato nel citato testo in c.d.s.) e R. Turtas (*A proposito* cit., pp. 238-239).

[27] *Condaghe*, p. 5.

[28] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, *Narratio* E 8 s.

[29] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, *Narratio* E 3 s. Il Motzo vede ricomparire in questo passo il *Gabinus Barbarus* prefetto di Sardegna cui fa riferimento un'iscrizione conservata a Cagliari (C.I.L. X 7585) della quale «l'Ortino dovette avere in qualche modo notizia» (*La Passione* cit., p. 137). Un *praeses* di nome *Barbarus* è presente, oltre che nella *passio* di Gavino, anche in quelle di Saturnino, Simplicio e negli *Acta s. Deuotae* (BHL 2156): cf. P. Meloni, *L'amministrazione della Sardegna da Augusto all'invasione vandalica*, Roma 1966 (rist. an.), pp. 237-240 e il commento di A. Piras in *Passio Sancti Saturnini*, pp. 63 s. Del «rey Barbaru», cacciato dal suo regno in Africa e mandato da Diocleziano come «Presidente» in Sardegna e Corsica, parla per la prima volta il vescovo di Sassari Antonio Cano nel poemetto agiografico *Sa Vitta et sa Morte, et Passione de sanctu Gavinu, Prothu et Januariu* pubblicato, come riporta il *colophon* nel 1557 (vv. 316-324, p. 20 nella recente edizione a cura di D. Manca, Centro di Studi Filologici Sardi, Cagliari 2002). Cf. G. Calligaris, *Di un poema sardo logudorese* cit., pp. 86 ss.

«haviat una mama sua qui fuit una sancta femina, et tres sorores suas», Caterina, Preziosa e Georgia, l'Ortino ribadisce l'origine romana del *patricius* suggerendo, con un *dicitur*, che questi avesse condotto con sé nell'isola la madre e le tre sorelle, i cui nomi peraltro corrispondono[30].

Come si può constatare dai brani citati, Giulio Roscio rielabora spesso il suo ipotesto, introducendo spiegazioni per il destinatario non sardo del racconto. Nell'attribuire alla sorella di Comita, Georgia, l'introduzione dei criteri di costruzione *Romano more* nell'isola[31] e l'edificazione della *villa* di Ardara egli specifica, infatti, che i Sardi non fanno distinzione nell'uso dei termini *villa* e *oppidum*[32]. E, quando fa riferimento al Condaghe di

---

[30] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, *Narratio* E 2. Citato a p. 288. Caterina, definita dall'Ortino *aetate maior et consilio* rispetto alle sorelle (*ibid*., p. E 6 s.), è chiamata Elena dal Fara nel *De rebus Sardois* (II, p. 300). Su Caterina/Elena cf. G. Meloni, *Il condaghe* cit., pp. 211-215; R. Turtas, *A proposito* cit., p. 240. A me pare che il nome di Elena, così come l'intero racconto del ritrovamento delle reliquie di san Gavino, siano esemplati sulla tradizione agiografica del ritrovamento delle reliquie della croce e dei chiodi di Cristo attribuita a Elena, madre dell'imperatore Costantino. Attestazione del culto dell'imperatrice Elena in Sardegna in età giudicale è l'affresco della chiesa di Nostra Signora di Sos Regnos Altos a Bosa (cf. A. Mastino, *Bosa in età giudicale: nota sugli affreschi del castello di Serravalle*, Sassari 1991, pp. 29-41; C. Zedda, *Gli Arborea e gli affreschi della chiesa di Nostra Signora di Sos Regnos Altos a Bosa*, in «Archivio Storico e Giuridico Sardo di Sassari», n.s. 3 (1996), pp. 135-162; F. Poli, *La chiesa del Castello di Bosa. Gli affreschi di Nostra Signora de Sos Regnos Altos*, Sassari 1999). È della metà del Seicento il testo di Agostino Tola che sostiene la fantasiosa origine sarda di sant'Elena (*La corona de los triumphos de los Santos del reyno de Serdeña, en el qual se prueva con 24 razones que santa Elena madre del Emperador San Costantino el Magno fue de Serdeña*, Roma 1658: l'edizione da me consultata è dedicata a Berenice Chigi, cognata di papa Alessandro VII: cf. A.M. Piredda, *La santità di Elena in Occidente tra Tardoantico e alto Medioevo*, in «Poteri religiosi e istituzioni: il culto di San Costantino Imperatore tra Oriente e Occidente», a cura di F. Sini e P.P. Onida, Torino 2003, pp. 322 s.). Sulla figura di Giorgia, che potrebbe essere identificata con la mitica maga/gigantessa della tradizione sarda Orgìa, cf. P. Meloni, *Il Condaghe di san Gavino. Un documento unico* cit., pp. 43-49.

[31] Nel Condaghe è detto: «ka tandu in tota Sardingia non si accataat domo qui esseret de calchina, si non esseret ponte, over Ecclesia» (p. 6). Per quanto concerne gli interventi di modernizzazione delle strutture civili dei vari centri del giudicato cf. G. Meloni, *Il condaghe* cit., pp. 208 s.

[32] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, *Narratio* E 2: *Ardarim villam, hoc est oppidum (non enim Sardi distinguunt)*. L'Ortino confonde tra «villa de Ardu» e «casteddu de Ardar», località invece ben differenziate. Come ha messo in luce Alessandro Soddu, nelle schede in appedince al saggio già citato di G. Meloni (*Il condaghe di san Gavino* cit., pp. 236 s.), Ardu era un villaggio nell'agro di Sassari, di cui rimangono soltanto i ruderi delle chiesette di Santa Maria (fine XII - inizi XIII sec.) e di santa Margherita (databile agli anni 1200-1225).

san Pietro di Bosa, fonte citata anche dal testo sardo, spiega dove si trova quell'antica chiesa: al di fuori della cinta muraria della città, nota per il fiume che l'attraversa[33].

Questi elementi possono guidare alla comprensione della rilettura del *Condaghe* da parte dell'Ortino, il cui intento precipuo pare quello di attribuire un'origine romana ai personaggi principali della *Narratio*. In questa prospettiva anche la lebbra da cui è affetto Comita si configura come strumento divino atto a dimostrare agli stranieri, attraverso l'esemplare pazienza del giudice, la più illustre gloria di Roma:

Interim earum frater regnorum Praefectus, quae singulari prudentia, ac integritate moderabatur, sic Deo permittente, qui tanti Viri patientiam probare, eademque Romanam gloriam illustriorem exteris reddere statuisset, infectus lepra apud Ardarim torquebatur…[34].

Il Calligaris trova «curiosa la tinta di romanità che il Roscio vuol dare ai personaggi del Condaghe»[35] e sostiene che ciò «si spiega facilmente», perché il traduttore apparteneva alla schiera di autori che gravitavano intorno alla famiglia dei Savelli[36]. Infatti, sia l'Ortino sia altri autori, quali il Sansovino, Fanusio Campano e il Selino avevano creato una tradizione relativa alla nobile famiglia romana dei Savelli che risaliva addirittura alla guerra di Troia[37]. Enrico Celani ci informa che Giulio Roscio Ortino compose nel 1587 i *Monumenta aliquot familiae Sabellae Rom. Urbis primariae*[38], «un compendio redatto al solo uso di magnificare la famiglia Savelli»[39], dove si attribuiscono ad essa personaggi illustri, santi e papi: tra questi san Gavino, i papi Caio, Liberio, Onorio III e Onorio IV[40].

---

[33] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, *Narratio* E 2. La chiesa di san Pietro di Bosa fu costruita tra il 1062 e il 1073 dall'arcivecovo di Torres Costantino di Castro: cf. B.R. Motzo, *La passione* cit., p. 143 (= 203) e A. Mastino, *Bosa in età giudicale* cit., p. 10.

[34] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, *Narratio* E 3.

[35] G. Calligaris, *Di un Poema Sardo Logudorese* cit., p. 80, n. 1.

[36] *Ibid*.

[37] Cf. E. Celani, *"De gente Sabella": manoscritto inedito di Onofrio Panvinio*, in «Studi e Documenti di Storia e Diritto» 12 (1891), p. 275.

[38] *Monumenta aliquot familiae / Sabellae Rom. Urbis primariae quae / colligere coeperat / Iulius Roscius Hortinis / XIII April. /* CIC: IC. *XXCVII / Anno III Aulico et / Xysti V Pontificis Maximi itidem / III pene incoante*: cf. E. Celani, *"De gente Sabella"* cit., p. 275.

[39] *Ibid*., p. 275, n. 2.

[40] *Ibid*. Secondo il Celani da questa fantasiosa tradizione si sarebbe discostato soltan-

San Gavino viene indicato dall'Ortino come un Savelli sia nella *Narratio* che nell'epigramma agiografico, con cui si conclude il ciclo dedicato ai martiri nel *Triumphus*. Nel testo poetico il santo, *decus immortale* di quella nobile famiglia, deve rivolgere lo sguardo e la protezione ai suoi illustri discendenti:

De D. Gabino Romano cive ex nobilissima Sabellorum gente, qui Turribus in Sardinia illustrem martyrii palmam reportauit

Clare Sabellorum decus immortale Gabine
Maiori et merito concelebrande lyra
Mille tibi cantus, tibi vota, et munera mille
Reddit Sardoi littus utrumque maris
Templa tuo sacrata sonant sub nomine, et altis
Turribus accendunt mascula thura focis.
Omnes Romana celebrant te stirpe creatum,
Et veterum numerant, stegmata longa Patrum
Maior at aeterna pro Relligione [sic] profusus
Sanguis honos, maius mors tibi et ipsa decus.
Sis felix patriosque lares, clarosque Nepotes
Aspice, presidio et Dive tuere tuo[41].

L'epigramma è stato scritto in onore del dedicatario dell'edizione del 1587, il cardinale Giacomo Savelli, vicario apostolico sotto il pontificato di Pio IV, Pio V e Gregorio XIII (*Iacobo Sabello Cardinale Amplissimo Pontificis Maximi Vicario et supremo Inquisitori Iulius Roscius S. P. D.*)[42]. Alla

---

to Onofrio Panvinio che, nel *De gente Sabella*, «senza illudersi a far risalire i Savelli ad Aventino od a Marco Aurelio ed affibbiare loro pontefici e re, santi e vescovi assolutamente immaginarii, ferma il principio cognito e storicamente certo ad Aimerico padre di Onorio III» (*"De gente Sabella"* cit., p. 276). Ma sull'inesattezza dell'appartenenza di papa Onorio III (noto come *Cencius Camerarius*) alla famiglia Savelli si vedano: H. Tillmann, *Ricerche sull'origine dei membri del Collegio Cardinalizio nel XII secolo*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 29 (1975), pp. 391-393 e S. Carocci, *Baroni di Roma. Dominazioni signorili e lignaggi aristocratici nel Duecento e nel primo Trecento*, Roma 1993, pp. 416 s.

[41] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, p. 64.

[42] Giulio Roscio Ortino spiega nella dedica introduttiva che l'opera è dedicata al Cardinale Savelli perché proprio sul Celio, dove sorge la chiesa di Santo Stefano Rotondo, si trovano le origini della sua famiglia: *Ad te enim Romae ex nobilissima natum familia, perveteris Romani templi dignitas imprimis pertinet, quod in natali solo celebre, ab ineunte aetate, praecipuo cultu, et amore es complexus. Idem magis proprium, tibique carius reddi videtur, quod in ea regione situm est, in qua olim fuisse dicuntur mansiones Albanorum equorum populorum nobilissima, ac regia urbs Alba ex antiqua avorum proavorumque tuorum serie, ditioni tua subiecta est ...* (*Triumphus*, Romae 1587, s.n.p.).

fine della *Narratio* l'Ortino ripete la dedica ai Savelli, facendo riferimento alla guida della Chiesa da parte di esponenti di questa illustre famiglia, che ne tennero il timone (*clavum*):

Nec dubitandum, quin si exteris praesidio celebri comitatu divorum, divarumque familiae suae Sabellae, quo eius avita gloria et aucta, et illustrata est, nunc in caelo regnans ac semper vivens accedat per semetipsum ad Deum, ad interpellandum, orandumque, ut quae familia toties pro Ecclesia sanguinem fudit, eiusdemque clavum tenuit, eadem perpetuo, et in terris floreat, et plures in caelo gloriae titulos consequatur[43].

La notizia dell'appartenenza di san Gavino alla famiglia Savelli compare soltanto nel Cinquecento. Non la riportano, infatti, né la *Passio*, conservata nei manoscritti cistercensi di Clairvaux, né l'incunabolo veneziano[44], e neppure la parafrasi poetica[45] composta in lingua sarda dall'arcivescovo di Sassari Antonio Cano verso la metà del XV secolo[46]. La notizia non si deve comunque all'Ortino perché, scrive Pasquale Tola:

L'antico codice della chiesa turritana, in cui sono descritte le gesta di S. Gavino Sabelli, riferisce che questa famiglia discendeva dalla gente Popilia, e ricorda il consolo M. Popilio che trionfò dei Galli e Caio Popilio... Da questo Caio Popilio cognominato Sabello trasse origine la gente sabellica, secondo l'autorità dello stesso codice ...[47].

Lo storico sassarese appare scettico[48] per quanto concerne la notizia riportata da questo «antico codice» che, sottolinea, fu la fonte del Cano,

---

[43] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, *Narratio* E 10.

[44] Opere che definiscono san Gavino soltanto *quidam miles* (*Passio* 6 e *Officium lectio* V: *Tradidit illos cuidam militi nomine Gavino*).

[45] Sui poemi agiografici in età umanistica e rinascimentale cf. M. Chiesa, *Agiografia nel Rinascimento: esplorazioni tra i poemi sacri dei secoli XV e XVI*, in «Scrivere di santi», Atti del II convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997), a cura di G. Luongo, Roma 1998, pp. 205-226. Per quanto concerne la tradizione tardoantica della parafrasi agiografica, si veda: A.V. Nazzaro, *La parafrasi agiografica nella tarda antichità*, in *Scrivere di santi* cit., pp. 69-106.

[46] Il Cano si limita a introdurre la notizia che il santo era un cavaliere e un cittadino romano, cf. A. Cano, *Sa Vitta et sa Morte*, vv. 538-540 (ed. Manca, p. 30): «et cussos acomandayt (*scil*. Barbaro) a unu cavaleri, / clamadu Gavinu, qui fuyt sou scuderi, / su quale fuyt citadinu romanu». Già il Calligaris faceva notare che nell'opera del Cano non c'è ancora nulla che colleghi Gavino alla famiglia Savelli (*Di un poema sardo logudorese* cit., p. 40).

[47] P. Tola, s.v. *Gavino santo martire* cit., p. 189.

[48] *Ibid.*: «Qualunque però sia la verità di tali racconti, non può recarsi in dubbio il martirio di S. Gavino, accaduto in Torres nell'anno 300 dell'era cristiana, di cui fanno fede i più accreditati martirologi e i monumenti antichi riportati dal Tillemont».

dell'Alepus, dell'Araolla e dell'Ortino[49]; egli, comunque, dovette conoscere questo testo del quale «si è perduta traccia»[50] e che non corrisponde a nessun documento specifico giunto sino a noi.

Tra i testi a noi pervenuti il *De rebus Sardois* di Giovanni Francesco Fara è il primo che, seppure con molta cautela, collega la famiglia dei Savelli al martire turritano:

Eodem tempore in Turribus floruit Gavinus, Romanus miles ex praeclara Sabelliorum, ut fertur, familia...[51].

Dalle opere del Fara non è possibile trarre ulteriori notizie sull'argomento[52]; forse esse erano contenute nella deperdita opera agiografica manoscritta *De vitis Sardorum omnium sanctorum et eorum qui in Sardinia passi reliquiisve clari sunt*, che il Fara cita nell'inventario della sua biblioteca, vergato di proprio pugno nell'anno 1585[53].

---

[49] *Ibid*., p. 193: «Scrissero la vita di S. Gavino Antonio Cano e Salvatore Alepus arcivescovi di Sassari, ricavandola dall'accennato codice: quindi l'Araolla in ottava rima sarda, e Giulio Roscio romano in eleganti versi latini da lui dedicati al cardinale Giacomo Sabelli» e aggiunge alla nota 133: «Il poema di Giulio Roscio romano comincia co' seguenti versi: *Clare Sabellorum decus immortale Gavine* (...)».

[50] B.R. Motzo, *La passione* cit., p. 135 (=195). Lo studioso suppone che, proprio per la connessione tra san Gavino e la famiglia Savelli, tale codice non fosse anteriore al XVI-secolo e si domanda «se il codice smarrito non riproducesse il testo dell'Alepus» (*ibid.*, n. 1). Secondo G. Calligaris, invece, il Tola non vide mai tale codice che confonde con l'Ufficio stamapato a Venezia nel 1497 (*Di un antico poema* cit., pp. 20-23). A tale codice fa comunque riferimento anche Domenico Rossetti nel commento alla tragedia su s. Gavino da lui composta e pubblicata per la prima volta a Sassari nel 1801 (come si evince dalla dichiarazione in appendice del Tipografo Salvatore Uras, che nel maggio del 1885 ne curò una ristampa a Oristano): «Che l'inclito Martire S. Gavino sia stato uno degli illustri germogli dell'antichissima e nobilissima famiglia dei Sabelli, è noto dalle Lezioni approvate dalla Sagra Congregazione; si ricava dall'antico codice della Congregazione; si ricava dall'antico codice della Chiesa Turritana...» *San Gavino*, Tragedia dell'improvvisatore avvocato Domenico Rossetti detto ancora Stitemenios Veldacodrotos, Oristano 1885, p. 111.

[51] I.F. Farae, *De rebus Sardois,* Calari 1580, l. I (ora in J.F. Farae, *Opera*, cur. E. Cadoni, Sassari 1992, II, p. 148).

[52] Alla discendenza di san Gavino dalla famiglia Savelli non fanno riferimento neppure i testi inediti del Fara: la *Carta familiar* e il *De primatu*. Su queste opere si veda: A. Mattone, *Giovanni Francesco Fara giureconsulto e storico del XVI secolo*, in *A Ennio Cortese*, Scritti promossi da D. Maffei, Roma 2001, II, pp. 320-348.

[53] Per quanto concerne quest'opera si veda l'articolo di M.T. Laneri, *Giovanni Francesco Fara, Giovanni Arca, Monserrat Rosselló (1585–1613): gli autori delle prime grandi raccolte agiografiche sarde*, (R. Turtas - M.T. Laneri - A.M. Piredda - C. Frova, *Il* De Sanctis Sardi-

Nel 1582, due anni dopo la pubblicazione del *De rebus Sardois*, Gerolamo Araolla nel poema agiografico sui martiri turritani, *Sa vida, su martiriu et morte dessos gloriosos martires Gavinu, Brothu et Gianuari*[54], faceva discendere la famiglia Savelli dal «Cippu floridu» di san Gavino, definito «Cavalleri Antiguissimu Romanu»[55]. A questa famiglia, e in maniera specifica a colui che era vicario pontificio di papa Gregorio XIII, l'Araolla dedica questi versi:

De custu Cippu floridu, est discesu
Unu ramu Sanctissimu in colores,

---

niae *di Giovanni Arca*, in *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*, a cura di S. Boesch Gajano - R. Michetti, Roma 2002, pp. 181-226 (189-200). B.R. Motzo ha considerando l'opera dell'Arca un plagio e ha affermato: «Chi dovesse ripubblicare l'operetta dell'Arca, ove non riesca a rintracciare l'originale del Fara, dovrebbe intitolarla *Fara-Arca de sanctis Sardinia*e, al primo appartenendo la parte migliore e sostanziale del lavoro, al secondo i fiori retorici non sempre di buon gusto»: *Su le opere e i manoscritti di G.F. Far*a, in «Archivio Storico Sardo» 1 (1937), p. 19. La posizione è stata rivista da M.G. Vallebella, *Per una rivalutazione del "De sanctis Sardiniae". Note sull'accusa di plagio di Bachisio Raimondo Motzo nei confronti dell'opera agiografica di Giovanni Arca*, in *Multas per gentes*, Studi in memoria di E. Cadoni, Sassari 2000, pp. 411-440. L'inventario del Fara (ms. S.P.6.5.40 della Biblioteca Universitaria di Cagliari) è stato pubblicato da Enzo Cadoni in I.F. Farae, *Opera* cit., I, pp. 313-380; note biografiche sul Fara a cura di R. Turtas, *ibid*., pp. 233-249.

[54] *Sa vida, su martiriu et morte dessos gloriosos martires Gavinu, Brothu et Gianuari* composta peri su multu magnificu reverende et egregiu Hieronimu Araolla Sassaresu, doctore in ogni dretu, et Canonigu Bosan. cum sa prebenda de Putu Maiore, In Calaris, Per Franciscu Guarneriu Istampadore de su Illustrissimu et Reverendissimu Don Nicolau Cañellas Episcopu di Bosa 1582. Il poeta nella dedica al vescovo di Sassari Alonso de Lorca (2 ottobre 1582) spiega il motivo della sua scelta della lingua sarda: «Semper happisi desiggiu Illustrissimu Segnore, de magnificare, et arrichire sa limba nostra Sarda; dessa matessi manera qui sa naturale insoro tottu sas naciones dessu mundu hant magnificadu et arrichidu; comente est de vider peri sos curiosos de cuddos» (p. A. 3; si veda ora nell'edizione: Girolamo Araolla, *Sa vida, su martiriu, et morte dessos gloriosos martires Gavinu, Brothu, et Gianuari*, a cura di M. Pinna, Sassari 2000, p. 8). Il poema risponde perfettamente alle caratteristiche indicate da Mario Chiesa: «il poema agiografico non è un genere a parte, separato, chiuso in sé stesso; è invece perfettamente interno alle vicende culturali fra Quattro e Cinquecento: partecipa alla diffusione dell'Umanesimo, ai tentativi di instaurare una moderna letteratura latina e al trionfo di quella volgare; alle discussioni sul metro del poema con la scelta della terzina e ottava» (*Agiografia nel Rinascimento* cit., p. 224). Sui dati biografici relativi all'Araolla si veda la voce curata da C. Mutini in «Dizionario Biografico degli Italiani», 3 (1961), pp. 721-723; importanti le precisazioni di R. Turtas in *Note biografiche* al Fara in I.F. Farae, *Opera* cit., pp.245 s.

[55] H. Araolla, *Sa vida, su martiriu et morte* cit., p. 50: «Et pro qui stent seguros, et bardados, / De Gavinu Sevelli sa persone, / Cavalleri Antiguissimu Romanu, / Chiamat cum voghe, et signa cun sa manu».

De Purpura vestidu, et de morellu,
A quie devotu tantu l'est Rosellu.

Lughet à tempos nostros sa Sevella.
Illustrissima Domo, Antiga, et Chiara,
Pius qui non lughet Matutina Istella,
A sos viandantes de Septembre cara;
Rectore de sa Sancta Navicella,
(Si non est Morte dessu tottu avara)
Vider ti demus Principe, et Sacrariu
De Christu, et de Gregoriu Vicariu[56].

È dunque l'alta funzione svolta nella Curia romana da un esponente dei Savelli che giustifica gli elogi del poeta sardo e di quello romano, anche se non spiega l'origine dell'appropriazione del santo da parte di quel casato.

Comunque, sebbene l'appartenenza di san Gavino alla famiglia dei Savelli non sembri in origine attribuibile all'Ortino, risulta funzionale alla sua rivisitazione del testo agiografico sardo. L'intento dell'autore della *Narratio* è infatti quello di affermare l'importanza dell'elemento romano per la rinascita dell'antico culto dei martiri turritani. Viene pertanto precisato che il canto degli inni e dei salmi per l'*inventio* delle reliquie si svolge *Ecclesiae Romanae more*[57]; e viene sottolineato che il giovane Orgodori, figlio di Comita, aveva attinto saggezza e santità dall'insegnamento del padre e dal sangue romano:

Relictus erat Orgodorus F. Praefecti sane adulescens, sed qui prudentiam ac sanctitatem patria disciplina ac Romano sanguine hausisset[58].

Una decina di anni dopo il *Triumphus* dell'Ortino, Giovanni Arca pubblicò il suo *De Sanctis Sardiniae*, una raccolta di vite dei santi della Sardegna che dedica ampio spazio ai martiri turritani. È necessario innanzitutto mettere in evidenza che in quest'opera l'Arca contesta la tradizione secondo la quale san Gavino era considerato romano, senza escludere a priori la possibilità che il santo potesse appartenere alla famiglia dei Savelli. Egli tiene a precisare, infatti, che san Gavino era sardo, ma veniva considerato romano perché era nato a Torres, che allora era colonia romana:

---

[56] H. Araolla, *Sa vida, su martiriu et morte* cit., p. 55 (= ed. Pinna, p. 80).

[57] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, *Narratio* E 6.

[58] Iul. Rosc. Hort., *Triumphus*, *Narratio* E 7.

Sanctum hunc beatissimum Sardum dixerim natione, tum quia non pugnat contrarium; tum etiam quia Turrium incola: potuit tamen fieri, ut a Romanis suam originem traxerit e Sabellorum, ut vulgo dictum, familia, non quia natus Romae, sed quia Turrium civitas in qua putatur ortus, Romanorum esset colonia[59].

La precisazione è importante, perché guida alla comprensione dei criteri adottati dall'Arca nella rilettura del *Condaghe* di san Gavino[60]. Infatti se è pur vero, come ha fatto notare il Calligaris[61], che il *De sanctis Sardiniae* si rifà a volte alla *Narratio*, il messaggio che trasmette è diametralmente opposto, giacché Comita riacquista nell'opera dell'Arca la sua funzione regale, ampiamente sminuita, come si è visto, dalla traduzione di Giulio Roscio Ortino. Pertanto l'autore sardo può proporre un parallelismo tra la guarigione dalla lebbra del giudice e quella dell'imperatore Costantino, secondo la tradizione agiografica della *Conversio Constantini*, contenuta negli *Actus beati Sylvestri*[62]. Su tale parallelismo, particolarmente avvertito in età medievale, il *Condaghe* basava la rivendicazione della dignità regale dei giudici del Logudoro[63]; e se nella copia a stampa a noi pervenuta è assente qualsiasi riferimento esplicito alla vicenda, esso è presente, invece, nell'*Officium*:

Regnante igitur super amba loca tam<quam> Sanctissimo imperatore contingit illum

---

[59] I. Arca Sardi, *De Sanctis Sardiniae*, Calari, De licentia Ordinarij. Typis haeredum Ioannis Mariae Galcerin, 1598, II p. 8.

[60] L'aver voluto mettere in risalto l'origine sarda del santo è una delle tante espressioni del sentimento patriottico che pervade l'opera, come ho sostenuto in *L'*inventio *delle reliquie dei martiri turritani nel* De sanctis Sardiniae *di Giovanni Arca*, in *Europa sacra* cit., pp. 200-213.

[61] Il Calligaris ha infatti sostenuto che «l'Arca ha conosciuta questa versione dell'antico Condague; non si è accorto che talora spropositava, e se ne è valso spesso, senza però perdere di vista il documento originale» (*Di un poema sardo-logudorese* cit., p. 78); e ha aggiunto: «Eppure l'Arca non ha citato espressamente questa sua fonte» (p. 79).

[62] Sul reimpiego di *exempla* in ambito agiografico cf. M. Van Uytfanghe, *Le remploi dans l'hagiographie: une "loi du genre" qui étouffe l'originalité?*, in «Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo», XLVI Settimana di Studio CISAM (Spoleto, 16-21 aprile 1998), Spoleto 1999, pp. 359-411. Per la tradizione agiografica costantiniana dall'età tardoantica a quella moderna cf. V. Aiello, *Aspetti del mito agiografico di Costantino in Occidente: Dalla celebrazione agiografica alla esaltazione epica*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata», 21 (1988), pp. 87-116.

[63] Sull'importanza della tradizione agiografica costantiniana per quanto concerne la regalità in età medievale si veda: F. Monfrin, *La conversion du roi et des siens*, in *Clovis, histoire et mémoire. (Le baptême de Clovis, l'événement)*, dir. M. Rouche, Paris 1997, I, pp. 289-318.

gravissima teneri infirmitate[64].

A me pare, infatti, che l'abbreviazione *tā* sia uno dei numerosi errori presenti nell'incunabolo veneziano, corruzione di un originale compendio di *tamquam*, avverbio indispensabile a conferire un senso al testo[65].

Per evidenziare l'*exemplum* costantiniano, Giovanni Arca riporta un'omelia pronunciata dal vescovo di Sassari Salvatore Alepus in occasione della ricorrenza della dedicazione della chiesa turritana ai santi martiri[66]. Nell'omelia il vescovo propone un puntuale raffronto tra il racconto dell'*inventio* e la leggenda costantiniana, alla fine del quale si afferma che il giudice Comita e l'imperatore Costantino erano diventati pari per dignità di fede e di governo:

Amplificat Augustus solemnem Ecclesiam, erigit princeps aedem augustam: complent ambo, ille super apostolorum, hic super martyrum corpora altaria erigunt lapidea, intendunt omnes consecrationi dispares non minori impensa, immo aequales a fidei dignitate et principatus effecti[67].

Salvatore Alepus aveva pubblicato a Roma nel 1532, nella tipografia di Valerio Dorico, un'opera dal titolo *Homilia in libellum certaminis beatorum Martyrum Gavini, Prothi et Ianuarii*, che pur censita all'inizio del Novecento in un Catalogo curato dal bibliofilo Tammaro de Marinis[68] risulta

---

[64] *Officium* B IIII.

[65] Il Motzo legge *tam* (*La passione* cit., p. 217); tale lezione è presente anche in *Officia propria sanctorum Gavini, Proti et Ianuarii martyrum Turritanorum (secc. XV-XX)*, a cura di G. Zichi - M. Pischedda, Sassari 2000, p. 79.

[66] I. Arca, *De Sanctis Sardiniae* II, pp. 28-30. L'omelia è stata forse pronunciata in occasione della festa dei martiri del 1539, quando papa Paolo III concesse con bolla pontificia (9 maggio 1539) al vescovo Alepus il privilegio di farsi precedere dal gonfalone nelle processioni per le due solenni festività dei martiri turritani (CDS II, Torino 1878, rist. Sassari 1985, XV, 19, p. 198). Sull'Alepus cf. G. Alberigo, *Alepus*, in «Dizionario Biografico degli Italiani», 2 (1960) , pp. 155 -157; A. Virdis, *Giubilei "Turritani" del Cinquecento. L'Anno Santo del 1550 e i giubilei del 1552, 1556, 1560 nella diocesi di Sassari*, in «Sacer», 7 (2000), pp. 39-44.

[67] I. Arca, *De Sanctis Sardiniae* II, pp. 29-30.

[68] M. Sander, *Le livre à figures italien depuis 1467 jusqu'à 1530*, Milano 1942, vol. I, p. 48: 283. Allepus, De. Homelia. Roma, Valerio Dorico, 1532. In-8°. Homelia Revereñ. Dñi Salvatoris de Allepus elec. Archiepi. Turritani in Libellum Certaminis beatorum Martyrum Gavini Prothi et Ianuarii qui Passi sunt in eadem Turritana. A la fin, verso f. 39: Impressum Rome per accuratissimum Magistrum Valerium de Dorich Brixianum. Visum & approbatum per Dominos Vicarium D.N. Papae & Magistrum Sacri palacii Apostolici Anno Virginei Partus. M.D.-XXXII. 40 ff. n. ch., sign.: A-F; car. Rom. Au verso du

irreperibile[69]. Tale omelia, compresa nell'inventario dei libri posseduti dal magistrato cagliaritano Monserrat Rosselló[70], era nota a Gavino Gillo y Marignacio, segretario del consiglio municipale di Sassari[71], che ne dà notizia in un manoscritto inedito[72], fornendoci anche il nome del dedicatario, il cardinale Ippolito de' Medici[73]. Lo stesso Gillo y Marignacio ci fa sapere che l'Alepus aveva operato un compendio di questa omelia intitolato: *Ex serie antique historie compendium autoris Salvatoris Alepusii*[74]; dalle

---

titre, une lettre. Recto f. 40, bois: St. Laurent. Au verso, autre bois: la "Casa di Loreto"; au dessous de cette figure, en gros car, goth.: Eterna fac cum sanctis / tuis gloria numerari. Cat. De Marinis XI, 1911, no 108, fr. or 40. Su Valerio Dorico cf. F. Barberi - I Dorico, *Tipografi a Roma nel Cinquecento*, in «La Bibliofilia» 67 (1965), pp. 221-261, ora in Id., *Tipografi Romani del Cinquecento. Guillery, Ginnasio mediceo, Calvo, Dorico, Cartolari*, Firenze 1983, pp. 99-146; S.G. Cusick, *Valerio Dorico, Music Printer in Sixteenth-Century,* Rome, Ann Arbor 1981; L. Baldacchini, *Dorico, Valerio*, in «Dizionario Biografico degli italiani», 41 (1992), pp. 483-485; Id., *Dorico, Valerio e Luigi*, in «Dizionario dei tipografi e degli editori italiani», I (1997), pp. 388-391.

[69] Colgo l'occasione per ringraziare la dott.ssa Simona Migliardi dell'ICCU, che mi ha aiutato nella ricerca della cinquecentina che non compare più in nessun catalogo cartaceo né elettronico delle biblioteche italiane. Il testo non è segnalato neppure nei cataloghi online delle biblioteche straniere da me consultati.

[70] E. Cadoni - M.T. Laneri, *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500, 3. L'inventario dei beni e dei libri di Monserrat Rosselló*, «Quaderni di Sandalion» 9, Sassari 1994, vol. II, p. 624: «N. 4085. Salvatoris Allepusii Homilia in libellum certaminis bb. Martyrum Gavini, Prothi et Ianuarii, 8 fol., Romae 1532». Ma nella Biblioteca Universitaria di Cagliari, che possiede il fondo Rosselló, non è presente il testo.

[71] Cf. P. Tola, *Gillo Marignacio Gio. Gavino*, in *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna* cit., vol. II, pp. 204 s.

[72] Ms S.P.6.6.27 Collezione Baylle della Biblioteca Universitaria di Cagliari, cf. P. Martini, *Catalogo della biblioteca sarda del cavaliere Lodovico Baille*, Cagliari 1844, p. 208, n. 591.

[73] Ms. S.P.6.6.27 ff. 172-173: «El Arçobispo Turritano Don Salvador de Alepus, dize que san Gavino era Cavallero Romano en la obra che escrivia / Delos santos Martyres Gavino y sus conpañeros dirigida al Ill.mo Cardenal Hippolito de' Medicis del Tit. de s. Lorenço in Damaso Vice Cancellario delas Iglesia impresso in Roma el año 1532 que la intitula Homilia in libellum certaminis Beatorum Martyrum Gavini Proti etc.».

[74] Di un *compendium historiae ss.rum martyrum Gavini, Propti et Ianuarii* scritto dall'Alepus danno notizia anche il Fara nel *De rebus Sardois* IV (cur. Cadoni, p. 300, 26s) e un fascicolo manoscritto, non datato, conservato nell'Archivio storico diocesano di Sassari, Fondo capitolare, SR 3, n. 16: «lo mismo dize don Salvador Alepus (con todo que era natural de Cáller) arçobispo turritano en la ystoria de san Gavino, Proto y Januario, impressa en Roma y aprobada por el maestro del sacro Palacio, año de 1532 que empieça *Serie antique historie Compendium*» (8r-8v secondo la cartolatura indicata da R. Turtas, il quale ritiene che il ms. sia stato redatto dopo il 1620, (*A proposito del condaghe* cit., p. 229, n. 59).

descrizioni contenute nel manoscritto parrebbe trattarsi dell'*Officium* che l'arcivescovo di Sassari aveva imposto *sub pena excomunicationis* nel Sinodo diocesano, celebrato in occasione della festa dei martiri turritani nell'ottobre del 1555[75]. Nel manoscritto, infatti, è detto che nella quinta lettura del quarto giorno della settimana l'Alepus, parlando di san Gavino e san Proto, afferma: *Triumphat Romanus miles: Triumphat Sardus sacerdos*[76]. Di questo *Officium*, però, «non ci è pervenuto alcun esemplare»[77] e solo di recente è stata ritrovata e edita da Giancarlo Zichi una copia del testo «più tardi ripreso ed ampliato probabilmente dall'arcivescovo Giacomo Passamar che nel 1625... lo presentò alla S. Congregazione dei Riti»[78]. Nel testo secentesco rinvenuto da G. Zichi non si rintraccia l'espressione citata dal Gillo y Marignacio; questi peraltro, in appendice alla sua traduzione in lingua spagnola[79] del poema agiografico in sardo dell'Araolla, inserisce il compendio già riportato dall'Arca, precisando comunque che l'omelia del vescovo Alepus era molto più estesa e che è stata a lui trasmessa in forma abbreviata da un amico («algo mas estendida, me ha comunicado un amigo

---

[75] Il sesto decreto del sinodo impone infatti la consegna dei libelli dell'antico *offi-cium*, cioè quello del 1497: 6 *Sexto que faciant de officio novo beati Gavini ordinato juxta dictum Reverendissimi, sub pena excomunicationis, reiecto veteri tamquam indecenti, sub pena excomunicationis. Defferant ad sua Dominationem Reverendissimam, omnes libellos offici antiqui. Placuit sante Synodo* (M. Ruzzu, *La Chiesa turritana dall'episcopato di Pietro Spano ad Alepus (1420-1566)*, Sassari 1974, p. 179).

[76] Ms. S,P. 6.6.27 f. 173s.: «y en la quinta licion que pone para el 4° dia de la semana dize, hablando de San Gavino y s. Proto, *Triumphat Romanus miles: Triumphat Sardus Sacerdos* etc. entendiendo por el Cavallero Romano à S. Gavino y por el Sacerdote Sardo à San Proto».

[77] G. Zichi, *Dall'incunabolo del 1497 all'Officium proprium del 1917*, in *Officia propria* cit., p. 20.

[78] *Ibid*. Il testo è stato rinvenuto da G. Zichi nell'Archivio della Congregatio de Causis Sanctorum, Positiones decretorum et rescriptorum 1625, n. 6170.

[79] *El Triumpho, y Martyrio. Esclarecido, de los Illlustriß. SS. Martyres Gavino, Proto, y Ianuario*, Dirigido A la Illustriss. Y Magnificentiss. Ciudad de Sacer Cabeça de la Provincia Turritana, La primera, y mas antiga de las de mas Prouincias del Reyno de Sardeña. Por Io. Gavino Gillo y Marignacio, Secretario de la misma Ciudad, En Sacer, En la Emprenta del Illustriss. Y Reverendiss. Señor D. Ant. Canopolo Arcobispo de Oristan, Por Bartholome Gobetti M.D.CXVI. Con Licencia de Ordinario. Cf. la presentazione dell'edizione anastatica, eseguita a Sassari nel 1984, di R. Turtas, *Sassari e San Gavino tra '400 e '600* (*ibid*., pp. 7-24).

para ponella en este lugar»)[80]. La duplice testimonianza, anche se dello stesso autore, non fa permanere alcun dubbio sul fatto che il testo trascritto in corsivo nel *De sanctis Sardiniae* sia solo il compendio di un'opera più vasta. Mi domando, quindi, se non si possa ipotizzare che l'omelia pubblicata nel 1532 contenesse una prima attestazione dell'appartenenza di san Gavino di Torres alla famiglia Savelli. L'*Officium* dell'Alepus riporta alla *Lectio quinta*: *Gavino nomine (cui Sabello cognomen erat)*[81], ma la rielaborazione avvenuta nel Seicento priva il documento del suo pieno valore testimoniale[82].

Per quanto concerne il brano su riportato del *De Sanctis Sardiniae*, è interessante notare come esso espliciti l'esaltazione dell'identità nazionale e religiosa della Sardegna, tracciata nella prefazione dell'opera; qui, infatti, l'Arca sostiene che il cristianesimo era presente in Sardegna *ab ipsis primordiis*[83] e che le vite dei santi offrono un'importante testimonianza dell'*ortodoxa Sardiniae fides*[84], puntualizzazione di non poco rilievo in età post-tridentina[85]. È sulla base di questo progetto ideologico che egli

---

[80] *El triumpho* cit., p. 163. Nel compendio in spagnolo, il parallelismo tra Costantino e Comita è riportato in maniera differente da Gavino Gillo y Marignacio: l'imperatore e il giudice, infatti, sono ritenuti pari per quanto riguarda la fede, ma non il potere, perché il primo era «Emperador, y Señor Urbis, et Orbis», mentre il secondo era soltanto «Señor de una parte de Sardeña» (p. 168). Cf. A.M. PIREDDA, *L'*inventio *delle reliquie dei martiri turritani* cit., p. 210. L'amico di cui parla Gavino Gillo y Marignacio non può di certo essere Giovanni Arca, che egli critica apertamente nel manoscritto autografo.

[81] *Officia propria*, p. 92.

[82] L'*Officium* nella IV *lectio* del secondo notturno parla dell'*inventio* e della *translatio* a Sassari delle reliquie dei martiri, avvenuta nel 1615 (*ibid*., p. 125). Anche R. Turtas pensa che sia «ben difficile arrivare ad isolare il testo originale fatto pubblicare da Alepus» (*A proposito del condaghe* cit., p. 230).

[83] I. ARCA, *De sanctis Sardiniae praefatio* s.n.p.: *Si enim Sardiniae religionis antiquitatem quaesieris, ab ipsis primordiis Christianae fidei sparsae sumpsisse reperies exordium*...

[84] *Ibid*.: *...tamen veritatis oleum ad sempiternam se lucem erexit, ut illustri testimonio essent orthodoxae Sardiniae fidei, et sanctitatis gloriae.*

[85] L'iniziativa dell'Arca coincide con quella di tanti altri letterati e agiografi dell'Europa del Cinquecento. Il *De Sanctis Sardiniae*, pertanto, può essere inteso alla stregua delle altre raccolte agiografiche dell'età moderna che, come ha evidenziato Sofia Boesch Gajano nella presentazione di *Europa sacra* (cit., p. 13), si collocano «su un terreno di confine tra una molteplicità di forme di scrittura della storia e offrono un campo in larga misura inesplorato di indagine per la conoscenza della cultura storica fra Medioevo e Età Moderna».

ha utilizzato il *Condaghe*, documento attestante la nascita di uno stato cristiano nella Sardegna antica, per salvarlo dall'oblio[86] e soprattutto dalla 'rilettura' travisante fattane da Giulio Roscio Ortino.

Le riscritture del *Condaghe* di san Gavino operate alla fine del Cinquecento da Giulio Roscio Ortino e da Giovanni Arca testimoniano dunque l'importanza di questo antico documento agiografico e permettono soprattutto di constatare in qual modo un testo venga rivisitato e piegato alle esigenze di fruibilità dei diversi contesti sociali e culturali.

[86] I. ARCA, *De sanctis Sardiniae praefatio* s.n.p.: *Et quia temporum iniuria, scriptorumque desidia; iacent multa de sanctis istis sepulta, ijs esset contenta, quae nunc rebus istis quandam veritatis lucem afferret*.

GIGI SANNA

La predica in sardo in periodo basso medioevale e dopo il concilio tridentino (1300-1700)

Pochissime e assai frammentarie sono le notizie attinenti, in periodo basso medioevale, all'attività predicatoria in Sardegna.

Nulla sappiamo sotto quest'aspetto per quanto riguarda l'opera dei parroci, dei *curatores animarum* delle numerose ville sarde, molti dei quali, almeno sino al Sinodo di S. Giusta[1] del 1226, non svolsero, con ogni probabilità, quest'ufficio dal momento che dovevano essere appena in grado di recitare il *Pater noster* in sardo e di amministrare i sacramenti. Forse la raccomandazione del canone del suddetto sinodo riguardante l'istituzione di una scuola di grammatica per i 'clerici' almeno nelle tre sedi metropolitane[2], se non disattesa, avrà apportato un certo qual beneficio in termini di cultura generale che, col tempo, si sarà riflessa, dobbiamo credere, anche in una certa pratica oratoria. Di più in proposito non è possibile dire.

Poco ugualmente sappiamo sull'attività oratoria dei vescovi. Tuttavia ci sembra di poter affermare che il maggior grado d'istruzione degli stessi e le funzioni strettamente connesse alle visite pastorali per prescrizione del concilio Lateranense IV - dove naturalmente queste visite vennero promosse e realizzate - rendano verisimile la pratica.

Una notizia indiretta che i vescovi sardi svolgessero nelle loro sedi di

---

[1] Cfr. TURTAS 1999, pp. 273-277.

[2] Cfr. TURTAS 1999, cit., p. 277.

diocesi e nelle ville di loro pertinenza attività predicatoria ci viene dall'ingiunzione data nel 1255 dal Pontefice Alessandro IV al suo legato, l'arcivescovo di Cagliari, perché comparissero a Roma quei vescovi ignoranti e che si erano fatti eleggere illecitamente "*per potentiam saecularem*"[3].

I motivi dell'indignazione del pontefice stavano nel fatto che essi, come si dice nel testo, non erano in grado né di leggere né di predicare. Se però, come sappiamo con certezza dallo stesso documento, tali deficienze potevano essere addebitate al solo vescovo di Bosa[4], dobbiamo invece ritenere che gli altri (o per lo meno la maggioranza dei presuli sardi) fossero in grado di compiere in maniera efficace o perlomeno sufficiente, anche dal punto di vista oratorio, il loro compito pastorale.

Anche la stessa nota visita fatta da Federico Visconti in Sardegna nei giorni compresi tra il 1 Aprile ed il 18 Giugno del 1261, mostra, sempre indirettamente, con la notizia della predicazione svolta puntualmente dall'arcivescovo pisano nelle chiese cagliaritane e nelle sedi di diocesi toccate durante la sua permanenza nell'Isola, che essa costituiva una prassi consolidata durante le visite pastorali e che anche i vescovi sardi si rivolgevano ai fedeli delle stesse ville con interventi dal pulpito[5].

È da credere, tra l'altro, che gli stessi vescovi sardi o qualche arciprete o colto canonico abbiano svolto la funzione d'interprete per il Visconti, il quale certamente non era in grado di farsi comprendere *recitando* in lingua latina o in lingua toscana.

È da una lettera di Giacomo II che si ricava la prima notizia di un certo rilievo riguardante la sacra predicazione in Sardegna.

Il re aragonese, come abbiamo appreso nella seconda delle giornate

---

[3] Cfr. TURTAS 1999, cit., p. 280.

[4] Cfr. TURTAS 1999, cit., p. 280.

[5] Sulla visita in Sardegna dell'arcivescovo Federico Visconti cfr. TOLA 1984, cit., I, pp. 380-383; TURTAS 1999, cit., pp. 267-272. Circa le testimonianze delle prediche 'in vulgari' del prelato si vedano GALLETTI 1938, pp. 106 e 162; DELCORNO 1974, p. 4. Le qualità sconcertanti dell'oratoria del Visconti vengono evidenziate dal sermone tenuto dal prelato, una volta ritornato nella sua sede di Pisa. Orazione nella quale il Visconti "*fa uno strano confronto tra se e Giuditta, tra Pisa e Betulia, tra Oloferne e la Sardegna, o meglio quel Prospero turrritano, che tanto contrastò le sue vedute; conchiudendo perciò che come Giuditta fra l'esultanza popolare era rientrata in Betulia col trionfo d'Oloferne, così egli si ricongiungeva col diletto suo gregge, vincitore del prelato turritano*" (Cfr. SIOTTO PINTOR 1843, cit. libro VI, p. 268, nota 1, che cita il Martini 1840, libro VI, p. 54). Su questa predica e sull'ingrato paragone Betulia - Oloferne (Pisa-Sardegna) si veda anche TURTAS 1999, cit., p. 298.

della prima conferenza dedicata agli Studi dell'Oristano medioevale, si lamentava per il grave episodio occorso ai danni dei francescani 'pauperisti' ai quali l'arcivescovo di Oristano Guido Cattaneo (1312-1339) aveva proibito sia l'uso della predica sia lo svolgimento della stessa processione, interrotta grottescamente con croci spezzate, turiboli pestati e botte per i poveri frati costretti a scappare e a rifugiarsi precipitosamente nel loro convento[6].

Il dato, tra l'altro, è particolarmente interessante per la storia della Chiesa in Sardegna non solo perché si registra il fatto che anche l'Isola non rimase estranea alle dispute e alle tensioni tra spiritualisti e non[7], ma anche perché possiamo dedurne che nella chiesa di San Francesco, e verisimilmente anche in quella di S. Maria, cattedrale di Oristano, si svolgeva una certa attività predicatoria e addirittura con argomenti, si direbbe, scottanti, non solo di attualità ma anche di grande rilevanza dottrinaria; i quali, evidentemente, per essere ben compresi, tranne che in certi ristrettissimi ambienti, dovevano essere esposti in lingua sarda non solo all'interno, ma forse anche oltre le mura della città metropolitana, nelle ville più importanti e nelle diocesi suffraganee.

Sempre nello stesso periodo, dal famoso testamento del Giudice oristanese Ugone II (1321-1336), abbiamo la possibilità di ricavare un'altra notizia sicura sull'attività oratoria nel giudicato di Arborea, riguardante le prediche dei monaci missionari continentali che, periodicamente in tempo di Quaresima, si recavano in Oristano con il compito specifico della predicazione.

Il giudice oristanese infatti nelle sue volontà testamentarie, riportate in un documento redatto a Villa Aquis (Sardara) dal notaio Giuliano de Cherchi il 4 Aprile del 1336, include, tra gli altri numerosi soggetti beneficiarii, anche "i fratri predicatori di terra ferma": "*item volumus et mandamus quod provisio quam facere solebamus fratribus predicatoribus qui veniebant / / ad civitatem nostram Arestanni de terra firma tempore quadragesime pre-*

---

[6] La comunicazione, con lettura parziale del documento, venne data nel corso della relazione. Cfr. Conde y Delgado de Molina (Convegno di studi a cura di G. Mele, *Giudicato d'Arborea e marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*. Oristano 7 Dicembre) 1997.

[7] Non ci risultano da fonti sarde, catalane o italiane, altre notizie riguardanti i contrasti tra le due posizioni in Sardegna.

dicationis causa eisdem cum / / venerint supradicta de causa ad predictam nostram civitatem Arestanni annis singulis persolvatur"[8].

Non è da escludere l'ipotesi che la presenza dei predicatori toscani in Oristano anche in questo periodo vada in qualche modo collegata all'accorta politica di Ugone II, sempre vigile e prudente, attento a non interrompere del tutto i rapporti diplomatici con i pisani dopo la famosa battaglia di Lucocisterna (1324), evento bellico che aveva inorgoglito gli aragonesi e offerto al giudice, dopo non molto tempo, la netta sensazione che le mire dei catalani non si fossero affatto fermate e che le loro volontà di espansione andassero ben oltre i confini dei territori ottenuti con la conquista[9].

Così come forse non è da escludere del tutto che la presenza dei religiosi continentali, operanti da qualche anno nella città, sia pur nel solo tempo della Quaresima, sia da rapportare ad un'insufficiente attività oratoria dell'arcivescovo della città metropolitana Guido Cattaneo, presule che, oltre il resto -come sappiamo da diversi documenti- risultava impegnato per anni in Avignone ed altrove in affari politici, quelli riguardanti in particolar modo la politica estera del giudice oristanese nel momento della conquista aragonese; un arcivescovo certamente più attento alle cure temporali - come sembrano del resto essere stati per un certo periodo anche gli altri arcivescovi e vescovi di Arborea - che alla cura delle anime e alla stessa organizzazione della sua diocesi e delle diocesi suffraganee[10].

È impossibile naturalmente capire e dire con quale codice comunicativo questi poco specificati frati predicatori di '*terramanna*' (presumibilmente francescani) esprimessero i concetti delle loro prediche, ma il documento del notaio Mauranni, sulla relazione dei messi di Luigi d'Anjò del 1378, nel quale il vescovo di Ales, consigliere di Ugone III, viene descritto mentre fa leggere al notaio del giudice Ugone III in traduzione, *de verbo ad verbum*, in "*sermone sardesco*", il testo in lingua latina al popolo dei maggiorenti riunito in assemblea[11], induce ad escludere del tutto che nei decenni precedenti gli

---

[8] Cfr. TOLA 1984, cit., I, 2 p. 702.

[9] Cfr. CARTA RASPI 1971-74, p. 533. Quest'aspetto diplomatico della politica di Ugone II nei confronti del sovrano aragonese non è però messo in evidenza da Casula (1992, pp. 342-343).

[10] Sull'attività politica più che religiosa degli arcivescovi e vescovi sardi durante il passaggio dal dominio pisano a quello aragonese cfr. TURTAS 1999, cit., pp. 297-298.

[11] Cfr. CARTA RASPI, 1936, cit., p. 301: "*Et, hiis dictis per dictum episcopum Alarum,*

stessi maggiorenti, "*sa bona zente*", per usare le stesse parole latinizzate del documento[12], e naturalmente ancor meno il popolo minuto, potessero afferrare dagli oratori continentali interi discorsi in lingua latina.

Dal momento che si deve, a mio parere, anche in questo caso escludere il ricorso ad una predica indiretta, cioè all'uso di interpreti come abbiamo invece ipotizzato per la visita del Visconti, in quanto orazione in qualche modo dimidiata ed ottenuta con espedienti statici e non certo spettacolari, al di fuori delle aspettative generali e che avrebbe quasi reso vano il ricorso alla presenza costante di validi oratori esterni, dobbiamo ritenere che essa venisse svolta da *fratres predicatores* particolari, dotati di grande abilità 'giullaresca', di notevole preparazione linguistica e di ferrea memoria, in grado cioè di piegare, dovunque essi si recassero, in diverse lingue volgari, e quindi anche in sardo, il testo latino di partenza, pur nel rispetto e nella maggiore salvaguardia possibile di questo[13].

Operazione questa del resto non troppo difficile in Sardegna, nei confronti di una parlata così conservativa sia dal punto di vista lessicale che morfologico -sintattico. Una lingua che -non si dimentichi- proprio in

---

cancellarium antedictum, omnibus ibidem assistentibus et congregatis, de mandato dicti judicis, ut idem episcopus asserebat, idem episcopus Alarum instrumentum alligantiarum et pactorum primo, et secundo instrumentum procurationis super alligantiis de novo faciendis, et deinde tertio instrumentum procurationis super matrimonio contrahendo, ut supra dictum est, facta et per dictos dominos Migonem et Guillelmum, ambaxiatores predictos, dicto domino judici tradita, per dictum notarium dicti domini judicis de verbo ad verbum vulgariter, in eorum sardesco, legi et explanari publice et alta voce fecit, dicendo omnibus, dum sic legebantur: Intelligatis bene et sane contenta in eis[...]".

[12] "*Bone gentes*". *Ibid*., p. 301.

[13] Cfr. GALLETTI 1938, cit., p. 69, il quale però è propenso a credere che poca o nulla fosse l'arte oratoria dei predicatori missionari: "*Spinti* [i domenicani e i francescani] *dai voleri dell'Ordine, dai bisogni della Chiesa e della fede, dai loro studi e dalle loro missioni a peregrinare e a predicare qua e là per le varie regioni d'Italia e d'Europa, costretti ad imparare in fretta l'idioma del luogo e farsi comprendere, avvezzi a sermonare quasi ogni giorno e all'improvviso, essi non potevano elaborare studiate allocuzioni, né dar prova di accorgimenti rettorici. Il loro discorso sarà stato concitato e schietto, ma rude e disordinato, senza pregio d'arte. All'insufficienza della parola avranno sopperito coll'ardente convinzione, col tono della voce, coi gesti, con quella fiamma interiore della fede che si comunica rapidissima all'anima della folla*...[...]... *Certo è che i predicatori più colti nel Duecento non potevano considerar come espressione letteraria del loro pensiero quelle informi concioni in cui il loro animo si effondeva e veniva a contatto coll'anima del popolo, ma ove la scienza aveva così poca parte; e se qualcuno, dopo averle raccolte, le avesse poste sotto i loro occhi, si sarebbero forse vergognati di vedervi il loro pensiero così sformato e contorto dall'insufficienza dell'espressione e dalla necessità di riescir semplici e popolari*".

quel periodo, qualche decennio prima della data del documento di Ugone II, Dante aveva studiato nel suo *De vulgari eloquentia* affermando - con un'espressione certo poco garbata per noi ma assai chiara e significativa sul piano strettamente linguistico - che i sardi imitavano "*tamquam simiae*" la *grammatica* latina[14].

E forse, almeno per quanto riguarda la predicazione in questo periodo, lo storico e studioso della sacra oratoria medioevale Carlo Delcorno, già citato, colpisce nel segno quando afferma come non sia "*da escludere che, a volte, soprattutto fuori di Toscana, nelle regioni dove il volgare non era giunto a un livello letterario, i predicatori si servissero di una lingua ibrida, mista di latino e di volgare*"[15].

Non sarà del tutto ozioso domandarsi a questo punto se la presenza continuativa in Sardegna, o per lo meno nel regno d'Arborea, dei religiosi predicatori della penisola (avviata già qualche decennio prima della data del testamento di Ugone II, come suggerisce facilmente il "*solebant*") non abbia promosso e dato origine, per stimolo imitativo, in un clero probabilmente già più alfabetizzato di quello dei secoli precedenti, ad una più efficace oratoria e conseguentemente -azzardiamo- ai primi passi per un'arte dell'eloquenza in lingua locale.

Anche perché, verisimilmente, nei centri più importanti dell'Arborea come S. Giusta, Ales e Terralba, sedi di diocesi, almeno a partire dal giudice Mariano IV e poi con i giudici suoi figli Ugone III ed Eleonora, la lingua sarda entrò chiaramente a far parte della progettualità politica statuale ed indipendentistica della dinastia: erano infatti quelli, come si sa, gli anni in cui il Giudicato di Arborea poneva in essere il più grande sforzo di preservazione della propria identità ed autonomia politica, anche, e in maniera non certo marginale, attraverso una politica linguistica e culturale a tutto campo, che non si può in modo riduttivo limitare, come talora si fa, a quella che riflettono i soli documenti della registrazione e del diritto come i *Condaghi* e la *Carta de Logu*.

In proposito, una lettura attenta del documento latino permette di capire che è proprio l'uso ostentato del sardo, contrapposto al *gallicano*, quello che il notaio Mauranni significativamente mette più volte in evidenza

---

[14] I, XI.

[15] 1974, cit., pp. 4-5.

negli atti formali riguardanti gli ambasciatori del duca d'Angiò, a costituire particolare motivo di scandalo per i raffinati e cortigiani messaggeri francesi. Tale uso orgoglioso e *provocatorio* della parlata *sardesca* ci offre quasi una prova certa della politica linguistica, si direbbe scopertamente 'nazionalistica', degli Arborea orientati ad una valorizzazione e ad una presenza sempre maggiore del sardo e quindi intenzionati ad imporne un uso elevato non solo nei documenti cancellereschi ma anche nella lingua della chiesa e, soprattutto, nell'oratoria religiosa; tanto che non è difficile immaginare Cristoforo Gomerio, il vescovo di Ales e consigliere particolare di Ugone III[16], impegnato nelle domeniche e nelle festività in spiegazioni del Vangelo e in omelie in lingua arborense. Così come è lecito pensare che interventi oratori di rilievo in sardo facessero in Oristano il canonico Filippo Mameli '*dotore de decretu et de lege*' il quale era tanto affezionato alla lingua materna che desiderò *post mortem* essere ricordato con un'epigrafe in lingua sarda. In particolar modo deve aver concionato in lingua materna il vescovo Franciscus Pasarinus di Terralba, verisimilmente autore, come si ricava agevolmente da due lapidi scritte in lingua sarda[17], di un'omelia in onore dei santi "*Jorgi, Julianu e Iuvenali*" in occasione della consacrazione della chiesa di S. Giorgio di Atzara avvenuta il 5 dicembre 1386, e di un'altra omelia recitata il 25 di Ottobre del 1388 in occasione della benedizione dei tre nuovi altari nella chiesa di S. Gavino martire della villa di S. Gavino, altari dedicati oltre che ad "*honore de Deus e de sa virgo Maria*" ai santi isolani "*Gavinu, Protu e Januariu*"e ai santi "*Miali*" e "*Augustinu*".

Dire poi quanto e come la predicazione forestiera nel basso medioevo, ovviamente insieme ad altre forme più o meno alte della prosa toscana, abbia influito sulle forme in qualche modo *letterarie* sarde, non è possibile per la totale mancanza di documentazione; tuttavia la notevole mole di testimonianze in lingua latina e in volgare dell'eloquenza sacra medioevale in altre aree geografiche italiane ed europee induce a ritenere che attraverso la predicazione, soprattutto con l'articolazione del *thema* e gli sviluppi degli *exempla*[18] (gli aspetti formali e contenutistici, come si sa, più

---

[16] Carta Raspi 1936, cit., p. 298. Si vedano anche Casula 1975, p. 244; Milia 1987, p. 222 e Sanna 1992, pp. 134-135.

[17] Casini, in «Arch.stor.sa.», I, 1905; Atzori - Sanna 1995, cit., pp. 128 e 130.

[18] Sullo schema delle prediche, che a partire dal medioevo rimase pressoché immutato

attesi ed apprezzati dagli uditori), si siano sviluppate (come accadrà, per influsso esterno, soprattutto per la Sardegna della fine del Settecento e della prima metà dell'Ottocento) le prime forme stilistiche di composizione e forse di bello scrivere in prosa. La *Carta de Logu* (anche con riferimento alle notizie indirette di scritti e di dettagliate relazioni delle ville e delle curatorie da mandare nella cancelleria oristanese), il *Libellus Judicum Turritanorum*, alcune brevi lettere dei giudici e qualche epigrafe sono, purtroppo, per ora, gli unici, anche se molto significativi, esempi[19].

Ancora riguardo ai contenuti c'è da tener presente che essi devono essere stati recepiti ed essere all'origine della formazione, oltre che di un comune ed organico patrimonio dottrinario e storico religioso, di un fondo di storie profane e di leggende popolari derivato da intrecci e sovrapposizioni di miti e racconti pagani d'antichissima origine, fondo probabilmente anche poetico- canoro, destinato a spegnersi lentamente nei secoli successivi soprattutto per l'assidua opera demolitrice dei vescovi riformatori post-tridentini[20].

Si sa che molti poeti e scrittori italiani del Trecento, in particolar modo toscani, come hanno messo in rilievo gli studi su Dante, Petrarca e Boccaccio, devono non poco delle loro ispirazioni, dei procedimenti stilistici e degli sviluppi tematici ai grandi oratori e maestri medioevali della sacra predicazione[21].

Ma degli scrittori e dei poeti sardi, alla cui esistenza siamo propensi a credere (allontanando ovviamente ogni mito 'romantico' di grandezza nazionale sul modello delle cosiddette "Carte d'Arborea", ma anche re-

---

nel corso dei secoli, cfr. GALLETTI 1938, cit., pp. 151-153. Per quanto riguarda l'uso, il tipo e le raccolte d' *exempla* in periodo basso medioevale si veda DELCORNO 1974, cit., pp. 19-21.

[19] Per un approccio alla documentazione letteraria in sardo nel basso medioevo cfr. ATZORI - SANNA 1995, vol. I, pp. 83-146.

[20] V. *ultra*.

[21] Si vedano ad es. la particolare tecnica oratoria della catena di *autorità*, concordate *realiter* (per concetti) o *verbaliter* (per uguali parole o identiche radici verbali), usata dal Petrarca per il suo *De ocio religioso* oppure, come sembra, gli influssi tematici del *De peccato usure* di Remigio de' Gerolami nel *Convivio* (IV xi 8 e xii 5 e 8) e nell'*Inferno* (VII, 56-57) di Dante. Di derivazione omiletica sono ritenuti non pochi passi del *Decamerone* come ad es. quello della 'caccia infernale' della nov. 48 ripresa dal Boccaccio dallo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais oppure, ma con minor probabilità, da una predica del Passavanti (cfr. DELCORNO 1974, cit., pp. 18, 21, 28).

spingendo come del tutto antimetodologico l'altro "mito" speculare della presenza della sola oralità poetica[22]), nulla purtroppo ci è giunto: non una poesia, non una preghiera, non un canto sacro o profano in lingua sarda se si escludono, forse, purché riferibili cronologicamente agli ultimi anni del Medioevo sardo, le due, poco conosciute, *laudi* in logudorese di *Borutta*[23].

* * *

Le vicende belliche della fine del XIV secolo, la peste ricorrente, lo spopolamento delle campagne fino alla scomparsa di numerose ville, la sconfitta definitiva delle armi del regno arborense ed infine lo stato di precarietà istituzionale e politica della Sardegna sino alla battaglia di Macomer (1478)[24], non hanno certo potuto favorire l'attività pastorale dei vescovi e del clero sardo, anche perché quest'ultimo, oltre il resto, era ricaduto in livelli d'istruzione bassissimi[25].

Non si spiega altrimenti l'accondiscendenza da parte di Eugenio IV nel 1444 alla richiesta fatta dall'arcivescovo di Sassari Pietro Spano perché la rendita del soppresso monastero di Plaiano, oramai senza più frati, fosse destinata alla fondazione di una scuola di grammatica per l'istruzione dei fanciulli, un "*provvedimento che*" - come dice il Turtas - "*avrebbe giovato alla lunga anche all'istruzione del clero*"[26].

Il Concilio Tridentino (1545-1563), nel clima di una rinnovellata e più decisa volontà di evangelizzazione della Chiesa, tra le disposizioni elaborate in materia, durante le sue due sessioni, prescrisse, tra l'altro, l'uso più frequente del catechismo e della predicazione popolare, ritenuta questa *praecipuum episcoporum munus* nonché dovere di tutti gli incaricati della

---

[22] Cfr. ad es. Tola 1997.

[23] Cfr. Filia 1935. Si veda anche Atzori - Sanna 1995, cit., vol. I, pp. 179-186.

[24] Per la situazione storico- politica ed economica della Sardegna dopo il trattato di S. Martino (1410) si vedano in particolare Carta Raspi 1974, cit., pp.675-714; Conde y Delgado de Molina 1987, pp. 251-278; Anatra 1989, pp. 109-216; Casula 1992, cit., pp. 369 e segg.

[25] Sulle condizioni del clero in Sardegna prima e dopo la riforma tridentina, soprattutto attraverso le dure e spietate denunce dell'Arquer e del Parragues de Castillejo, nonché sui risultati e le resistenze dopo la riforma, si veda Turtas 1989, cit., pp. 270-284; Id, 1999, cit., pp. 314 -329. Di lui anche 1982 (in *Sardegna. Enciclopedia* a cura di M. Brigaglia), I, pp. 205- 224).

[26] Cfr. Turtas 1999, cit., p. 317.

cura animarum[27].

Inoltre, come dice il Delumeau "*Contrariamente a quanto troppo spesso è stato scritto, a Trento non si proibì né di leggere né di tradurre la Bibbia in lingua volgare. L'uso privato delle traduzioni restò lecito, ma si richiese che*" nelle pubbliche letture, nelle dispute, nella predicazione e nelle opere teologiche "*si facesse riferimento alla Vulgata. Furono l'Index del 1559 e quello del 1564 che bandirono la lettura della Bibbia in lingua volgare*"[28].

In ogni caso e prescindendo dall'aspetto particolare della traduzione dei testi sacri in volgare, questione che evidentemente non trovò tutti d'accordo i padri conciliari, questi all'unanimità promossero e autorizzarono le chiese locali, con intenti certamente più strumentali che socio-culturali, al ricorso frequente delle lingue nazionali e dei dialetti ai fini dell'insegnamento e della propagazione del verbo divino e della dottrina della chiesa cattolica.

Viva era, infatti, la coscienza che in molte contrade e ville, anche in quelle apparentemente più cristianizzate, certi vincoli morali ed espressioni comportamentali non avessero ancora messo radici nelle popolazioni oppure che si fossero fortemente allentati e che la pratica religiosa, anche quella ritenuta fondamentale, venisse trascurata oppure non venisse svolta in maniera ortodossa, con casi considerati aberranti e di notevole gravità laddove soprattutto essa conviveva o addirittura veniva quasi sopraffatta da certe forme di superstizione, queste sì ben radicate, dell'antica religiosità popolare 'pagana'. E nella Sardegna del Cinquecento, dai documenti che possediamo, soprattutto da quelli lasciatici dall'Arquer e dal vescovo Truxillo, sappiamo quanto fossero presenti quelle forme, denunciate più volte e combattute vanamente dai vescovi[29].

Per limitarci alle sole ma assai attendibili informazioni dell'Arquer, ricordiamo che nelle circostanze delle feste campestri i pellegrini, attaccati

---

[27] 3 Sessione V, 17 Giugno 1546, secondo decreto, 1-17. Per la storia del Concilio di Trento si vedano in particolare *Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova collectio*. Cfr. *Concilium Tridentinum.Diariorum*, a cura della Gorres- Gesellschaft, 12 voll. 1901-1938; HEFELE-LECLERQ, 1907-1952 ; GALANTE 1922; JEDIN 1949; LE PLAT 1781-1787; MANSI 1759-1798 (ristampa e prosecuzione dell'opera in 53 voll., 1901-1927); SUSTA 1904-1914; SARPI 1935; ROPS 1954.

[28] Cfr. DELUMEAU 1971, p. 43.

[29] TURTAS 1999, cit., p. 385, nota 6.

più alle avite costumanze che rispettosi della sacralità del luogo, cantavano in chiesa strofe di contenuto profano, ballavano promiscuamente, sgozzavano arieti e maiali le cui carni venivano divorate in onore del santo o della santa[30].

Secondo la Chiesa romana, questi ed altri comportamenti "barbarici" imponevano una ferma condanna e sollecitavano un'immediata e capillare trasmissione del messaggio evangelico per ricondurre i fedeli alla morale ed ai principi della dottrina cattolica.

La chiesa sarda, come le altre, si adeguò e ottemperò, ma non in ogni diocesi con lo stesso zelo e con la stessa sollecitudine, alle volontà ed alle disposizioni del Concilio e, naturalmente, per raggiungere l'obiettivo, usò, tra l'altro, come principale strumento, l'attività predicatoria.

In alcune situazioni culturali vantaggiose, laddove cioè si trovarono i vescovi e i *curatores animarum* più colti e preparati, si capisce che l'Isola, poté offrire anche un fertile terreno perché si sviluppasse meglio quello che d'ora in poi si potrebbe già cominciare a chiamare un 'genere' (o forma letteraria), destinato non molto tempo dopo ad avere sempre più successo (anzi ad essere in Sardegna, come acutamente annotò il Wagner[31], l'unico genere letterario in prosa sarda praticato con una certa continuità sino ai primi decenni del Novecento), quello oratorio, che nel già nel XIV secolo,

---

[30] "*Cum rustici diem festum alicuius sancti celebrant, audita missa in ipsius sancti templo, tota reliqua die et nocte saltant in templo, prophana cantant, choreas viri cum foeminis ducunt, porcos, arietes, et armenta mactant, magnaque laetitia in honorem sancti vescuntur carnibus illis*": ARQUER (in Münster) 1550; vedi COCCO 1987, p. 414. I riti pagani devono aver comunque, almeno in certe forme esteriori, resistito a lungo se si pensa che ancora nella seconda metà del Settecento il gesuita Giovanni Battista Vassallo assisteva scandalizzato a delle cerimonie popolari di festività cristiane, come quella per San Sebastiano a Samugheo, sottolineata dall'uso di orridi copricapo animaleschi, di visi imbrattati di sangue e di vesti ornate di ossi attaccati con degli intestini di bue. Cfr. TURCHI (in *Sardegna Mediterranea*, 10) 2001, pp. 3-12, la quale riporta l'usanza samugheese attraverso la testimonianza dei versi del poeta gesuita Bonaventura Demontis Licheri.

[31] "*La lingua sarda dei documenti antichi è una lingua protocollare, che per la sua stessa natura non ha pretese artistiche di nessuna specie..[...].. Unica eccezione fa l'eloquenza ecclesiastica; i sacerdoti sardi dei paesi erano e sono costretti a fare le loro prediche in sardo, per essere intesi dai loro parrocchiani: perciò anche la Bibbia fu tradotta in sardo. E questa prosa ecclesiastica ha la sua importanza , sia perché è l'unica forma di prosa di tipo, per dir così, elevato e letterario che il popolo sardo sente (e sente quasi giornalmente), sia perché essa non poteva non esercitare la sua influenza sull'altro modo di espressione elevata, quello della poesia*" (WAGNER 1950, cit., p. 354). Sull'osservazione del Wagner v'è da notare però che, con ogni probabilità, il celebre glottologo dava questo limitato giudizio

come prima si è ipotizzato, non è improbabile che abbia avuto un qualche stimolo per nascere, soprattutto quando la lingua sarda, lingua statuale, aveva raggiunto quella dignità e quel decoro formale e stilistico che tutti le riconoscono[32].

L'imporsi del castigliano, per motivi di opportunità politica e di esigenze amministrative, sulla lingua catalana, e la lenta ma progressiva spagnolizzazione dell'Isola portarono ovviamente, come conseguenza, l'allineamento di gran parte dei modelli linguistici sardi comunicativo - letterari, su quelli iberici e quindi anche la lingua del pulpito entrò, a partire dagli ultimi decenni del XVI secolo, a far parte del quadro generale della politica culturale coloniale dei nuovi dominatori[33]. E ancora, conseguentemente, la sacra predicazione, soprattutto quella che si svolgeva nelle città e, presumibilmente, nelle grosse ville, ebbe come modello di prestigio formale la lingua spagnola.

Era però naturale che questi modelli, dal punto di vista della efficacia delle '*sanctiones*' post tridentine, si dimostrassero del tutto inadeguati a motivo della consistenza linguistica isolana data da *populos* che in stragrande maggioranza (anche nelle stesse città di Sassari, Cagliari, Oristano, Iglesias ecc.) poco o nulla comprendevano del codice comunicativo esterno, nonostante un certo sforzo di scolarizzazione messo in atto da parte del clero e delle autorità spagnole[34].

Le fonti in nostro possesso sono più che eloquenti nel denunciare, per un lunghissimo periodo, vale a dire per i secoli sedicesimo, diciassettesimo

---

perché non era a conoscenza di opere di indubbia prosa "elevata e letteraria" del Settecento e dell'Ottocento come si devono ritenere, perlomeno, quelle di G. Cossu e di G.B. Casula. Cfr. ATZORI - SANNA 1995, cit., vol. I (pp. 369-375) e 1998, cit., vol. II (pp. 173-183).

[32] Cfr. ad es. MERCI 1982 (in *Sardegna. Enciclopedia. Arte e letteratura*), vol. I, pp. 11-24; DETTORI 1994, cit. pp. 452-54.

[33] Sulla penetrazione linguistica del castigliano in Sardegna e la sua presenza nella lingua sarda d'oggi si vedano Wagner, in RFE IX, 1922, pp. 221-265; ID. 1950, cit., pp. 184-232. Sulla pressione del castigliano, per limitare l'incidenza della lingua sarda nella cultura, si ricordi l'intervento di Filippo II nel 1567 a favore dei ceti nobiliari di Sassari, i quali chiesero che venisse bandito l'uso del sardo nelle scuole gesuitiche della città e nell'atto della predicazione (TURTAS 1989, cit., p. 294).

[34] Questo sforzo però, attuato soprattutto dalle scuole gesuitiche cittadine con studenti della nobiltà o dei ceti agiati, fu solo strumentale e rivolto, principalmente, alla formazione della futura classe dirigente sardo-spagnola. Per il Cinquecento ed il Seicento si veda LOI 1998, pp. 317-320.

e diciottesimo, il disorientamento, la superficialità e la scarsa attenzione del clero nel procedere in maniera coerente in materia di catechesi e di predicazione in sardo e nei dialetti sardi[35].

Quasi tutti i vescovi, di origine castigliana ed in seguito molti altri di origine piemontese, si attivarono poco o niente allorché constatarono di trovarsi a disagio in fatto di predicazione e di comunicazione diretta con i fedeli delle loro diocesi: incuranti di apprendere il sardo, anche quello più elementare, il più delle volte furono costretti, nelle loro annuali o biennali visite pastorali alle ville, a servirsi per quest'incombenza, di interpreti, oppure a farsi sostituire dai vicari capitolari o da canonici sardi[36].

Ricorso peraltro legittimo, secondo le disposizioni dei padri conciliari tridentini riguardanti non solo i vescovi ma tutti gli ecclesiastici in cura d'anime.

Vi furono però anche vescovi più attenti e dinamici, chiaramente sensibili alle prescrizioni tridentine sul compito fondamentale della loro predicazione diretta e non indiretta e che, preoccupati per la scarsa incidenza del messaggio cristiano, stimolarono i componenti dei sinodi ad inserire nei loro documenti conclusivi non solo la raccomandazione che i sacerdoti fossero forniti di cultura idonea al loro compito (*litteris idonei*) ma anche che fossero istruiti per un uso adeguato della lingua sarda nell'attività di catechesi e di predicazione.

Riguardo a quest'ultimo aspetto ricordiamo che il Consiglio provinciale del vescovo Baccallar del 1606 raccomanda ai parroci che, affinché i devoti possano riceverli ed ascoltarli nelle loro ville con maggiore profitto religioso, "*converti procurent in vernacula lingua*" il catechismo romano ed, ancora,che curino di esprimersi in "*vulgari sermone*"[37].

Sempre da uno dei canoni del testo emanato dal Consiglio promosso dal Baccallar è possibile ricavare, dagli avvertimenti sul '*modus concionandi*', alcuni dati assai interessanti, che tendono a confermare quanto abbiamo

---

[35] TURTAS 1988, cit., pp. 1-23; ID. 1999, pp. 414-15.

[36] Sul problema dell'uso, o meglio del non uso, del sardo da parte dei presuli sardi castigliani e piemontesi, si veda ancora TURTAS 1988, cit., pp. 6-22.

[37] Cfr. VIRDIS 1977, pp. 39-136. Sui pochissimi Concili provinciali celebrati in Sardegna (Oristano 1566; Sassari 1570; Cagliari 1570; Sassari 1585; Sassari 1606; Sassari 1633) cfr. TURTAS 1999, cit., p. 402.

precedentemente affermato sull'aspetto di genere letterario della predica in sardo.

Sarà bene, e per maggiore comprensione e per l'importanza storico - documentaria della norma, riportare il passo latino: "*caveant concionatores ne ostendendae doctrinae aut eloquentiae gratia difficiles admodum, atque inanes quaestiones exagitent, et a jocosis et ridiculis verbis prorsus abstineant*"[38].

Preliminarmente non sarà forse inopportuno far notare il termine di "*concionator*" dato dagli estensori del testo: è sostantivo latino (che in origine aveva un notevole senso spregiativo[39]) costantemente ripreso nei sinodi dal latino medioevale tendente cioè a significare e a precisare sia il tipo di oratoria di fronte al popolo cristiano sia le qualità della sua oratoria, vale a dire quelli di un predicatore impegnato sia nell'arte del persuadere sia in quella di esporre la dottrina cristiana sempre in maniera solenne ed alta.

Nel canone si afferma in primo luogo che il *concionator* non dovrà mai spingersi, per sfoggio di dottrina e d'arte oratoria, oltre certi limiti, evitando in particolar modo di sviluppare argomenti e problematiche (*quaestiones*) particolarmente difficili, ritenute di scarso o nessun giovamento per gli uditori.

In secondo luogo si fa capire che l'oratore deve tenere sempre sotto controllo la sua eloquenza e che questa sarà tanto più incisiva dal punto di vista del profitto religioso quanto più sarà in grado di unire la "*gravitas*" con la "*facilitas*", raccomandazione questa, come si vedrà, costantemente ribadita nei canoni dei sinodi sardi ed esplicitata con forza anche nel manuale ottocentesco di sacra predicazione del vescovo Soggiu[40].

Infine c'è l'avvertimento da parte del Consiglio provinciale del rischio dell'uso di un linguaggio *comico*, suscettibile di momenti di straniamento

---

[38] Ruiu 1975 p. 138 (CB p. 112, reiterato in C.P. p. 85).

[39] Cicerone lo usa con significato di '*oratore popolare*, *arruffapopoli*, *mestatore*' (*Cat*. 4,9). I cristiani lo adoperarono in un senso assai diverso e positivo, quello di *predicatore*, che dell'antica accezione conservava solo l'idea di chi parla alla gente comune, al popolo.

[40] Soggiu 1841, lez. XLII, p. 52: "*Lo stile dunque dev'esser grave, che riscuota rispetto e venerazione degli Uditori; e perciò si hanno a sfuggire tutte le cose vane, frivole, basse, ridicole, ecc., e si dee misurare ogni espressione. La qualcosa ha da osservarsi non solo allorché parlasi ad un Uditorio colto, e nelle città, ma eziandio nelle più umili Parrocchie, allorché parlasi ai più rozzi contadini e montanari*".

tali che potessero infirmare la serietà e la solennità del momento religioso, rendere vano l'impegno di un atto straordinario come doveva essere considerato sempre quello dedicato alla predicazione: da qui la particolare raccomandazione ai sacri oratori (una vera e propria sottolineatura) di astenersi dall'uso di parole scherzose e di quelle che, in qualche modo, potessero provocare l'ilarità degli *iscurtantis*.

Questo avvertimento potrebbe sembrare stancamente ripetitivo e frutto d'inerzia compositiva nell'elaborazione dei singoli canoni, se non tenessimo presente la reale persistenza di certe abitudini, di atteggiamenti e di vezzi ritenuti sempre di più, anche a motivo della sempre crescente severità gesuitica nell'istruzione[41], del tutto inopportuni ed intollerabili; cioè il comportamento di certi oratori che propendevano per un tipo di predica ad effetto, ancora medioevale e "giullaresca", quella, come si sa, così biasimata da Dante e da coloro che avevano un gusto fine, aristocratico ed elitario della retorica[42].

Tanto più che quegli erano gli anni in cui iniziava a diffondersi nell'Isola, anche nella predicazione, il gusto dell'arte barocca, con interventi oratori che miravano a colpire gli ascoltatori con l'iperespressività, con il ricorso agli espedienti retorici ed alle trovate più impensabili e strabilianti, che servissero a porre in primo piano l'abilità artistica nel saper "*far stupir*": gusto di *Barockpredigt*, com'è noto, ben documentato ed aspramente biasimato nella *Storia della letteratura di Sardegna* del Siotto Pintor (1843-44)

---

[41] Una sintesi dell'insegnamento e la pedagogia gesuitica in Sardegna si trova in LEDDA 1982 (in *Sardegna. Enciclopedia*, a cura di M. BRIGAGLIA, v. I., *Per una storia dell'istituzione scolastica* 2, cit., pp. 145-150).

[42] Il rifiuto e l'ostilità di Dante alla prassi di una predica distorta e vanagloriosa sono assai noti, non solo attraverso l'epistola *Ai cardinali italiani*, ma anche e soprattutto per alcuni famosi versi della *Commedia* riguardanti il modo degli oratori del suo tempo di porgere la Sacra scrittura: *"Non vi si pensa quanto sangue costa / seminarla nel mondo, e quanto piace / chi umilmente con essa s'accosta.// Per apparer ciascun s'ingegna , e face / sue invenzioni; e quelle son trascorse/ dai predicanti, e il Vangelio si tace...*[...] *Non ha Fiorenza tanti Lapi e Bindi, / quante sì fatte favole per anno/ in pergamo si gridan quinci e quindi; // sì che le pecorelle, che non sanno, tornan dal pasco pasciute di vento: / e non le scusa non veder loro danno. // "Non disse Cristo al suo divin convento/ "Andate e predicate al mondo ciancie"/ ma diede lor verace fondamento.//E quel tanto sonò ne le sue guance, / sì ch'a pugnar, per accender la fede,/ de l'Evangelio fero scudo e lance./ Ora si va con motti e con iscede / a predicare; e purché ben si rida / Gonfia il cappuccio e più non si richiede..."* (*Par.* XXIX, vv. 91-117). Sul biasimo e le invettive contro i vani predicatori si veda GALLETTI 1938, cit., pp. 144-145.

per la quasi totalità delle prediche in castigliano, quelle del Machin, del Manconi, del Porqueddu, del Truxillo, dell'Accorrà, dell'Ibba, del Trincas e di tanti altri oratori sacri del Sei e del Settecento[43] ed ampiamente diffuso, com'è noto, in tutta l'Europa cattolica e protestante[44].

Il dato però che più desta interesse nel canone del Consiglio provinciale del vescovo Baccallar è contenuto nell'ultimo avvertimento che ci consente di porre in rilievo ed affermare che termini quali "*jocosis*" e "*ridiculis*", usati nell'espressione, rimandano ad un ben preciso vocabolario e che non possano che riferirsi, in particolar modo, a quello dei predicatori in lingua sarda.

Tale convinzione nasce dalla semplice considerazione che questi erano gli unici in possesso di un codice comunicativo espressivamente 'popolare', in grado per competenza linguistica di attirare l'attenzione dei fedeli e di impressionare efficacemente con delle battute ad effetto e dei motti di spirito, espedienti questi che sarebbero risultati vani, il più delle volte, perché al di fuori della portata conoscitiva ed intellettiva dell'uditorio, se il codice fosse stato, soprattutto a certi livelli di competenza linguistica, quello inaccessibile del dominatore.

Naturalmente non si deve escludere che l'avvertimento sul pericolo dell'uso di certi artifici comunicativi, almeno in linea di principio, riguardasse anche la predica non in sardo, usata per un pubblico bilingue, assai più ristretto e presente, si può dire, solo nelle città.

Ci sembra quindi che si possa sostenere, da quanto su esposto, che a partire già dai primi decenni del Seicento esistette una predicazione in lingua sarda di una qualche consistenza, una forma oratoria non solo comunicativa ma anche espressiva in espansione che si cercava in qualche modo di regolamentare.

Nel corso del Seicento e del Settecento soprattutto grazie alla istituzione dei seminari, ma mano che il clero sardo migliorò quanto a cultura generale e crebbe il desiderio di emulazione, aumentò conseguentemente anche la quantità e la qualità di questa predicazione come attesta, negli atti del Sinodo di Ales (1776) di G.M. Pilo, un intero canone riguardante il rispetto delle disposizioni tridentine in materia di oratoria sacra:

---

[43] Siotto Pintor 1843, cit., libro VI p. 284 e segg.

[44] Cfr., tra gli altri, Schütz 1972, pp. 140-145.

"*Quapropter omnes et singulos curam animarum habentes in Domino obsecramus ut greges sibi concreditos caelestis doctrinae pabulo assidue pascant ac iuxta tridentinam sanctionem praecipimus, ut diebus saltem dominicis et festis per annum inter missarum solemnia doceant, quae scire omnibus necessarium est ad salutem, et gravi, facili ac vernaculo sermone, virtutis ac pietatis studio fideles ipsos accendere conentur, eosdemque abducere ab iis praecipue vitiis, quae in ipsorum perniciem grassari animadverterint; si quis autem ipsorum parochorum hoc sibi munus impositum sine iusta causa exequi praetermiserit, poenis canonicis, ut Tridentinum cautum est, subiicietur*"[45].

In esso si dice dunque, ancora una volta, che i "*curatores animarum*" dovranno assiduamente, nelle domeniche e nei giorni festivi, "*docere*" i fedeli e spronarli alla "*pietas*" e alla "*virtus*": però servendosi di un discorso calibrato e regolato, vale a dire di un "*gravi, facili ac vernaculo sermone*".

In questo canone del 1776 però risulta più chiaro quanto non esplicitamente dichiarato dal sinodo del Baccallar: che la *gravitas* e la *facilitas*, vale a dire il discorso serio e facile da capirsi, riguardano espressamente la parlata sarda, il *vulgaris sermo*.

È evidente che questo *modus concionandi*, dove si pone l'accento sull'aspetto della *gravitas*, tendesse a stimolare sempre più gli oratori sacri, anche per imitazione di modelli più colti e formalmente irreprensibili quali erano (o almeno apparivano) quelli castigliani - ed in particolare quegli oratori che possedevano la coscienza dell'esistenza di una prosa sarda storica elevata e dignitosa - all'uso di una lingua che non avesse solo valore meramente strumentale, informativo e didattico, ma anche all'uso di una lingua alta, "artistica", che facesse proprie la cultura retorica classica e l'arte dell'eloquenza.

Anche perché quello era, com'è noto, il periodo in cui si accentuavano, facendo seguito alle affermazioni del Fara nel '500 e poi a quelle del Garipa nel '600 (anche se il fenomeno era circoscritto ad un numero assai ristretto di intellettuali dell'Isola) le discussioni sul carattere nobile della lingua sarda, de *sa limba sarda fiza* prediletta *de sa limba latina*, quelle

---

[45] *Synodus diocesana ussellensis ab illustrissimo et reverendissimo domino D. Fr .Iosepho Maria Pilo ordinis carmelitanorum dei et apostolicae sedis gratia episcopo ussellensi et terralbensi ac de consilio S. R. M. habita anno a Christi nativitate MDCCLXXVI, diebus XXIX, XXX et XXXI Maii. Regis tipis caralitanis.Caput II,3.*

stesse discussioni tra "letterati" che, verisimilmente, non molto tempo dopo, devono aver indotto Matteo Madao a proporre al pubblico le note teorie sul *ripulimento* linguistico[46].

Questo processo di maturazione linguistica nella predica in sardo però non avvenne naturalmente dappertutto e con la stessa forza almeno per tre motivi: in primo luogo per la presenza nella maggior parte delle ville sarde dei *vicarii* e non dei parroci, persone che a mala pena sapevano spiegare ai fedeli i rudimenti della dottrina cristiana[47]; in secondo luogo per la limitata operosità pastorale, generalizzata in Italia, stando almeno agli studi del Guasco[48], dei preti cosiddetti *altaristi*; ed infine per il comportamento anticonciliare di certi vescovi ed arcivescovi esterni (ma qualche volta anche interni), indifferenti o addirittura apertamente ostili all'uso del sardo dal pulpito.

Ricorderemo, quanto a conclamata ostilità e disprezzo linguistico, il comportamento tenuto nel 1745 dall'arcivescovo di Oristano Maurizio Niccolò Fontana, il quale per quanto italiano, pur di evitare l'uso di un dialetto *barbarico*, aveva preferito apprendere il codice castigliano per il suo particolare impegno pastorale nella predicazione: per essere così d'esempio agli altri oratori e poter estirpare, *con l'aiuto di Dio* (come diceva) la "*barbaram prope Sardiniensem vernaculam linguam*", lingua che egli con grande *stupore* vedeva ancora presente non solo nelle campagne ma persino all'interno della città[49].

Nonostante questi ed altri ostacoli possiamo comunque affermare che in Sardegna nel corso del Seicento e del Settecento ci fu dunque una certa attività e produzione oratoria in lingua sarda, e forse in alcuni luoghi anche di una qualche rilevanza.

Gli scritti dei sacerdoti e degli oratori sacri sardi (riteniamo che fosse costume sempre più generalizzato, per comodità e per metodo scolastico, quello di stendere per iscritto la predica da *recitare* poi oralmente) non vennero tuttavia, contrariamente a quelli in lingua latina, spagnola ed italiana, mai pubblicati; anche quando essi per l'impegno retorico - stilistico,

---

[46] MADAO 1784.

[47] TURTAS 1999, cit. In particolare le pp. 323-24.

[48] 1997, p. 43.

[49] Cfr. TURTAS 1999, cit., pp. 491-92.

per la musicalità e la grazia espressiva, per l'uso accorto e consapevole del registro alto della lingua, per l'abilità imitativa o il richiamo intelligente ad autorevoli modelli, insomma per manifesta letterarietà, avrebbero meritato come quelli in altre lingue, la diffusione scritta e l'apprezzamento critico-letterario.

Quest'affermazione potrebbe forse apparire esagerata e senza alcuna consistenza scientifica se non possedessimo a tal proposito un'autorevolissima fonte documentaria nelle parole di Vincenzo Raimondo Porru, il celebre canonico e funzionario della Biblioteca universitaria di Cagliari, autore del più prestigioso vocabolario sardo dell'Ottocento, linguista, per quei tempi, di straordinario talento[50] e quindi in grado di saper distinguere e giudicare con grande competenza sulla qualità del prodotto letterario ed artistico dell'oratoria isolana in lingua sarda sia di quello orale che di quello manoscritto.

Il Porru nell'introduzione al suo *Saggio di grammatica sul dialetto sardo meridionale* del 1811, parla esplicitamente, nel sostenere a spada tratta la "*gravità di stile e nobil dicitura*" del linguaggio dei Sardi, di sacri oratori isolani i quali lo hanno "*dato a vedere sì fattamente, che hanno riscosso l'ammirazione e l'applauso comune*"[51].

Chi fossero questi oratori il Porru purtroppo non ci dice, ma dato che egli scriveva la sua grammatica nei primissimi anni dell'Ottocento appare evidente, a voler essere prudenti e per non andare troppo in là, che si riferisse, perlomeno, a diversi esempi di oratoria settecentesca in lingua sarda[52].

Quest'*ammirazione e applauso* generale, in un momento assai critico di passaggio linguistico coloniale, in altre parole quello in cui l'italiano

---

[50] Cfr. Blasco Ferrer 1994, cit., p. 409; Atzori - Sanna 1998, cit., vol. II, pp. 19-20.

[51] Porru 1811, cit., *L'autore a chi legge,* p. II.

[52] Uno di questi predicatori sarà stato, probabilmente, l'algherese Luigi Soffi (1742-1816) così biasimato dal Siotto Pintor (1843, cit., VI, pp. 321-323) per l'oratoria "*puerile*" nel contenuto ed "*arida nello stile*". Il Siotto Pintor (*ibidem*, p. 323) parlando delle orazioni sulle *Lodi di Maria Vergine,* pubblicate dal Soffi nel 1801, dice: "*Le più tollerabili sono quelle di Nostra Signora del Carmine e del Rosario, le peggiori quelle tre della Vergine addolorata. Perocchè intendendo egli in queste ultime a muovere gli affetti, ti riesce all'opposto freddissimo, e voltate come elle sono in italiano dallo spagnolo e dal sardo, abbondano di ripetizioni e di giochi di parole, sì che meglio avrebbe fatto a sopprimerle del tutto. Lo stile patetico fu contrario alla natura del padre Soffi* ".

cercava con determinazione di prendere il sopravvento sul castigliano e di sostituirlo nel più breve tempo possibile, costituirono purtroppo, riconoscimenti espliciti da parte di pochi intellettuali del tempo e furono trascurati o lasciarono indifferenti i più, soprattutto coloro che si disponevano ad accettare, così come nei secoli precedenti era successo per la lingua di Spagna, senza rilevanti resistenze e senza mediazione alcuna, il nuovo codice comunicativo ed espressivo esterno.

Non è certamente un caso che nella prima storia letteraria della Sardegna, quell'ottocentesca del Siotto Pintor[53], scritta qualche decennio dopo la grammatica del Porru, si dedichi un intero, lunghissimo e dotto (e per certi versi noiosissimo) capitolo all'oratoria in latino, in castigliano ed italiano a partire dalla fine del Cinquecento, senza tuttavia citare mai neppure un titolo o riportare uno scampolo di orazione in sardo.

Il motivo di ciò va ricercato non solo nel fatto che egli si manteneva ligio, come ha osservato l'Alziator, all'impostazione tiraboschiana e balbiana[54] di una letteratura legittimata solo dalla pubblicazione delle opere e non dalla documentazione, manoscritta, della produzione dello stesso genere, ma anche e soprattutto nel fatto che egli, per motivi di natura politica "filopiemontese" e di gusto personale, si manifestava in genere poco propenso ad una valorizzazione della produzione in genere in lingua sarda: atteggiamento viziato e schifiltoso questo che gli rimprovererà agli inizi del Novecento, senza troppi peli sulla lingua, un critico di poesia e di letteratura sarda acuto ed attento come il Mulas[55].

Eppure non solo è più che verisimile che molte orazioni fossero state scritte in lingua sarda, ma anche che una buona parte delle orazioni redatte in latino, in castigliano ed italiano (molte anche di quelle citate dal Siotto Pintor) venissero prima stese e pronunciate in sardo, salvo poi essere, opportunamente tradotte, abbellite con i fiori della retorica e pubblicate nella lingua letteraria di prestigio[56], così come si comporterà nel secolo successivo la maggior parte de predicatori sardi, compreso il Carboni dei

---

[53] Siotto Pintor 1843, cit., libro VI, pp. 268-355.

[54] Alziator 1954, p. 531.

[55] Mulas 1902, pp. 14-15.

[56] Un fenomeno simile si verificò per lungo tempo, tra il Duecento ed il Quattrocento, per l'oratoria sacra in volgare italiano. I predicatori della penisola parlavano nel loro volgare

Discursos[57].

Del resto l'espressione di Alvaro Cienfuegos riportata in traduzione dal Siotto Pintor, sulla non completa purezza linguistica del castigliano di Giovanni Pilo Frasso riguardo alle sue *Oraciones panegiricas* pubblicate in Vienna nel 1716, dove si dice che egli "*non parla come nobile sardo che apprese la lingua in Ispagna, ma si come spagnuolo che abitò qualche tempo in Sardegna*" testimonia, al di là delle intenzioni encomiastiche dell'intellettuale e uomo politico gesuita, che non solo il sardo non cessava, anche in uomini perfettamente bilingui come il Pilo, a far sentire la sua influenza, ma forse anche che esso era stato la base di partenza linguistica nella predicazione reale davanti ad un pubblico di uditori sardi sardofoni.

Un'oratoria, comunque, questa, crediamo, tutta da scoprire e che avrebbe bisogno di maggiori attenzioni sia con la ricerca sistematica dei testi manoscritti nelle biblioteche e negli archivi pubblici e privati[58] sia con l'esame o con il riesame della produzione in prosa già nota.

Riguardo a quest'ultima asserzione, brano di discreta oratoria settecentesca in lingua sarda campidanese si deve ritenere ad es. l'*Allocuzione* d'apertura di Giuseppe Cossu del suo trattato gelsario o *Moriografia sarda*, esordio che l'economista Giambattista Vasco ritenne frutto *eccellente* dell'arte dell'eloquenza del fratello Agostino, allora parroco del villaggio

---

al popolo ma preferivano scrivere sempre le proprie orazioni in latino. Per una spiegazione del fatto vedasi GALLETTI 1938, cit., pp. 69-70.

[57] Il Carboni, ad esempio, traduce in italiano l'orazione *Sas paghes de Posada* pronunciata in sardo all'uditorio posadino nel 1867. Successivamente inserì la versione originaria dell'orazione nel primo volume (1881) del *corpus* di tutte le prediche. Che diversi predicatori così si comportassero circa le prediche da loro recitate è buon testimone lo stesso Carboni nell'introduzione ai suoi *Discursos*. Per il fenomeno in generale, anche nel Cinquecento e nel Seicento, cfr. BURKE 1990: "*Chi si occupa di storia sociale deve naturalmente fare attenzione alla differenza tra ufficiale e non ufficiale. Potrebbe essere che gli ecclesiastici che partecipavano ai sinodi provinciali usassero il volgare per le loro discussioni, anche se le decisioni prese venivano poi messe a verbale in latino. Dopo tutto, molte delle prediche dei predicatori famosi del Cinquecento e del Seicento, quali Gabriele Barletta e Olivier Maillard, sono state pubblicate in latino anche se i predicatori si erano sicuramente rivolti in volgare all'assemblea dei fedeli*" (in PETRONIO - MASIELLO 1993, I, p. 32).

[58] Nella biblioteca universitaria di Cagliari, tra le carte donate dal rettore Pietro Maria Cossu di Escovedu si trova, oltre alle orazioni del Cossu stesso in sardo, una predica manoscritta anonima risalente forse, a nostro giudizio, alla fine del Settecento o, al massimo, ai primi decenni dell'Ottocento.

di Orroli, e non del Censore generale[59].

Ricerche sistematiche e studi più approfonditi sull'oratoria sacra in sardo del Seicento e del Settecento non saranno solo importanti al fine di quantificarne la presenza ma anche per procedere ad un esame, più esteso e articolato dell'attuale, dei campi letterari e dei processi di mediazione linguistico- culturale in Sardegna in periodo spagnolo (che oggi sono conosciuti, come si sa, principalmente, attraverso la poesia ed il teatro): per avere così maggiori riscontri, anche sul versante della prosa, delle teorie puristiche del 'ripulimento' della lingua sarda, nonché per una più precisa conoscenza delle correlazioni, linguistiche e tematiche, tra arte della predica e la poesia e il canto, orali e non.

Resta infine da dire che un'indagine più estesa geograficamente e uno studio più approfondito della predica sei - settecentesca si rivelano a nostro parere indispensabili per comprendere meglio un fenomeno letterario di tutto rispetto nell'Ottocento, vale a dire la genesi e l'affermazione in periodo romantico della predica letteraria ed artistica in sardo, manoscritta e/o resa pubblica, manifestazione culturale che è pochissimo conosciuta e forse misconosciuta, sebbene abbia avuto un ruolo di primo piano nella storia della Chiesa e della società sarda in periodo piemontese e in quello della nascita dello stato unitario italiano: alludiamo a quella, di cui si tratterà più avanti, del canonico Salvatore Cossu di Ploaghe, del canonico e poi vescovo di Oristano Antonio Soggiu di Ghilarza, del canonico Salvator Angelo De Castro, del vescovo di Nuoro Francesco Angelo Maria De Martis, del religioso francescano Pier Maria Francesco Massidda, del canonico Salvatore Carboni e di quei numerosi sacerdoti intellettuali della Chiesa cattolica[60]

---

[59] Cossu 1788, cit; Vasco (in *Biblioteca oltremontana IX*) 1788.

[60] Quasi sicuramente prediche in sardo deve aver scritto il Vicario capitolare di Sassari Giovanni Battista Casula (1810?-1889) autore di un'introduzione critica e della traduzione in sardo logudorese *Dell'imitazione di Cristo* (*De s'imitassione de Cristos*) e, sempre in logudorese autore della traduzione (inedita) della "*Vita et miraculos de sos sanctos martires Bainzu, Brothu et Januariu turritanos in hue si dat una breve notitia de sos sanctos qui hant fioridu in su regnu de Sardigna dedicada a sa sancta Cheja de su matepsi dae unu devotu de ipsos gloriosos sanctos traduida dae un ateru devotu, dae s'ispagnolu in sardu logudoresu*" (Archivio della curia arcivescovile di Sassari): cfr. Atzori - Sanna 1998, cit., vol. II, pp. 173-183. Oratori in lingua sarda in variante campidanese, per attenerci ai soli religiosi della diocesi di Oristano, furono, con ogni probabilità, oltre al Massidda e al Sanna (Eugenio), P.M. Giovanni Sanna di Oristano (1873-1956) e P.M. Luigi Carta di Bonarcado (1875-1938), entrambi Padri provinciali (cfr. Devilla 1958, pp. 429-435). Purtroppo il Devilla non informa con precisione sull'attività oratoria dei frati

che, o ignorati o oggi del tutto dimenticati, cercarono, tra successi e fallimenti, di evitare di portare "*linna a su buscu*" (come diceva il Carboni) o di dare "*lughe a su sole*" (come scriveva molto prima l'Araolla) e cioè, fuor di metafora, di offrire ulteriori contributi alle lingue di prestigio, per dare invece forza competitiva alla lingua sarda della prosa, a quell'idioma che - non bisogna dimenticarlo -essi in particolar modo hanno indotto i Sardi a rispettare, a tutelare e ad amare, chiamandolo giustamente, come ancora si chiama: lingua, "*limba nazionale*"[61].

francescani, motivo per cui la predicazione in sardo, quasi certa per gli esempi delle *preigas* manoscritte del Massidda e del Sanna, si deve però mantenere, per mancanza di documenti, solo ipotizzabile. Il Devilla scrive ad es. che "*il P.L. Carta scrisse pregevolissimi trattati di Teologia dogmatica, 3 corsi di Predicazione Mariana e un gran numero di panegirici e di prediche morali,* [ma] *tutto andò perduto! Il suo profondo spirito di umiltà fece tutto sparire. Durante l'ultima sua malattia ordinò ad un povero e semplice fraticello religioso, fra Vincenzo Lixi, di dare tutto alle fiamme! Solo si è dato alle stampe, senza il nome dell'autore, un ottimo libricino, Adorazione a Gesù sacramentato di cui si fecero ben 4 edizioni*" […] ecc. Come si può vedere, dall'informazione generica di "*Panegirici e prediche morali*" non si riesce a capire se le orazioni fossero in italiano e in sardo o solo in sardo. In lingua sarda, sull'esempio del Massidda, loro maestro avranno predicato certamente gli alunni del suo "*caro collegietto*" (*Le Ricordanze,* anno 1888), una volta divenuti sacerdoti e pastori di anime: oltre al già citato Giovanni Sanna di Oristano, Attilio Fara di Sassari, Loddo Salvatore di Oristano, Salvatore Saba di Busachi, Opo (sic) Salvatore di Ghilarza (*ibid*. anno 1889), quest'ultimo Padre provinciale nell'anno 1928 (DEVILLA 1958, cit., p. 436).

[61] Per il concetto di nazione e, conseguentemente, di "*lingua nazionale*" sarda si veda Contu 1990 e la ricca bibliografia ivi contenuta.

Riferimenti bibliografici

ALZIATOR F., *Storia della letteratura di Sardegna,* Edizioni della Zattera, Cagliari 1954.

ANATRA B., *Economia sarda e commercio mediterraneo*; in «Storia dei Sardi e della Sardegna», Jaca book, Milano 1989.

ATZORI G. -SANNA G., *Sardegna. Lingua comunicazione letteratura,* Castello, Cagliari voll. I e II, 1995 -1998.

BLASCO FERRER E., *Ello/ Ellus*, Poliedro, Nuoro 1994.

BURKE P., *Lingua,società e storia*, Laterza, Bari 1990.

CARBONI S., *Discorso tenuto dal teologo Salvatore Carboni rettore parrocchiale di Siniscola in occasione di pace solennemente fermatasi in Posada*, Dessi, Sassari 1867.

CARBONI S., *Discursos sacros in limba sarda de su cooperadore salesianu Salvadore Carboni*, Mareggiani, Bologna, voll. I-III, 1881-1888.

CARTA RASPI R., *Ugone III e le due ambasciate di Luigi I d'Angiò,* Il Nuraghe, Cagliari 1936.

CARTA RASPI R., *Storia della Sardegna*, Mursia, Milano 1971-74.

CASINI T, *Iscrizioni sarde del Medioevo*, in «Arch. st. Sa.», I, 1905.

CASULA F.C., *La diocesi di Ales-Usellus nel periodo giudicale*, in *Diocesi di Ales-Usellus-Terralba. Aspetti e valori*, Fossataro, Cagliari 1975.

CASULA F.C., *La storia di Sardegna*, Delfino, Sassari 1992.

CASULA G.B., *De s'imitassione de Cristos*, Chiarella, Sassari 1871.

COCCO M.M., *Sigismondo Arquer. Dagli studi giovanili all'autodafe*, Castello, Cagliari 1987.

CONDE Y DELGADO DE MOLINA R., *La Sardegna Aragonese*, in «Storia dei Sardi e della Sardegna», vol. II, Jaca book, Milano 1987, pp. 251-278.

CONDE Y DELGADO DE MOLINA R., *L'ambasciata di Pietro d'Arborea alla corona d'Aragona (1328-1329)*, Convegno di studi sul "*Giudicato d'Arborea e marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*", a cura di G. MELE, Oristano 7 Dicembre 1997.

CONTU G., *La questione nazionale sarda*, Alfa ed., Quartu S. Elena 1990.

COSSU G., *Moriografia sarda ossia catechismo gelsario*, Cagliari 1788.

DELUMEAU J., *Il cattolicesimo dal XVI al XVIII secolo*, Nuova Clio Mursia, Milano 1971 p. 43.

DELCORNO C., *La predicazione nell' età comunale*, Sansoni, Scuola aperta 1974.

DETTORI A., *Il problema delle origini e i volgari medioevali*; in *Storia della lingua italiana*, III, Einaudi, Torino 1994.

DEVILLA C., *I frati minori conventuali in Sardegna*, Gallizzi, Sassari 1958.

FILIA D., *La Sardegna cristiana*, Sassari 1909-1929.

FILIA D., *Il laudario lirico quattrocentista e la vita religiosa dei disciplinati bianchi di Sassari*, Gallizzi, Sassari 1935.

GALANTE A., *Trento ed il Concilio tridentino*, Roma 1922.

GALLETTI A., *L'eloquenza* (*dalle origini al XVI secolo*), Vallardi, Milano 1938.

GUASCO M., *Storia del clero in Italia dall'Ottocento ad oggi*, Laterza, Bari 1997.

HEFELE C.J -.LECLERQ H., *Histoire des Conciles d'apres les documents originaux*, 11 voll. Paris 1907-1952.

JEDIN H, *Storia del Concilio di Trento*, Brescia 1949.

LE PLAT J., *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, 7 voll. Lovanio 1781-1787.

LEDDA F., *Teoria e pratica educativa nella Sardegna spagnola e nell'età sabauda*; in «Sardegna. Enciclopedia» (a cura di M. BRIGAGLIA) vol. I, pp.145-150.

LOI S., *Cultura popolare in Sardegna tra '500 e '600. Chiesa, famiglia e scuola*, AM&D Ed. Cagliari 1998.

MADAO M., *Saggio di un'opera intitolata "Il ripulimento della lingua sarda lavorato sopra la sua analogia colle due matrici lingue, la greca e la latina"* , Titard, Cagliari 1784.

MANSI G.D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 voll.Firenze-Venezia 1759-1798 (ristampa e prosecuzione dell'opera in 53 voll. Parigi-Lipsia-Arnhem, 1901-1927).

MARTINI P., *Storia ecclesiastica della Sardegna*, I-III, Cagliari 1840.

MELE G. (a cura di)., *Giudicato d'Arborea e marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*. Oristano 5-8 Dicembre 1997. S'Alvure, Oristano 2000.

MERCI P., *Le origini della scrittura volgare*; in «Breve storia della letteratura in Sardegna, Enciclopedia della Sardegna» (a cura di M. BRIGAGLIA) I, *L' arte e la letteratura*, Della Torre, Cagliari 1982.

MILIA G., *La civiltà giudicale*; in «Storia dei sardi e della Sardegna. Il Medioevo. Dai giudicati agli aragonesi», Jaca book, Milano 1987.

MULAS A., *Poeti dialettali tissesi*, Dessi, Sassari 1902.

PALLAVICINO SFORZA P., *Istoria del concilio di Trento*, 10 voll., Mendriso.

PETRONIO G. - MASIELLO V., *La produzione letteraria in Italia. Storia testi contesti*, Palumbo, Palermo.

PORRU V., *Saggio di grammatica del dialetto sardo meridionale*, Cagliari 1811.

ROPS D., *La storia della chiesa*, Torino 1954.

RUIU G.M., *La chiesa turritana nel periodo post-tridentino* (1567-1633), Chiarella, Sassari 1975.

SANNA G., *Su zuighe in cambales*, Castello, Cagliari 1992.

SARPI P., *Istoria del Concilio Tridentino*, 3 voll., ed. G. Gambarin, Bari 1935.

SCHÜTZ W., *Geschichte der christlichen Predigt*, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1972.

SIOTTO PINTOR G., *Storia letteraria di Sardegna*, Simon, Cagliari 1843.

SOGGIU A., *Le lezioni di sacra predicazione per la scuola del seminario di Oristano*, Cagliari 1841.

SUSTA J., *Die römische Kurie und das Konzil von Tirient unter Pius IV*, 4 voll., Vienna

1904-1914.

TOLA P., *Codex Diplomaticus Sardiniae*, 1861-188 (Ristampa a cura di F.C. CASULA 1984).

TOLA S., *La poesia dei poveri. La letteratura in lingua sarda*, AM&D 1997.

TURCHI D., *La più antica testimonianza delle maschere di Samugheo*; in «Sardegna Mediterranea», anno V, n. 2 del 2001.

TURTAS R., *Pastorale vescovile e suo strumento linguistico*: *i vescovi sardi e la parlata locale durante le dominazioni spagnola e sabauda*; in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLII 1988, Herder, Roma.

TURTAS R., *Istruzione e cultura scritta. La chiesa durante il periodo spagnolo*; in «Storia dei Sardi e della Sardegna. L' età moderna (dagli aragonesi alla fine del dominio spagnolo)», Jaca book, Milano 1989.

TURTAS R., *Storia della chiesa in Sardegna. Dalle origini al duemila,* Città Nuova, Roma 1999.

VASCO G., *Biblioteca oltremontana*, IX, 1788.

VIRDIS A., *Catechismi in Sardegna*; in «Libertà», n. 1 anno 1975.

VIRDIS A., *Per una introduzione alla storia delle fonti del diritto canonico sardo;* in «Dottrina sacra: Saggi di teologia e di storia», Cagliari 1977, pp. 39-136.

WAGNER M.L., *Los elementos espanol y catalan en los dialectos sardos*; in RFE IX, 1922, pp. 221-265.

WAGNER M.L., *La lingua sarda. Storia spirito e forma* (ried. del 1950 a cura di G. PAULIS), Ilisso, Nuoro 1997.

MAURO G. SANNA

Il giudicato di Arborea e la Sardegna tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo. Aspetti storici*

«Agli occhi di se stesso era soltanto uno che per troppo tempo aveva pensato che ci fossero cose più importanti delle cose importanti, e non era neanche del tutto convinto di aver avuto torto».

A. CARRERA, *La vita meravigliosa dei laureati in lettere*, Palermo 2002, p. 23.

La centralità non solo geografica del giudicato d'Arborea per la storia della Sardegna medievale non sfugge a chi concentri la propria attenzione a quei circa 80 anni a cavallo tra XIV e XV secolo, durante i quali l'unico sopravvissuto dei quattro giudicati si oppose energicamente ai Catalano-Aragonesi contendendo loro il dominio dell'Isola.

Un ruolo fondamentale, dunque, che il giudicato d'Arborea svolse però anche nei secoli precedenti, se è vero che proprio da qui era partito nel

---

* Ringrazio l'amico professor Giampaolo Mele, direttore dell'ISTAR e docente di Paleografia musicale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Sassari, per avermi personalmente invitato a realizzare questo contributo per il Congresso. Aggiungo che, a parte le note, il contributo mantiene sostanzialmente la stessa forma della esposizione fatta in sede congressuale. Alla fine del 2003, Quando avevo già consegnato questo contributo per la stampa, è uscito un volume da me curato, dal titolo: *Innocenzo III e la Sardegna. Edizione critica e commento delle fonti storiche*, Cagliari 2003, contenente l'edizione di tutti i documenti di Innocenzo III relativi alla Sardegna e che ho utilizzato anche per il presente contributo. Non ho potuto inserire qui le corrispondenze con l'edizione da me fatta alla quale rimando il lettore.

1164 - probabilmente per iniziativa di Genova che aveva coinvolto Barisone I d'Arborea, sotto l'egida di Federico I Barbarossa - il primo tentativo di ricomposizione, in un unico regno di fondazione imperiale[1], dell'unità politica ed istituzionale di quella che è già una unità geografica drasticamente definita dalla sua insularità.

Un tentativo che era però stato anche il primo segnale dell'avvenuto spostamento della lotta tra Pisa e Genova in Sardegna dal piano puramente economico anche a quello politico-istituzionale[2] e che, pur nella sua inanità - essendosi Barisone immediatamente dimostrato incapace di concretizzare il titolo di *rex Sardinie* che gli era stato concesso[3] -, dà soprattutto la misura di quale coagulo di interessi si andasse addensando sull'Isola, dove, all'intrecciarsi di rapporti tra le forze indigene, ovverossia quelle giudicali, con quelle esogene che per prime avevano rivolto la loro attenzione all'Isola, come Genova e Pisa, si aggiungeva per la prima volta l'Imperatore. Per ciò che la documentazione consente di affermare, con tutta probabilità, fu proprio il coinvolgimento di quest'ultimo personaggio che fece sì che il pontefice, che sino ad allora non aveva avanzato pretese temporali sulla

---

[1] Barisone I d'Arborea fu incoronato *rex Sardinie* da Federico I Barbarossa il 3 agosto 1164 nella cattedrale di Pavia, S. Siro: *Annali genovesi di Caffaro e dei suoi continuatori,* a cura di T. Belgrano e C. Imperiale di Sant'Angelo, 2 voll., Roma 1890-1901 (F.I.S.I., XI-XII), I, anno 1164, pp. 158-168; sulle vicende che portarono a questa incoronazione si veda soprattutto E. Besta, *La Sardegna medioevale,* 2 voll., Palermo 1908-1909, I, p. 120 e ss.; ma anche G. Volpe, *Studi sulle Istituzioni Comunali a Pisa*, n.e. Firenze 1970, pp. 190-194; per il fatto che fosse Genova l'ispiratrice dell'iniziativa: G. Pistarino, *Genova e la Sardegna nel secolo XII*, in «La Sardegna nel mondo mediterraneo» (Atti del primo convegno internazionale di studi. Sassari, 7-9 aprile 1978), II, Sassari 1981, pp. 33-125, p. 74 e ss., in particolare p. 76.

[2] A questo proposito cfr. G. Pistarino, *Genova e la Sardegna* cit., p. 74 e seguenti.

[3] I giudizi degli storici sulla figura di Barisone I d'Arborea sono stati contrastanti. Se ancora Volpe, nella scia di Manno, giudicava l'elezione di Pavia «una commedia» (G. Volpe, *Studi sulle Istituzioni* cit., p. 192), Carta Raspi, al contrario, dava del giudice una «valutazione di sapore romantico» (G. Pistarino, *Genova e la Sardegna* cit., p. 74), addebitando la responsabilità del fallimento del progetto regale ai Genovesi e alla loro «stupida e impolitica esosità»: R. Carta Raspi, *Storia della Sardegna*, Milano 1971, p. 422. Come già notava Pistarino, la più equilibrata delle posizioni sembra, ancora una volta, quella di Besta, che affermava che Barisone «non ebbe una esatta visione delle difficoltà dell'impresa e non misurò a dovere le proprie forze e cadde sotto il peso di quelle mene politiche che avrebbero dovuto condurlo alla meta agognata. Non fu però persona volgare e se troppo osò, gli torna merito di aver osato», E. Besta, *La Sardegna* cit., p. 120; cfr. Pistarino, *Genova e la Sardegna* cit., pp. 74-75.

Sardegna (anzi talvolta favorendo gli interessi di Pisa - definita da S. Bernardo «seconda Roma» - conferendo al presule di quella città ampi poteri ecclesiastici nell'Isola[4]) decidesse di reagire a queste iniziative.

A dir la verità, per quanto a causa della lacunosità della documentazione non sia consigliabile trarre delle conclusioni *e silentio,* papa Alessandro III non sembrò scomporsi per il titolo concesso a Barisone d'Arborea, ma certo non rimase indifferente l'anno dopo quando, accortosi dell'errore compiuto nel fidarsi dell'Arborense e di Genova, Federico I aveva deciso di cambiare alleato concedendo l'Isola in feudo a Pisa[5]. Fu quindi forse perché l'investitura concessa a questa città rischiava di avere maggiori possibilità di riuscita che per la prima volta, tra il 1166 e il 1167, il pontefice faceva delle rivendicazioni esplicite di tipo temporale sulla Sardegna, scrivendo all'arcivescovo di Genova, rivelandogli la sua preoccupazione per un tentativo esperito dai Pisani di sottrarre la Sardegna al «dominio et iurisdictioni Sancti Petri»[6]. Non si sa se l'arcivescovo o i consoli genovesi abbiano dato una risposta diretta alle richieste del papa[7] ma certo i Genovesi erano

---

[4] Sull'importante ruolo dell'arcivescovo pisano in Sardegna e sui suoi rapporti con il pontefice in merito: R. Turtas, *L'arcivescovo di Pisa legato pontificio e primate in Sardegna nei secoli XI-XIII*, in *Nel IX centenario della Metropoli ecclesiastica di Pisa*, (Atti del Convegno di Studi, 7-8 maggio 1992), Pisa 1995, pp. 183-233; sul ruolo di «nuova Roma» di Pisa: M. Ronzani, *«La nuova Roma»: Pisa, Papato e Impero al tempo di San Bernardo*, in *Momenti di Storia medioevale pisana. Discorsi per il giorno di S. Sisto*, a cura di O. Banti, Pisa 1991, pp. 61-78; e G. Scalia, *«Romanitas» pisana tra XI e XII secolo. Le iscrizioni romane del duomo e la statua del console Rodolfo*, «Studi Medievali», 3ª serie XIII/II (1972), pp. 791-843 +13 tavv.

[5] Monumenta Germaniae Historica (da ora= MGH), *Diplomata regum et imperatorum Germaniae,* tomus X pars II, *Friderici I. Diplomata*, bearbeitet von H. Appelt, Hannoverae 1979, doc. 477, pp. 389-392, Francoforte 17 aprile 1165; e P. Tola, *Codex Diplomaticus Sardiniae* (da ora= *CDS)*, I-II, Torino 1861-1868 (Historiae patriae Monumenta X, XII), I, LXXXI, 17 aprile 1165, pp. 232-233.

[6] *CDS*, I, sec. XII, LXVIII, p. 223; datato da Tola al 1162 ma da correggere in 1166-1167: *Acta pontificum Romanorum inedita*, I-III, a cura di J. v. Pflugk-Harttung, Stuttgart 1886, pp. 214-215. Nella lettera il pontefice chiedeva che l'arcivescovo si facesse suo tramite presso i consoli della città affinché «prenominatam terram a Pisanorum impugnatione protegant, manuteneant viriliter atque defendant, ita quod in alterius dominium minime possit transferri, sed in nostra debeat prout dictum est fidelitate plenius conservari».

[7] In ogni caso, i rapporti tra la città e il pontefice, riguardo la Sardegna, furono sempre piuttosto buoni. Già nel 1162, il pontefice aveva firmato alcuni documenti tendenti a tutelare o ripristinare i diritti che il Comune e la chiesa cattedrale della città avevano sull'Isola e altrettanto avvenne parecchi anni dopo nel 1179. Cfr. *CDS,* I, sec. XII, docc. LXIX - LXXI, 1162 marzo 22, pp. 223-225; e doc. CIX, 1179, maggio 16, p. 252.

notevolmente interessati a che l'Isola non venisse conquistata, non solo dai Pisani ma da chiunque potesse limitare la loro azione commerciale e politica in essa.

In ogni caso, di fronte al vantaggio giuridico[8] che il Comune sull'Arno poteva vantare grazie all'infeudazione ottenuta dal Barbarossa, Genova reagì instaurando strette relazioni con i giudici sardi. La città riuscì a realizzare un «sistema tripartito» (costituito dai giudicati di Torres, Arborea e Cagliari), che le consentì di avere non poca influenza sulla Sardegna fino alla fine degli anni 70 del secolo[9].

Ciononostante, i rapporti tra le due città tirreniche non sembrarono peggiorare significativamente[10] ed anzi, stando alle parole di papa Lucio III, bisognerebbe ammettere che i due Comuni, nonostante le apparenti schermaglie, e comunque secondo la ricostruzione fatta dal pontefice, fossero giunti, nel 1183, ad una sorta di accordo che prevedeva una concorde spartizione della Sardegna[11]. Per la seconda volta il pontefice ritenne di dover ricordare, in quest'occasione anche ai Genovesi, che la Sardegna «ad Romanam ecclesiam pertinet», e che «insula illa [...] specialiter in patrimonio Beati Petri consistit»[12].

---

[8] Si trattava in pratica di «una leva [...] potente», utile «a dare legalità [...] ad una vigorosa azione di conquista e di espansione territoriale e commerciale: anzi» il diploma aveva importanza «come impulso ad agire, più che come ratificazione di un fatto compiuto», G. VOLPE, *Studi sulle Istituzioni* cit., p. 3.

[9] G. PISTARINO, *Genova e la Sardegna* cit., p. 97; cfr. anche S. PETRUCCI, *Re in Sardegna a Pisa cittadini*, Bologna 1988, pp. 12-13.

[10] Parrebbe quasi che in entrambe ci si rendesse conto, in questi anni, dopo i convulsi trascorsi del decennio precedente, che il prendere il sopravvento sull'avversaria fosse tutt'altro che scontato oltre che particolarmente oneroso. La stessa Pisa, seppur forte del privilegio imperiale, non prese iniziative volte a dare concretezza ai propri diritti.

[11] *CDS*, I, sec. XII, doc. LII, p. 214. Il doc. viene erroneamente attribuito a Lucio II e datato al 26 ottobre 1144, cfr. P. LISCIANDRELLI, *Trattati e negoziazioni politiche della repubblica di Genova (958-1797)*, Genova 1960, n° 119, p. 28, e anche *Italia Pontificia* (da ora= *IP*), *X. Calabria Insulae*, in *Regesta pontificum Romanorum*, congr. P.F. KEHR, a cura di D. GIERGENSOHN, Zurich 1975, p. 385, n. 53.

[12] *Ibidem.* Le affermazioni di sovranità della Sede apostolica sull'Isola, che come si è visto iniziarono con certezza durante il pontificato di Alessandro III (cfr. *supra* nota 6 e testo corrispondente), diverranno l'argomento principale nei rapporti tra la stessa Sede apostolica e la Sardegna, almeno a partire dal pontificato di Innocenzo III e poi per tutta la prima metà del XIII secolo. Non è questa la sede per approfondire l'argomento del quale anche lo scrivente si è a interessato, si rimanda perciò il lettore ai seguenti titoli: M.G. SANNA, *Il*

Non si sa se per merito delle parole di Lucio III, che minacciava anche che qualsiasi azione lesiva nei confronti della Sede apostolica in Sardegna non sarebbe rimasta impunita, ma il progettato piano di spartizione tra i due Comuni non si concretizzò.

Intanto sull'Isola in quegli stessi anni erano sorti dei problemi di successione nel giudicato d'Arborea dove, morto tra il 1185 e prima del maggio 1186 Barisone I, il figlio di primo letto Pietro[13], naturale erede al trono, si vide contendere il regno da Agalbursa, seconda moglie del defunto. Costei, fuggita a Genova, strinse un'alleanza con il Comune ligure perché aiutasse il proprio nipote minorenne, Ugo Ponç de Bas, ad entrare in possesso del regno di Arborea sotto la sua protezione[14]. Nel contenzioso si trovò coinvolto anche il giudice di Torres, Barisone II, che, nel novembre del 1186, s'impegnò ad aiutare i Genovesi nel caso questi fossero intervenuti militarmente in Sardegna con un esercito «pro negociis Arboree». Egli promise anche di fornire vettovaglie e cavalli ai Catalani alleati di Agalbursa, che si fossero impegnati a riportare la propria conterranea nel giudicato in qualità di tutrice di Ugo[15].

---

dominium eminens *della Sede apostolica sulla Sardegna nella teoria e nella prassi politica di Innocenzo III*, in «Innocenzo III. Urbs et Orbis». Atti del Congresso internazionale (Roma, 9-15 settembre 1998), 2 voll., a cura di A. Sommerlechner, Roma 2003 (Istituto storico italiano per il Medioevo, Nuovi studi storici - 55), II, pp. 954-970; e M.G. Sanna, *Il Regnum Sardinie et Corsice*, in *Sardegna e Corsica. Percorsi di storia e bibliografia comparata,* a cura di M. Da Passano, A. Mattone, F. Pomponi, A. Rovere, Sassari 2000, provvisto di un approfondimento storiografico.

[13] *CDS*, I, sec. XII, doc. CXIII, giugno 1185, p. 254, in questo documento, col quale dona tre *domestias* alla chiesa cattedrale di S. Maria di Pisa, Barisone I d'Arborea risulta ancora vivo, ma nel maggio del 1186 Pietro regna già, come attesta la scritta presente nel suo sigillo, così descritto: «...ab altera quoque parte dicti sigilli erant in medio ipsius sigilli littere tales "ANNO DOMINI MCLXXXVI"...», *I Libri iurium della repubblica di Genova,* I/2, a cura di D. Puncuh, (Pubblicazioni degli Archivi di Stato, fonti XXIII), Roma 1996 (da ora= *Libri iurium*), n° 401, pp. 361-364, (1189, febbraio 7), p. 363; edito anche in *CDS*, I, sec. XII, doc. CXXVIII, pp. 265-266. Il sigillo è stato studiato da F.C. Casula, *Influenze catalane nella cancelleria giudicale arborense*, in Idem, *Studi di Paleografia e diplomatica*, Padova 1974, pp. 101-117, p. 110, dove però afferma che il sigillo riporta la data 1185, dato ripreso in *Genealogie medioevali di Sardegna*, a cura di L.L. Brooks, F.C. Casula, M. Costa, A.M. Oliva, R. Pavoni, M. Tangheroni, Cagliari-Sassari 1984, p. 170.

[14] *Libri iurium*, n° 396, (1186, ottobre 8, Hyères), pp. 350-354; edito anche in *CDS*, I, sec. XII, doc. CXVII, pp. 256-7.

[15] *Libri iurium*, n° 407 (20 novembre 1186), pp. 373-375; edito anche in CDS, I, sec. XII, doc. CXIX, con data 24 novembre 1186, p. 258; si tratta della prima attestazione docu-

La donazione del 1186 di Pietro I d'Arborea a S. Maria di Pisa potrebbe attestare un'alleanza di questi con i Pisani[16] (così come aveva fatto il padre durante i suoi ultimi anni di regno[17]) ma l'alleanza con la città non sembra sia durata a lungo, visto che lo stesso giudice, il 7 febbraio 1189, promise di

---

mentaria conosciuta nella quale si parla di Catalani che agiscano militarmente sull'Isola; si avrà ulteriore conferma del loro ruolo nel 1196, quando Guglielmo di Massa, giudice di Cagliari, si servirà anche di armati catalani per scacciare da S. Igia i Genovesi che l'avevano occupata: *Annali genovesi* cit., II, anno 1196, p. 63. È qui opportuno intervenire a proposito del recente dibattito sulle cosiddette carte volgari conservate presso l'Archivio arcivescovile di Cagliari ed edite da Arrigo Solmi che sono state attribuite cronologicamente da Giulio Paulis al tardo XIV o agli inizi del XV secolo. Lo stesso Paulis giustifica la sua datazione sulla base della presenza nei testi di catalanismi che «esulano dalla categoria dei Wanderwörter come il verbo *comensari*, *cumenzari*». Sull'argomento è ritornato anche Ettore Cau che, viceversa, sulla base di stringenti analisi paleografiche e diplomatistiche ritiene di poter attribuire la produzione delle carte al XIII secolo. Pur senza poter, né voler, proporre delle soluzioni definitive al problema, non si può far a meno di notare come i contatti tra l'Isola e le stesse istituzioni giudicali a partire dal XII secolo almeno, fossero tutt'altro che sporadici e che l'assenza di documentazione cospicua a questo proposito non deve far sottovalutare agli storici e ai filologi l'importanza che i pochi dati a disposizione rivestono. Essi attestano infatti l'esistenza di legami con la Catalogna ad altissimo livello politico, come sono certamente i matrimoni contratti da alcuni giudici sardi con nobildonne catalane; e l'attestazione dell'esistenza di consistenti numeri di armati catalani sull'Isola fa da supporto all'ipotesi che le "presenze" catalane in Sardegna fossero decisamente consistenti già un secolo e mezzo prima dell'inizio della conquista aragonese. Sulla *vexata quaestio* delle cosiddette carte volgari si veda oltre a A. Solmi, *Le carte volgari dell'archivio arcivescovile di Cagliari. Testi campidanesi dei secoli XI-XIII*, «Archivio Storico Italiano» voll. I e II (1905), pp. 273-330 e 3-65; G. Paulis, *Falsi diplomatici: il caso delle* Carte Volgari *dell'Archivio arcivescovile cagliaritano*, «Officina Linguistica», I/1 (settembre 1997), pp. 133-141; E. Cau, *peculiarità e anomalie della documentazione sarda tra XI e XIII secolo,* in *Giudicato d'Arborea e Marchesato d'Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*, (Atti del 1° Convegno Internazionale di Studi. Oristano, 5-8 dicembre 1997), 2 voll., Oristano 2000, I, pp. 313-422.

[16] B. Fadda, *Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico della Primaziale dell'Archivio di stato di Pisa,* «Archivio storico sardo», XLI (2001), pp. 9-354, pp. 85-88, 1186 <marzo 25 - settembre 23>, villa de Solli; edito anche in *CDS*, I, sec. XII, doc. CXXIII, con data 1187, p. 260; si tratta della donazione a S. Maria di Pisa della corte «de Sollii» con tutte le sue pertinenze e i servi. Il possesso materiale della corte e i compiti da sovrintendente di essa erano affidati a *Arthocco* procuratore dell'amministratore di S. Maria di Pisa, Bernardo Aghentina.

[17] E. Besta, *La Sardegna* cit., I, pp. 152-3. A ciò egli aggiunge una notizia degli *Annales aquenses* nei quali si scrive di un tentativo di Pietro di farsi incoronare re di Sardegna durante la dieta di Magonza del 1184. Però nel 1184 sul trono giudicale dell'Arborea siede ancora il padre di questi, come nota anche F. Artizzu, *La Sardegna pisana e genovese*, Sassari 1985, p. 106.

saldare alcuni debiti col Comune di Genova[18]; forse questi debiti formavano un retaggio dell'alleanza a suo tempo stipulata dal padre con il Comune ligure e pertanto Pietro I sarebbe stato quasi costretto a compiere questi atti[19]. Contemporaneamente il giudice dichiarava di voler diventare «vassallus et civis ianuensis», a tal fine prometteva di concedere all'arcivescovo della città la stessa quantità di "curie" che già possedeva sulla sua terra il presule di Pisa. Non solo, a questa prima alleanza, già molto costrittiva per Pietro I, fece seguito, nei mesi immediatamente successivi (fino al 29 maggio 1189), una serie di atti e donazioni riconfermanti gli strettissimi legami tra il giudice e Genova[20]. Nonostante l'accordo tra Agalbursa e il Comune ligure, pare quindi difficile ipotizzare che da parte di quest'ultimo ci fosse la reale volontà di spodestare il sovrano in carica: sembra molto più probabile che la città - che aveva sicuramente affrontato un grosso sforzo finanziario al momento di aiutare Barisone d'Arborea nelle sue mire regali - tentasse, con accordi incrociati con il regnante e con il pretendente al trono, di garantirsi la soluzione dei debiti ad essa dovuti e una forte preminenza economica e politica sul giudicato. Il Comune aveva maggiore interesse, d'altronde, a rimanere il punto di riferimento di entrambi i contendenti che cercavano una soluzione ai problemi dinastici del giudicato, piuttosto che favorire lo scontro diretto tra le due parti rivali, una delle quali - è sensato pensare - si sarebbe appoggiata ai Pisani.

L'alleanza tra Genova e Pietro I d'Arborea non era giustificata solo dalla volontà del Comune di rientrare dei crediti dei quali godeva nei confronti del giudice d'Arborea, ma faceva parte di un piano abbastanza chiaro: la città voleva migliorare la propria penetrazione economico-politica in Sardegna in risposta a Pisa, soprattutto dopo che a partire dal 1187 il giudicato di

---

[18] *Libri iurium*, I/2, n° 401, pp. 361-364 (1189, febbraio 7); edito anche in *CDS*, I, sec. XII, doc. CXXVIII, pp. 265-6; cfr. E. Besta, *La Sardegna* cit., I, p. 157.

[19] E. Besta, *La Sardegna* cit., I, p. 157.

[20] *Libri iurium*, I/2, n° 398 (30 aprile 1189, Genova), n° 399 (30 aprile 1189, Genova), n° 397 (1189, maggio 29), n° 400 (1189, maggio 29), n° 402 (1189, maggio 29) pp. 354-366; editi anche in *CDS*, I, sec. XII, docc. CXXIX, CXXX, e CXXXII - CXXXIV, pp. 265-269; a questi si deve aggiungere il documento in *CDS*, I, sec. XII, doc. CXXXI (1189 maggio 29), p. 267, col quale Pietro promette di pagare annualmente in perpetuo la somma di 20 lire alla cattedrale di S. Lorenzo di Genova.

Cagliari era passato in mani toscane[21]. Il marchese di Massa Oberto, infatti, vantando un diritto di ereditarietà sul quel giudicato, grazie al fatto che era sposato con la terzogenita del defunto Costantino Salusio III giudice di Cagliari[22], aveva invaso il regno con il figlio Guglielmo[23].

L'intervento dei marchesi di Massa nel sud dell'Isola aveva creato uno squilibrio politico ed economico a favore della città sull'Arno. A causa delle loro origini e dei loro rapporti con Pisa, i due marchesi rappresentavano un grave pericolo per le mire di Genova. Ciò aveva portato anche ad una guerra[24] tra le due città, che si era risolta il 12 dicembre del 1188, grazie anche alla mediazione del pontefice Clemente III, evidentemente sempre più preoccupato riguardo alle sorti della Sardegna, e sempre meno fiducioso nei confronti di Pisa (sulla quale nel passato la Sede apostolica aveva fatto maggiore affidamento per la sua politica "sarda"[25]) nonché spinto dal desiderio di veder finalmente realizzata la crociata[26]: Genova e la città toscana giunsero ad un accordo di pace col quale si cercò di rinnovare l'equilibrio politico-economico in Sardegna[27].

In seguito a questa pace, gli accordi tra il Comune ligure e Pietro d'Arborea stipulati nel 1189 costituivano, da parte di Genova, un ulteriore tentativo di riequilibrare i rapporti politici ed economici sull'Isola nel confronto con Pisa. Questa, dal canto suo, forse in cambio dell'accettazio-

---

[21] E. Besta, *La Sardegna* cit., I, p. 154. Cfr. anche, *Annali genovesi di Caffaro* cit., II, anno 1187, p. 24.

[22] *Genealogie* cit., p. 178; cfr. A. Boscolo, *I conti di Capraia, Pisa e la Sardegna*, Sassari 1966, pp. 11-12.

[23] E. Besta, *La Sardegna* cit., p. 154 - sulla scorta degli *Annali genovesi* cit., II, anno 1187, p. 24- parla con un termine piuttosto generico di Pisani, ma è molto più probabile che si tratti di un'azione voluta dall'Obertengo, seppure Oberto ebbe certamente l'appoggio della città tirrenica o almeno di una parte consistente dei suoi cittadini allettati dalla possibilità di avere dei vantaggi dallo stanziarsi in terra sarda di un giudice toscano.

[24] *Annali genovesi* cit., II, anni 1187-1188, pp. 24-26.

[25] Cfr. R. Turtas, *L'Arcivescovo di Pisa* cit., pp. 183-233.

[26] E. Besta, *La Sardegna* cit., I, p. 156.

[27] *CDS*, I, sec. XII, doc. CXXVII, 1188 dicembre 12, pp. 263-265. L'accordo incluse anche una clausola con la quale le due città si impegnavano a mantenere la parità nel numero delle *donnicalie.* A proposito delle *donnicalie* cfr. R. Turtas, *L'Arcivescovo di Pisa legato* cit., pp. 212-213 e ss. e Id., *Storia della Chiesa in Sardegna. Dalle origini al Duemila*, Roma 1999, pp. 249-254, con ulteriori precisazioni sull'argomento.

ne da parte della rivale della nuova situazione creatasi nel cagliaritano, aveva dovuto promettere di rinunciare definitivamente a tutti i diritti che l'infeudazione di Federico Barbarossa, risalente a 21 anni prima, le aveva teoricamente conferito[28].

L'influenza genovese sul giudicato oristanese venne riconfermata nel 1192 quando Pietro d'Arborea e suo nipote Ugo Ponç de Bas, ancora minorenne e sotto la tutela di Raimondo *de Turrigia*, con la mediazione ligure, accettarono di governare in condominio[29].

Ma l'arrivo del marchese di Massa in Sardegna era destinato a portare molte conseguenze anche nel medio e lungo periodo.

Nel gennaio del 1190, morto il padre Oberto, Guglielmo di Massa era giudice di Cagliari[30] e le sue mire andavano al di là di quel giudicato. Pochi anni dopo la sua ascesa al trono iniziò la sua politica espansionistica: probabilmente agli inizi del 1194 invase il giudicato di Torres[31]. Nonostante

---

[28] *CDS*, I, sec. XII, doc. CXXVII, 12 dicembre 1188, pp. 263-265.

[29] *Libri iurium,* I/2, n° 392, 393, 394, pp. 338-346 (1192 febbraio 20 e marzo 1), e n° 403, pp. 366-370 (1192 febbraio 20); editi anche in *CDS*, I, sec. XII, docc. CXXXVII - CXLI, pp. 273-278. Probabilmente a questa data Agalbursa era morta visto che non era più la mediatrice di Ugo Ponç nelle cose del regno. Per l'attribuzione del "cognome" *de Turrigia* al tutore di Ugo Ponç de Bas si è deciso di usare la lettura di Puncuh.

[30] T. Casini, *Le Iscrizioni sarde del medioevo*, «Archivio Storico Sardo», I (1905), pp. 302-380, p. 317, n° 11. Cfr. E. Besta, *La Sardegna* cit., I, p. 154-155 che però cita l'iscrizione n° 12. Besta fa precedere Guglielmo sul trono giudicale dal padre Oberto di Massa il quale, quasi certamente, non fu mai giudice se non di fatto. Come è noto i giudici di Cagliari erano soliti assumere un nome dinastico (di volta in volta Torchitorio o Salusio). Lo stesso Guglielmo, infatti, prese il nome dinastico di Salusio IV. Tale nome era stato in precedenza utilizzato da Costantino Salusio III. Secondo la regola dell'alternanza, se Guglielmo fosse stato preceduto da Oberto, sarebbe dovuto essere un Torchitorio. A proposito dell'alternanza dei nomi dinastici si veda: A. Solmi, *Studi storici sulle istituzioni della Sardegna nel Medioevo*, nuova edizione a cura di M.E. Cadeddu, Nuoro 2001, pp. 173-179 e *Genealogie* cit., pp. 19-20.

[31] È necessario, qui, fare una breve digressione: D. Scano, *Serie cronologica dei giudici sardi*, «Archivio Storico Sardo», XXI (1939), pp. 17-125 (dal quale discendono le imprecisioni tra gli altri, di F. Artizzu, *La Sardegna* cit., p. 107 e di S. Petrucci, *Re in Sardegna* cit., pp. 14-15), ha scritto di una invasione del giudicato di Arborea che Guglielmo di Massa avrebbe compiuto, presumibilmente attorno al 1192, in collaborazione con Costantino di Torres. In realtà questa azione bellica del marchese non avvenne mai; l'equivoco nasce dalla lettura di un pur utile articolo di Baudi di Vesme pubblicato nel 1905 sul I numero di Archivio Storico Sardo, nel quale, però, si datava erroneamente un documento risalente al 1200, spostandolo al 1210. Tale errata attribuzione, costrinse di Vesme a compiere una difficile serie di esercizi intellettuali che lo portarono a compiere altri errori tra i quali l'immaginare

l'immediato avvio di trattative di pace che dovettero giungere ad uno stadio avanzato nel quale i due giudici presero un impegno ufficiale per la pace, Guglielmo, agendo «contra iuramentum proprium», occupò il castello turritano del Goceano e, dopo averlo depredato, sequestrò e violentò[32] la moglie del giudice Costantino di Torres e altre donne rifugiate in quel *castrum* trasportandole poi a Cagliari[33]. La prima sarebbe poi morta in prigionia mentre il castello, rimasto nelle mani di Guglielmo, divenne una testa di ponte dalla quale il marchese poteva continuamente fare delle incursioni nel Logudoro[34].

Il giudice di Torres Costantino, evidentemente incapace di reagire con le sue sole forze, si rivolse a Pisa per ottenere un aiuto, forse sperando anche che, essendo Guglielmo un cittadino pisano, fosse più facile ottenere la pace attraverso la mediazione della sua città; di certo il Logudorese aveva da sempre buoni rapporti con molti importanti esponenti di Pisa dato che la sua famiglia era imparentata sin dai tempi di Gonnario con quella degli Ebriaci.

---

una prima alleanza tra Guglielmo di Massa e Costantino di Torres contro l'Arborea (più precisamente contro la sola parte del giudicato appartenente a Ugo, mentre è noto che i due regnanti erano condomini e perciò il giudicato era indiviso), ed un successivo voltafaccia del marchese contro Costantino del quale avrebbe invaso il giudicato. Dopo di ciò, Guglielmo avrebbe una seconda volta invaso l'Arborea. Un altro errore nel quale incorse di Vesme, fu la datazione della morte di Pietro d'Arborea che spostò al 1207. Sarebbe troppo lungo riprendere in questa sede tutti gli argomenti necessari ad una corretta interpretazione del lungo testo di di Vesme, è sufficiente dichiarare che la corretta datazione del documento fu data dallo stesso Besta anche se questi non ne trasse tutte le conseguenze che sarebbero state necessarie. Si rimanda, perciò, il lettore, alla rilettura degli articoli sottoindicati e alla ricostruzione degli avvenimenti sui quali si scriverà nelle prossime pagine. Cfr.: B. BAUDI DI VESME, *Guglielmo giudice di Cagliari e l'Arborea*, «Archivio Storico Sardo», I (1905), pp. 21-51 e 173-209; E. BESTA, *Per la storia dell'Arborea nella prima metà del secolo decimoterzo*, «Archivio Storico Sardo», III (1907), pp. 323-334. Il documento in questione è conservato in ASV, *Reg. Vat., 5*, 15v-16, <1200>, edito in *Patrologiae cursus completus, series latina*, accurante J.P. MIGNE, Paris 1890 (da ora= *PL*), vol. 214, doc. XXXV, coll. 917-918; cfr.: D. SCANO, *Codice diplomatico delle relazioni tra la Santa Sede e la Sardegna,* (da ora= *CDRS*), Cagliari 1940, I, doc. 42, però con datazione sbagliata al 1207.

[32] ASV, *Reg. Vat. 5,* ff. 15v-16, <1200>; *PL*, vol. 214, doc. XXXV, coll. 917-918; cfr.: *CDRS*, I, doc. 42.

[33] ASV, *Reg. Vat. 5*, f. 76v, <1203, marzo 10-31, Laterano>; *Die Register Innocenz III.* (da ora= *Die Register*), a cura di O. HAGENEDER ET AL., Graz-Köln 1964, Wien 1995, Wien 1997, vol. 6, epistola 27 (da ora si indicherà il numerale del volume seguito da quello dell'epistola separati da un punto); cfr.: *CDRS*, I, doc. 13.

[34] *Ibidem.*

Il 29 marzo del 1195 i consoli della città promisero ufficialmente a Costantino di agire da mediatori imponendo però al Logudorese delle clausole molto gravose, quali erano il pagamento di 25000 bisanti massamutini d'oro e la cessione a Pisa stessa di un castello del giudicato, a scelta tra quello del Goceano e quello del Montiverru. I Pisani tentavano, verosimilmente, di trarre un forte tornaconto per la città. I consoli s'impegnavano anche a procurare una non meglio specificata pace tra lo stesso Costantino e Pietro d'Arborea[35].

Per quanto 10 mesi dopo, l'8 febbraio del 1196, sembrasse che la spedizione stesse per partire[36], è probabile, invece, che questa non si sia verificata, per motivi che saranno esposti in seguito.

---

[35] ASPi, *Roncioni,* 1195 marzo 29 e 30, e 1196 febbraio 8, Pisa, in F. Artizzu, *Documenti inediti relativi ai rapporti economici tra la Sardegna e Pisa nel Medioevo*, I-II, Padova 1961-1962, I, doc. 3, pp. 5-8. Artizzu sembra non essersi accorto che il documento da lui pubblicato è il risultato finale di un'operazione notarile divisa in tre fasi. Perciò la data da lui fornita (29 marzo 1196 st. pis., che è poi quella della collocazione archivistica presso l'ASPi) è valida solo per la prima redazione del documento. Alcuni consoli pisani, infatti, si accordarono con il rappresentante di Costantino di Torres, Sardo del fu Barile, nella chiesa di S. Pietro in Palude di Pisa, nella notte «iam pulsante ad mactutinum» del 29 marzo 1195, alla presenza del notaio, Bandino Marcii. Nell'atto, i consoli stessi si impegnavano a mandare in Sardegna uno solo di loro (scelto da Sardo del fu Barile) a far da mediatore. L'atto fu poi sottoscritto da altri consoli il giorno dopo 30 marzo, nello stesso luogo, nelle mani dello stesso notaio, alla presenza di altri testimoni. Il documento tuttavia prosegue, informando che «eodem anno et indictione eadem», l'8 febbraio, cioè dieci mesi dopo, nel 1196 (non si dimentichi che secondo la datazione pisana l'anno iniziava il 25 marzo), alla presenza di altri testimoni, sempre con la redazione notarile di Bandino Marcii, gli accordi venivano sottoscritti dal solo console Conetto del fu Raimondo. È necessario qui aggiungere che il passaggio del documento nel quale i consoli si impegnavano a procurare la non meglio specificata pace «intra Petrum iudicem Arvorensem et [...] Constantinum iudicem Turritanum», non solo non chiarisce quali fossero i motivi che portavano alla necessità di stipulare una pace tra i due e quali ne fossero i termini, ma fanno sorgere dubbi circa il ruolo che in quel periodo svolgeva Ugo Ponç de Bas all'interno del giudicato d'Arborea. Questi infatti non veniva mai nominato nel documento, e ci si domanda perché la pace dovesse vedere coinvolto solo Pietro, dato che il potere sull'Arborea doveva essere amministrato in condominio dai due giudici.

[36] Tenendo conto di quanto detto nella nota precedente, circa il fatto che gli accordi prevedevano l'invio di un solo console pisano che avrebbe funto da mediatore nella guerra, e che l'ultima sottoscrizione al documento avveniva 10 mesi dopo la prima redazione dello stesso da parte di un solo console, Conetto del fu Raimondo, ritengo che sia probabile che fosse quest'ultimo il prescelto per lo svolgimento del delicato incarico, e che la firma sul documento in questione giungesse nel momento in cui si riteneva che tutto fosse pronto per la spedizione in Sardegna.

Guglielmo di Massa, invece, per nulla preoccupato del ventilato intervento della sua città d'origine e volendo, forse, dare una dimostrazione della propria forza o magari credendo di far cosa grata ai Pisani, con tutta probabilità dopo il febbraio 1196, attaccò l'Arborea che, come si è visto, aveva trovato una sistemazione politica stabile solo nel 1192 grazie alla spartizione del potere, voluta da Genova, tra Pietro I e Ugo Ponç. Il marchese di Massa, adducendo a pretesto una presunta illegittimità del potere di Pietro I[37], catturò e gettò in carcere il giudice e suo figlio[38], mentre Ugo de Bas dovette rifugiarsi a Genova dove rimase almeno fino al 1198[39] e dove probabilmente scappò anche l'arcivescovo di Arborea, il genovese Giusto[40]. Nel frattempo Guglielmo, che aveva inutilmente chiesto alla Sede apostolica la ratifica del nuovo stato di fatto in Arborea, era riuscito a farsi riconoscere come legittimo giudice dai suffraganei dell'archidiocesi arborense e dai canonici di quel capitolo, evidentemente intimoriti dal marchese,

---

[37] ASV, *Reg. Vat. 5,* ff. 15v-16, <1200>; *PL*, vol. 214, doc. XXXV, coll. 917-918; cfr.: *CDRS*, I, doc. 42.

[38] ASV, *Reg. Vat. 4*, ff. 87-87v, 1198 agosto 11, Rieti; *Die Register*, I, n° 329, pp. 477-480; cfr.: *CDRS*, I, doc. 2. Per stabilire che questi avvenimenti si verificarono dopo il febbraio 1196 si tenga conto di quanto detto nelle note 35 e 36, dove il console pisano designato si impegnava, ancora l'8 febbraio di quell'anno, a procurare la pace tra Costantino II di Torres e Pietro d'Arborea, è necessario perciò ritenere che a questa data il giudice arborense fosse ancora regolarmente sul trono giudicale.

[39] *Libri iurium*, I/2, n° 395 (1198, agosto 28, Genova), pp. 347-350; edito anche in *CDS*, I, sec. XII, CXLVIII, pp. 282-283: Ugo era a Genova e stringeva un patto con il comune tramite il quale si impegnava a fare numerose concessioni sul proprio giudicato ai Genovesi a danno dei Pisani, una volta che, aggiungeva il giudice, «Dominus terram meam michi concedere dignabitur recuperare». Questi accordi non ressero alla prova dei fatti: nel 1200 Ugo aveva già stipulato un trattato con Guglielmo di Massa il quale ne avrebbe sposato la figlia quando questa fosse divenuta maggiorenne, in cambio, come dote, riceveva già metà del giudicato d'Arborea. Evidentemente i Genovesi non erano stati in grado di aiutarlo. Il suindicato documento, incrociato con *Libri iurium,* I/2, n° 394 (1192, marzo 1, apud Salavanum), pp. 345-346, edito anche in *CDS*, I, sec. XII, doc. CXLI, pp. 277-278, consente di stabilire con notevole precisione l'età di Ugo de Bas. Infatti nel primo egli dice espressamente di avere venti anni, pertanto era nato nel 1178. Nel secondo (datato 1 marzo 1192, anno in cui avrebbe dovuto compiere i quattordici anni che lo introducevano alla maggiore età), al momento della ratificazione del trattato di condominio con Pietro de Serra, egli era ancora minorenne poiché si fece rappresentare da Raimondo *de Turrigia*. Ne consegue che Ugo de Bas era nato dopo il 1° di marzo e prima del 28 di agosto del 1178.

[40] ASV, *Reg. Vat. 4,* ff. 87-87v, 1198 agosto 11, Rieti; *Die Register*, I, n° 329, pp. 477-480; cfr.: *CDRS*, I, doc. 2.

che aveva dimostrato una straordinaria energia politico-militare[41].

Contemporaneamente rimaneva in piedi la *querelle* tra Costantino di Torres e lo stesso Guglielmo di Massa alla quale cercò di porre rimedio l'arcivescovo di Pisa Ubaldo che sbarcato sull'Isola, presumibilmente nella seconda metà del 1197[42], condusse le trattative di pace, non si sa se per conto del Comune di Pisa o di propria iniziativa, tra il giudice di Torres e il marchese di Massa: si deve, pertanto, supporre che la precedente, promessa spedizione del 1195 - ripromessa nel 1196 - da parte dei consoli della città non ebbe mai luogo, oppure non diede risultati significativi, oppure si può ipotizzare che la missione dell'arcivescovo fosse fatta in accordo con il Comune, dato anche che Ubaldo si mosse inizialmente sulla scia dei precedenti accordi stipulati tra Costantino e Pisa[43].

Pur essendo le trattative giunte a buon punto - quando l'arcivescovo di Pisa ottenne, secondo quella che sembrava essere la volontà di entrambe le parti, che il castello del Goceano fosse consegnato nelle sue mani da Guglielmo di Massa, e ricevendo da Costantino «quedam alia pignora» non meglio specificati -, queste furono interrotte dal giudice logudorese, che occupò, senza rispettare gli accordi, il *castrum* che doveva essere affidato a persone scelte dall'arcivescovo e doveva ritornare in possesso di Costantino presumibilmente solo dopo il pagamento dei 25000 bisanti massamutini previsti dalle clausole del 1195. In seguito al netto rifiuto del Logudorese di restituire il castello, Ubaldo lanciò la scomunica contro il giudice che morì poco tempo dopo senza avere ricevuto l'assoluzione[44].

---

[41] *Ibidem.*

[42] La cronologia proposta è solo quella che si ritiene più probabile dato che l'invasione del giudicato di Arborea sembrerebbe da datarsi ad un periodo successivo al febbraio 1196, che il presule pisano era rientrato nel Comune di Pisa nell'agosto del 1196 e visto che il giudice Costantino di Torres morì nei primi mesi del 1198; per il rientro a Pisa di Ubaldo di Pisa: *Regesti della Chiesa di Pisa*, a cura di N. Caturegli, Roma 1936 (Regesta Chartarum Italiae, 24), n° 612, pp. 475-477; per la data di morte di Costantino: *Libri iurium*, I/2, n° 395 (1198, agosto 28, Genova), pp. 347-350; edito anche in CDS, XII sec. doc. CXLVIII, nel quale per la prima volta si parla di Comita come nuovo giudice di Torres, e *il Libellus Judicum Turritanorum* a cura di A. Sanna, Cagliari 1957, p. 51 dal quale risulta che Costantino «regnait sette annos et morisit iscomunigadu», essendo divenuto giudice nel 1191: *Libri iurium*, I/2, nn. 409 e 410, pp. 377-382, 1191, giugno 10, Ardara; cfr. *CDS*, sec. XII, doc. CXXXV, pp. 269-270.

[43] ASV, *Reg. Vat. 5*, f. 76v, <1203 marzo 10-31, Laterano>; *Die Register*, 6.27; cfr. *CDRS*, I, doc. 13; F. Artizzu, *Documenti inediti* cit., I, doc. 3, pp. 5-8, 1195, marzo 29, Pisa.

[44] ASV, *Reg. Vat. 5,* f. 76v, <1203 marzo 10-31, Laterano>; *Die Register*, 6.27; cfr.:

Il successore di Costantino, il fratello Comita, «necessitate compulsus»[45], si decise a rappacificarsi con Guglielmo. Le condizioni che Ubaldo impose, molto più impegnative di quelle del 1195, dimostrano che l'arcivescovo, lungi dallo svolgere i suoi compiti di legato e, nello specifico, di mediatore neutrale tra le due parti, non solo aveva sposato completamente la politica espansionistica del Comune toscano e di Guglielmo nell'Isola, ma cercava in tutti i modi di ritagliarsi un proprio ruolo politico nelle vicende del giudicato[46]. Comita, infatti, dovette prestare giuramento di fedeltà ad Ubaldo e impegnarsi a prestare tale atto anche ai successori ogni volta che da loro fosse stato richiesto; si impegnò a far guerra, ogniqualvolta gli fosse stato chiesto dal comune di Pisa, agli altri giudici della Sardegna o a chiunque si trovasse o volesse mettersi al loro posto; infine promise di cacciare dalla propria terra i mercanti genovesi, quando questo gli fosse stato chiesto da parte dell'arcivescovo o di un suo successore[47].

È difficile comprendere quali fossero le necessità che spinsero Comita ad accettare queste condizioni, è verosimile che, al momento della successione al fratello, il giudice avesse trovato delle difficoltà causategli da qualche avversario che non vedeva favorevolmente la sua ascesa al trono: si trattava infatti di una successione in linea orizzontale e non verticale, essendo Costantino morto senza figli legittimi[48]. È altresì possibile che

---

CDRS, I, doc. 13; poco prima di morire, sentendo la fine imminente, il giudice aveva chiesto l'intervento dell'arcivescovo di Torres e del vescovo di Sorres, i due, però, non giunsero in tempo per scioglierlo dalla scomunica.

[45] ASV, *Reg. Vat. 5*, ff. 59v-60, Laterano 4 dicembre 1202; *Die Register*, 5.124; cfr. *CDRS*, I, doc. 5; cfr. anche *Libellus cit.*, p. 52.

[46] Non si dimentichi che gli arcivescovi di Pisa avevano più volte esercitato compiti e diritti che andavano ben al di là di quelli strettamente legati alla propria attività di legato pontificio e che si erano concretizzati, per esempio, con i giuramenti di fedeltà all'arcivescovo di Pisa da parte sia dal giudice Gonnario di Torres nel marzo 1131 sia da Comita Spanu giudice di Gallura nel giugno del 1132: *IP*, X, n. 37, p. 381 6 marzo 1131 e *CDS*, XII, XL, nonché cfr. R. TURTAS, *L'arcivescovo di Pisa legato* cit., e ID., *Storia della Chiesa* cit., pp. 246-247.

[47] ASV, *Reg. Vat. 5*, ff. 59v-60, 1202 dicembre 4, Laterano; *Die Register*, 5.124; cfr. *CDRS*, I, doc. 5; cfr. anche *Libellus* cit., p. 52.

[48] Cfr. *Libellus* cit., p. 51; *Genealogie* cit., p. 200. Non si conosce, purtroppo, il modo in cui Comita poté salire al trono turritano. A dir il vero si trattava del primo "scarto" nella linea successoria diretta di padre in figlio che aveva sino allora caratterizzato la storia del giudicato. Tenendo conto che nel diritto giudicale «il principio elettivo s'intrecciava normalmente col principio dinastico», è probabile che nella sua ascesa al trono avesse avuto

tali avversari fossero manovrati dallo stesso arcivescovo e/o da Guglielmo, che premevano per una soluzione dalla quale potessero trarre i maggiori vantaggi possibili; pressioni che verosimilmente cessarono quando egli accettò sia le condizioni imposte da Ubaldo e indirettamente da Guglielmo, sia di far sposare il proprio figlio ed erede Mariano, con Agnese, figlia del giudice cagliaritano[49].

Ma le mire espansionistiche del giudice di Cagliari non si erano certo esaurite visto che, quando tra la fine del 1198 e il 1200, morì in Gallura il giudice Barisone II, Guglielmo approfittò del vuoto di potere e invase anche quel giudicato rapendo la moglie e la figlia del giudice, Odolina e la minorenne Elena[50]. Successivamente, affinché nessuno potesse opporsi al suo operato, questa veniva promessa in sposa, ancora minorenne, a Guglielmo Malaspina, suo cognato[51].

---

un ruolo tutt'altro che secondario l'assemblea del clero e dei maggiorenti che, secondo gli usi, doveva investire il giudice del *baculum regale* segno della conferma al regno. Gli studi inerenti ai criteri di successione giudicale (fatta eccezione del lavoro di Anna Maria Oliva che però si concentra sulla successione femminile) sono "fermi" ai lavori di Besta, Solmi e di Tucci degli inizi del XX secolo, che si sforzano di tracciare un quadro delle regole che informavano le elezioni, senza soffermarsi nell'analisi delle eccezioni. Certo è che per quanto nella successione «si ebbe normalmente riguardo ai vincoli di consanguineità», tuttavia «il principio dinastico era sì poco dominante che per assicurare indirettamente la successione del figlio al trono si ricorreva ad un'aggregazione di esso nel regno prima della propria morte»: E. Besta, *La Sardegna* cit., II, pp. 15-23, per la prima citazione p. 17, per questa p. 19; cfr. anche R. Di Tucci, *Il diritto pubblico della Sardegna nel Medioevo*, «Archivio storico sardo», XV (1924), pp. 3-131; A. Solmi, *Studi storici* cit., pp. 107-112; sulla successione femminile: A.M. Oliva, *La successione dinastica femminile nei giudicati sardi*, in «Miscellanea di studi sardo-catalani», Cagliari 1981, pp. 11-43.

[49] Cfr. *Libellus* cit., p. 52; *Genealogie* cit., p. 201.

[50] Sul nome della moglie del defunto giudice di Gallura, fino a poco tempo fa sconosciuto, informano alcuni documenti conservati presso l'Archivio capitolare di Anagni ed editi in: A. Mercantini, *Nulli Ergo Omnino Hominum... Testimonianze pontificie ad Anagni*, «Latium», 17 (2000), pp. 5-103, pp. 17 e 99.

[51] ASV, *Reg. Vat. 5*, ff. 15v-16, <1200>; *PL*, vol. 214, doc. XXXV, coll. 917-918; cfr. *CDRS,* I, doc. 42, con datazione sbagliata. In questo documento - del quale si è già parlato nella nota 31 circa la datazione -, che nel passato è stato studiato attentamente solo da Besta, vi sono alcuni errori che hanno reso difficoltosa la corretta comprensione del testo. Il giudice morto, Barisone, veniva detto *calaritanus*. Questa identificazione è, ovviamente, impossibile visto che la stessa lettera di Innocenzo era stata spedita proprio al giudice di Cagliari, vale a dire Guglielmo di Massa che regnava da ormai almeno dieci anni. Nel giudicato di Torres regnava Comita mentre nell'Arborea - morto Pietro che era stato imprigionato dallo stesso Guglielmo - regnava lo stesso giudice cagliaritano assieme a Ugo de Bas. Non resta che il giudicato di Gallura che, come notava E. Besta, *Per la Storia dell'Arborea* cit., p. 326,

Contemporaneamente, non avendo potuto ottenere dal pontefice conferma dei diritti che vantava sul giudicato d'Arborea, aveva avviato delle trattative con Ugo Ponç de Bas concedendogli metà del giudicato di Arborea - pur trattenendo per sé le postazioni fortificate - come dote del matrimonio che questi avrebbe dovuto concludere con sua figlia Preziosa, quando questa avesse raggiunto l'età da marito[52].

Il marchese di Massa aveva decisamente rinforzato le proprie posizioni nell'Isola: direttamente (nel giudicato di Cagliari e in parte di quello d'Arborea) o indirettamente (nel giudicato di Gallura e nell'altra metà dell'Arborea) controllava i tre quarti della Sardegna. Non solo, il matrimonio della figlia Agnese con Mariano di Torres gli consentiva addirittura di poter pensare di unificare l'Isola nel suo nome, non potendosi, infatti, escludere che Guglielmo, come aveva già fatto in Arborea e Gallura, e come aveva fatto assieme a suo padre a Cagliari 13 anni prima, pensasse ad una estromissione del giudice legittimo.

Guglielmo, esponente di una delle dinastie signorili discese dal ceppo obertengo, cercava di costruirsi un proprio dominio signorile anche in Sardegna[53]. Per la seconda volta nell'arco di meno di quarant'anni qual-

---

poteva dare adito ad uno scambio tra *caluritanus* e *calaritanus*. È vero, come altrettanto bene evidenzia ancora Besta in *Ibidem*, che la madre di Elena è data come *quondam* mentre la si ritrova viva e vegeta in documenti successivi che vanno dal 1203 al 1206, ma questo errore poteva essere causato da una notizia errata giunta alla cancelleria pontificia. È utile ricordare, in questa sede, che in tal modo è necessario anticipare la certa data di morte del giudice Barisone di Gallura, almeno al 1200 se non ai due anni precedenti; finora il termine *ante quem* era sempre stato il 1203: cfr. *Genealogie* cit., p. 185. Che Guglielmo Malaspina sia colui che Guglielmo di Massa aveva prescelto come marito di Elena risulta dalla documentazione posteriore: ASV, *Reg. Vat. 5*, f. 104v, 1203 settembre 15, Ferentino; cfr. *Die Register* 6.144; cfr. *CDRS,* I, doc. 17.

[52] ASV, *Reg. Vat. 5*, ff. 15v-16, <1200>; *PL*, vol. 214, doc. XXXV, coll. 917-918; cfr. *CDRS,* I, doc. 42. Si confronti anche *Il Condaghe di S. Maria di Bonarcado*, a cura di M. Virdis, Cagliari 2002, pp. 70-71, scheda 99, dove il priore di Bonarcado ricorda una *binkidura* ottenuta il 2 agosto del 1205 nella corona del giudice «Hugo de Basso, c'aviat tandu su mesu dessu logu et ipsu ateru mesu fuit de donnu Guigelmu marchesu, iudice de Plominus». La condotta di Guglielmo circa i territori dell'Isola che riuscì ad annettersi durante tredici anni di politica espansionistica dimostra che per governare al di fuori del proprio giudicato preferì, attraverso una politica matrimoniale accorta, delegare il potere a qualcuno che potesse vantare dei diritti giuridici su quei territori. Ciò fu dovuto sia alla volontà di mettersi al riparo da eventuali rimostranze, mantenendo una parvenza di legalità, sia dalle oggettive difficoltà a mantenere sotto controllo un territorio così vasto e così difficilmente percorribile.

[53] Un atteggiamento simile è stato attribuito, per il periodo successivo, ai Visconti da G. Volpe, *Studi sulle Istituzioni* cit., pp. 347-348.

cuno tentava una unificazione politico-istituzionale dell'Isola[54]. Seppure non indigeno, Guglielmo era riuscito, assai più efficacemente di Barisone d'Arborea, a perseguire il tentativo di riunire la Sardegna sotto un unico dominio.

Neanche le proteste di papa Innocenzo III, per il quale il giudice di Cagliari aveva col suo comportamento usurpato degli *iura* spettanti alla Sede apostolica, essendo indubbio che «tota Sardinia» fosse di «dominii, iuris et proprietatis Apostolice sedis»[55], e che cercò di far pesare su Guglielmo tutta la forza della sua autorità e dei suoi diritti convocandolo presso la Sede apostolica, riuscirono a far sì che il marchese retrocedesse dalle sue posizioni.

Fu, infatti, solo nel settembre del 1203 che, grazie all'azione del nuovo arcivescovo di Torres Biagio, ex notaio pontificio e *longa manus* del papa sull'Isola[56], Guglielmo di Massa si decise ad abbandonare la Gallura e a ritirare la candidatura del proprio cognato, Guglielmo Malaspina, a marito di Elena di Gallura[57]; ma il marchese non abbandonò i propri piani sul giudicato d'Arborea dove, tra il giugno e l'ottobre del 1206 - con grave

---

[54] I due tentativi si assomigliavano sostanzialmente solo per il loro fine ultimo, mentre i metodi erano completamente differenti. A fronte della strategia genovese basata sull'ottenimento, per mezzo di un rappresentante di una istituzione "sarda", di diritti giuridici imperiali ben precisi, quale era il titolo di *rex Sardinie* concesso a Barisone I d'Arborea, ai quali avrebbe dovuto far seguito una concretizzazione sul territorio per mezzo di forze militari miste sardo-genovesi; il marchese di Massa contrapponeva una *tecnica* molto ben collaudata nell'ambito dello sviluppo del potere delle famiglie nobili dell'Italia centro settentrionale, consistente nella conquista militare del territorio e in un'accorta politica matrimoniale che consentiva poi, col tempo, di rendere solido il proprio potere *di banno.* Sulle signorie *di banno* si rimanda a G. SERGI, *I confini del potere*, Torino 1995 e alla relativa bibliografia.

[55] ASV *Reg. Vat. 5*, ff. 15v-16 <1200>; *PL*, vol. 214, doc. XXXV, coll. 917-918; cfr. *CDRS,* I, doc. 42.

[56] Sin dalla venuta di Biagio in Sardegna, nel marzo del 1203, Innocenzo III aveva provveduto a scrivere ai giudici che il nuovo arcivescovo di Torres godeva della sua completa fiducia. Poiché l'Isola era «subiecta» alla Sede apostolica «tam in spiritualibus, quam in temporalibus», e poiché il pontefice non poteva personalmente occuparsi di tutte le questioni, il papa li informava che Biagio avrebbe agito in sua vece («vices nostras»): ASV, *Reg. Vat. 5*, f. 76v, ep. 29, <1203, marzo 15-31, Laterano>, *Die Register*, 6, 29; cfr. *CDRS*, I, doc. XIV.

[57] ASV, *Reg. Vat. 5*, f. 104v, 1203, settembre 15, Ferentino; *Die Register*, 6.144; cfr. *CDRS*, I, doc. 17.

scorno del papa che rimproverò duramente l'arcivescovo di Cagliari per aver permesso il matrimonio[58] -, sua figlia Preziosa andava in moglie a Ugo Ponç de Bas[59], secondo gli accordi che intercorrevano con questi sin dal 1200[60]. D'altronde non si trattava della delusione più forte che il pontefice provasse in quello stesso anno 1206 a proposito della sua politica sulla Sardegna: ben altro dolore aveva subìto infatti dal fatto che nel giudicato di Gallura si era consumato il matrimonio tra Elena e Lamberto Visconti ai danni della candidatura di suo cugino Trasmondo di Segni[61].

Nell'arco di meno di 19 anni, due giudicati erano passati sotto il diretto governo di due cittadini pisani e in Arborea Guglielmo di Massa continuava a conservare, probabilmente, il controllo, se non di una parte del territorio, almeno dei *castra* giudicali come previsto negli accordi del 1200 con Ugo Ponç de Bas, visto che continuò a nominarsi almeno sino al 1211 anche giudice d'Arborea oltre che di Cagliari[62]. Nello stesso 1211, il

---

[58] ASV, *Reg. Vat. 7 a,* f. 30v, ep. 143; *PL*, vol. 215, doc. LXXX, col. 1242; cfr. *CDRS*, I, doc. XLI.

[59] Per la datazione di questo avvenimento si tenga conto che il 9 giugno 1206 i due non avevano ancora contratto il loro matrimonio mentre nell'ottobre risultano già sposati, cfr.: ASV, *Reg. Vat. 7*, ff. 91v-92, 1206 giugno 9, e A. Solmi, *Un nuovo documento per la storia di Guglielmo di Cagliari e l'Arborea*, «Archivio Storico Sardo», IV (1908), pp. 193-212.

[60] Cfr. nota 51 e testo corrispondente.

[61] ASV, *Reg. Vat. 7a*, ff. 25-25v, 1207 settembre 10, Viterbo; *PL,* vol. 215, doc. CXVII, coll. 1215-1216; edito anche in *CDS,* I, XIII, doc. IX, pp. 309-310; cfr. *CDRS*, I, doc. 40. Per quanto non si sia in grado di stabilire una data precisa per l'avvenimento, questo dovette avvenire entro la fine del 1206. Il 7 gennaio del 1207, infatti, il pontefice scriveva ai Genovesi che, dopo le offese subite dai Pisani, Trasmondo stava per recarsi nella loro città per discutere di cose che sarebbero ritornate a loro onore, cfr. *CDS*, I, sec. XIII, doc. VII, il documento è datato da Tola al 1206, ma il testo dice «VII idus ianuarii, pontificati nostri anno nono», ora, poiché gli anni di pontificato si datano a partire dalla consacrazione del pontefice, e poiché questa avvenne, nel caso di Innocenzo, il 22 febbraio, se ne deve dedurre che la giusta data è 1207 e non 1206, cfr. anche P. Lisciandrelli, *Trattati e negoziazioni* cit., n° 184, p. 42.

[62] Nel maggio 1211, in occasione della concessione di una immunità al priore del monastero di S. Vito e S. Gorgonio per i beni della chiesa di S. Giorgio di Sebollu, il marchese di Massa si intitolava «Masse marchio et judex Kallaritanus et Arborensis» A. Solmi, *Studi storici sulle istituzioni della Sardegna nel Medioevo*, Cagliari 1917, app. doc. 3, pp. 423-424, cfr. S. Petrucci, *Re in Sardegna* cit., p. 25. Nulla, quindi, pareva mutato rispetto al 1200 quando, in occasione degli accordi intercorsi tra Guglielmo di Massa e Ugo de Bas a proposito del matrimonio di questi con la figlia del giudice di Cagliari, il potere sul giudicato d'Arborea era stato diviso tra i due: ASV, *Reg. Vat. 5*, ff- 15-16, <1200>; *PL*, vol. 214, doc. XXXV, coll. 917-918; cfr. *CDRS*, I, doc. 42; e A. Solmi, *Un nuovo documento* cit.

giudice di Torres Comita continuava a controllare una parte del giudicato di Gallura[63].

Morto Guglielmo, dopo aver subito nel 1213 una grave sconfitta presso Massa da parte proprio dei Visconti[64], prese il suo posto la figlia Benedetta che regnava con il marito Barisone d'Arborea già nel luglio del 1214[65]. Certamente non era dotata della personalità e delle energie del padre. Salita al trono nubile, poco dopo la sua confermazione, per rendere più salda la propria posizione e per scongiurare definitivamente la ripresa delle ostilità che avevano a lungo contrapposto i regnanti dei due giudicati, aveva

---

[63] ASV, *Reg. Vat. 8*, f. 68v, 1211 settembre 3, Grottaferrata; *PI,* vol. 216, doc. CIII, coll. 465-466; cfr. *CDRS*, I, doc. 44. Non è possibile dire con certezza quali fossero stati gli avvenimenti che avevano consentito a Comita di Torres di entrare in possesso di una parte della Gallura, che deteneva comunque certamente a partire da un periodo precedente il maggio del 1206. A questa data, infatti, quando si prospettavano concrete possibilità che la giovane Elena andasse in matrimonio a Trasmondo di Segni, sembrava averla già restituita al controllo della giudicessa, dato che Innocenzo III gli scriveva una lettera di compiacimento a riguardo: A. Mercantini, *Nulli Ergo Omnino Hominum* cit., pp. 5-103, doc. VII, pp. 102-103, <1206> maggio, 11 Roma S. Pietro>. È possibile che il giudice ne fosse entrato in possesso alla morte del padre di Elena, forse durante una campagna militare che prevedeva la spartizione del giudicato tra Torres e Cagliari, vista la vacanza del potere, ma è impossibile stabilirlo sulla base della documentazione. Di certo vi è che la notizia giunta nel maggio del 1206 in Sede apostolica, alla quale si è appena accennato, circa l'avvenuta restituzione delle terre giudicali ad Elena, non era fondata. Nell'agosto dello stesso anno, in un documento con il quale Innocenzo III minacciava di scomunica Elena di Gallura per non aver ancora provveduto a "consumare" il matrimonio già iniziato con Trasmondo di Segni, domandava retoricamente se la donna pensasse che il pontefice avesse organizzato il matrimonio con il proprio cugino solo a condizione che l'avvenimento fosse stato di gradimento dei Pisani o che il giudice di Torres avesse restituito a Elena «terram suam [...] quam diceret detinere»: ASV, *Reg. Vat. 7*, ff. 110r-111r, ep. 146; il documento è stato oggetto di regestazioni in *PL*, vol. 215, doc. CXLVII, col. 975, cfr. *CDRS*, I, doc. XXXVIII; un'edizione è stata fatta dallo scrivente nel volume *Innocenzo IV e la Sardegna* cit., doc. 103, pp. 113-116. È probabile che, dato il fallimento del progetto matrimoniale tra Trasmondo di Segni ed Elena, e le nozze tra quest'ultima e Lamberto Visconti, avvenute entro la fine dell'anno, Comita non si sentisse più impegnato alla restituzione delle terre promessa al papa. Ad ogni modo, la situazione si sarebbe risolta definitivamente solo il 18 settembre 1219, quando, morto Comita, il figlio Mariano firmò a Noracalbo una pace con Lamberto Visconti con la quale lo riconosceva quale legittimo giudice della Gallura e venivano ristabiliti gli antichi confini tra i due giudicati. La pace veniva suggellata con il matrimonio tra la figlia di Mariano, Adelasia, e il figlio di Lamberto, Ubaldo: T. Casini, *Scritti danteschi*, Città di Castello 1913, doc. I, pp. 124-126, 1219, settembre 18, Noracalbo.

[64] S. Petrucci, *Re in Sardegna* cit., pp. 27-29.

[65] E. Besta, *La Sardegna* cit., I, pp. 181-182.

deciso di sposare Barisone d'Arborea, figlio del defunto giudice Pietro[66] che sembrava anche garantire una buona soluzione ai problemi del giudicato visto che se durante un lungo numero di anni del suo regno Guglielmo di Massa aveva potuto accarezzare il sogno di unificare l'Isola, ora, a causa del gran numero di debiti accumulati, della sconfitta subita sul continente nel 1213 e della stessa morte del marchese, le basi politiche e istituzionali del giudicato cagliaritano erano tutt'altro che solide e minacciate gravemente dagli stessi Visconti e da creditori pisani del padre.

Resta difficile da ricostruirsi la situazione politico-istituzionale del giudicato arborense in questi anni. È possibile che alla morte di Ugo de Bas, avvenuta dopo il 3 settembre 1211[67], il suocero Guglielmo di Massa, si fosse impossessato del giudicato d'Arborea e ne avesse conservato il potere sino alla sua morte o che ne fosse divenuto regnante Barisone, magari per volontà dello stesso Guglielmo di Massa che lo aveva allevato, o che questi fosse divenuto giudice alla morte del marchese.

Certo Barisone aveva vissuto a lungo, seppure per un certo tempo in prigionia, nel giudicato di Cagliari[68], e non è da escludere che lo stesso Guglielmo di Massa, alla morte del padre di quegli nel 1200, si fosse incaricato

---

[66] ASV, *Reg. Vat. 9*, ff. 115-116, <1217>: «habito consilio cum melioribus terre mee, suscepi [è Benedetta a parlare] in virum nobilem virum P<arasonum> nomine, [...] ob multiplicem guerram inter prefatos progenitores nostros diu habitam a nobis sedandam»; cfr.: *CDS*, I, sec. XIII, doc. XXXV, pp. 329-331. Il testo del documento non sembra far pensare che, come vorrebbe S. Petrucci, *Re in Sardegna* cit., p. 30, (per quanto sia giusto che l'autore ponga il problema), il matrimonio tra i due fosse stato voluto dal pontefice.

[67] ASV, *Reg. Vat. 8*, 68v, 1211 settembre 3, Grottaferrata, nel documento non si cita genericamente il giudice d'Arborea ma espressamente «nobili viro Hugoni de Basso»; edito in *PL,* vol. 216, doc. CI, col. 465; cfr. *CDRS*, I, doc. 44.

[68] Imprigionato insieme al padre Pietro in occasione dell'invasione del giudicato fatta da Guglielmo di Massa dopo il febbraio del 1196, Barisone rimase nelle mani del giudice di Cagliari per circa sette anni, venendo liberato, su richiesta di Innocenzo III, dopo il settembre del 1203 e prima del luglio del 1204. Alla prima data, infatti, il pontefice scriveva a Guglielmo per mostrargli il suo compiacimento nell'aver appreso della "rimozione" di Guglielmo Malaspina dal giudicato di Gallura, ma non faceva cenno alla liberazione di Barisone d'Arborea, cosa che invece viene espressamente detta in un altro documento (del 15 settembre successivo), diretta allo stesso Guglielmo di Massa, con il quale il pontefice ringraziava il giudice di Cagliari per aver liberato «<Baresonum> filium <Petri> quondam iudicis Arborensis ad preces et mandatum apostolicum»: ASV, *Reg. Vat. 5,* f. 104v, ep. 145 <1203> settembre 15, Ferentino; *Die Register*, 6.144, nonché *supra* note 49 e 54 e testi corrispondenti; ASV, *Reg. Vat. 5*, f. 160v, ep. 106 <1204>, luglio 3, Laterano, *Die Register*, 7.106.

di curarne l'educazione in previsione di possibili alleanze matrimoniali o nel tentativo di legittimare il suo potere sulla parte del giudicato di Arborea della quale si era impossessato. Il giovane era ben conosciuto dalla stessa giudicessa e dai maggiorenti del regno ed evidentemente appariva come la soluzione matrimoniale migliore, o almeno quella che sembrava promettere la maggiore autonomia rispetto alle pressioni dei Visconti.

Il 18 novembre del 1215, i due regnanti cagliaritani prestarono fedeltà al pontefice nelle mani dell'arcivescovo di Cagliari[69] scatenando la reazione pisana: Ubaldo Visconti, nuovo podestà di Pisa e fratello del Lamberto che già nel 1206 aveva impedito il matrimonio tra Elena di Gallura e Trasmondo di Segni, sbarcò nell'Isola con un forte contingente di truppe, costringendo la giudicessa a giurare fedeltà al Comune pisano senza tener conto di quello prestato alla Sede apostolica e a cedere la collina poco distante dalla capitale S. Igia verso est e che dominava il tratto di mare circostante, sulla quale in tempi rapidissimi eresse *Castel di Castro*[70].

L'azione pisana, descritta dalla stessa Benedetta come rapida ed improvvisa, doveva essere stata però preparata con grande cura da Ubaldo Visconti che in quel momento e per numerosi anni sarebbe stato il personaggio più potente e rappresentativo della sua famiglia e della sua città[71]. Ubaldo aveva già combattuto e sconfitto Guglielmo di Massa due anni prima, ma evidentemente i risultati ottenuti non lo avevano soddisfatto e ora cercava di impadronirsi lentamente dell'intero giudicato cagliaritano.

Preoccupato per i fatti avvenuti nel sud dell'Isola, Comita di Torres, da sempre deciso avversario dei Pisani, decise di riconfermare e potenziare l'alleanza con i Genovesi, ai quali la casa giudicale di Torres era legata sin dal 1166[72], nel tentativo di arginare l'invadenza dei Pisani e contem-

---

[69] ASV, *A. A.*, Arm. XVIII, n° 582, 1215 novembre 18, Santa Gilla; edito in: *CDS*, I, tomo II appendice doc. I.

[70] ASV, *Reg. Vat. 9*, ff. 115-116, <1217>; *CDS*, I, XIII secolo, doc. XXXV, pp. 329-331.

[71] S. PETRUCCI, *Re in Sardegna cit.*, p. 37; M. RONZANI, *Pisa nell'età di Federico II*, in «Politica e Cultura nell'Italia di Federico II», a cura di S. GENSINI, Pisa 1986, pp. 125-194, pp. 133-137.

[72] *Libri iurium,* I/2, n° 405, pp. 371-372, 1166; edito anche in *CDS*, I, sec. XII, doc. LXXXII, pp. 233-234 con il quale Barisone II di Torres si obbligava a pagare al Comune genovese duemila lire in merci se questi lo avessero aiutato in caso di guerra contro i Pisani. Il giudice si impegnava anche a impedire i commerci ai Pisani nel proprio giudicato «accordando invece ai Genovesi la libera negoziazione, e la sicurezza delle persone e degli averi in tutto il suo regno»: *Ibidem*.

poraneamente di ampliare la propria sfera di influenza. Nel 1216 stipulò un patto di reciproca alleanza con la città *ligure* con il quale, tra le altre cose, lui e il figlio Mariano si dichiaravano «cives Ianue» e concedevano ai Genovesi una lunga serie di benefici sulle loro terre[73].

In cambio dei vantaggi ottenuti, Genova avrebbe fornito al Logudorese un contingente di truppe per la conquista della parte del giudicato d'Arborea «que fuit Ugonis de Basso»[74]. Il giudice di Torres, forse, rivendicava sul giudicato dei diritti che gli discendevano dalla madre Preziosa de Orrù, della quale è tuttavia difficile stabilire il ruolo all'interno della famiglia giudicale oristanese. O forse, meglio, prendeva spunto dal suo primo matrimonio con Sinispella de Lacon, figlia di Barisone I d'Arborea, madre di Mariano, avuto con Comita, appunto, ma anche madre di Ugo Ponç de Bas, avuto dal primo matrimonio con un omonimo Ugo Ponç de Bas, del quale dunque Comita era il patrigno[75]. Di certo il giudice di Torres riuscì prima della sua morte, avvenuta nel 1218, a ottenere metà del giudicato[76], che poi

---

[73] *Libri iurium*, I/2, nn. 411 e 412, pp. 382-389, <1216>, editi anche in *CDS*, sec. XIII, doc. XXXI, pp. 326-328.

[74] *Ibidem*. Gli interessi che legavano i genovesi a Comita non erano solo del momento: essi continuavano a vantare nel giudicato d'Arborea lo *ius pignoris* probabilmente risalente ai tempi nei quali Barisone I d'Arborea aveva tradito le loro aspettative di farne un re sotto il loro controllo. Ai debiti accumulati da quegli si debbono probabilmente aggiungere degli altri, contratti sia da Agalbursa al tempo della sua permanenza e alleanza a Genova sia dallo stesso Ugo Ponç che dovette probabilmente impegnarsi finanziariamente per riuscire a ritornare in Arborea.

[75] Come si vede si tratta di un gioco di parentele piuttosto complesso e interessante, reso ancor più complicato dal fatto che Ugo Ponç I, che aveva sposato Sinispella, era il fratello di Agalbursa de Bas, seconda moglie di Barisone I d'Arborea. Barisone I d'Arborea era dunque contemporaneamente suocero e cognato di Ugo Ponç de Bas I, mentre Agalbursa era cognata di Sinispella, ma anche sua suocera, seppure acquisita. Agalbursa era dunque zia e nonna acquisita di Ugo Ponç II. Questi era, infine e dunque, fratello uterino di Mariano, futuro giudice di Torres e d'Arborea: si confronti D. Scano, *Serie cronologica dei giudici sardi*, «Archivio storico sardo», XXI (1939), pp. 17-111, pp. 65-69; *Genealogie* cit., pp. 168-169, 171 e 378-379.

[76] ASV, *Reg. Vat. 10*, f. 168v, 1220 aprile 10, Viterbo, edito in *CDRS,* I, doc. LXXIV, pp. 50-51; cfr. *Regesta Honori papae III, iussu et munificentia Leonis XIII pontificis maximi ex vaticanis archetypis aliisque fontibus*, edidit Petrus Pressutti I.V.D., I-II, Roma 1888-1895 (da ora= Pressutti, *Regesta*), I, 2391; nel documento Onorio III rimproverava all'arcivescovo di Arborea di aiutare Lamberto e Ubaldo Visconti nel loro tentativo di vendere terre nel giudicato d'Arborea che erano state destinate dal defunto giudice di Torres (vale a dire Comita), che evidentemente le possedeva, al «Terre Sancte subsidio»; sul fatto che il giudice di Torres Mariano possedesse metà del giudicato d'Arborea informa ASV, *Reg. Vat. 11*, f. 36, 1220 novembre 17 Laterano, cfr. Pressutti, *Regesta* I, 2782.

passò con certezza al figlio Mariano II, al nipote Barisone III e poi alla di lui sorella Adelasia maritata con Ubaldo II Visconti, giudice di Gallura.

Fu proprio con quest'ultimo giudice e con Pietro II d'Arborea che si crearono, nel 1237, le condizioni per una riunificazione definitiva del potere giudicale arborense nelle mani di una sola persona. Lo stesso Ubaldo Visconti aveva l'assoluta necessità di rendere sicuro il proprio potere nel giudicato di Gallura e in quello di Torres visto che la sua situazione era resa difficile dalla lotta che aveva ingaggiato, perdendo, con Ranieri della Gherardesca per la conquista del giudicato di Cagliari[77], e contemporaneamente temeva addirittura una possibile invasione del giudicato di Torres da parte dello stesso Comune pisano dove le strutture istituzionali erano state irrobustite a tutto svantaggio delle maggiori famiglie nobili per garantire un miglior sfruttamento della "risorsa Sardegna" all'ente comunale[78].

Erano forse anche queste difficoltà che avevano spinto Ubaldo Visconti a fare «il clamoroso passaggio» «nel campo della Chiesa»[79], dichiarandosi nel 1237 vassallo del pontefice per il giudicato di Torres nelle mani del legato pontificio Alessandro e delegando a questi la risoluzione del contenzioso con Pietro II d'Arborea per la questione del giudicato d'Arborea[80].

Il legato, ottenuto un analogo giuramento feudo-vassallatico alla Sede apostolica anche da Pietro II[81], stabilì che i due giudici si sarebbero dovuti da allora in poi comportare da alleati e tenersi pronti a difendersi reciprocamente contro chiunque, tranne ovviamente il romano pontefice, loro signore feudale[82].

L'alleanza tra i due giudicati non resse alla prova dei fatti ma non per la cattiva volontà di una delle due parti, bensì per la repentina morte di

---

[77] M. Ronzani, *Pisa nell'età* cit., p. 167.

[78] *Ibidem*, p. 172 e ss.

[79] *Ibidem*, p. 173.

[80] *Le Liber Censuum de l'Église romaine*, a cura di P. Fabre, L. Duchesne, I-II, Paris 1910 (da ora=*Liber censuum*), CCCXV, 1237 marzo 29 e CCCXVI, CCCXVII stessa data, p. 574; CCCXXV, 1237 aprile 23; CCCXXXIII, 1237 aprile 29.

[81] *Liber censuum*, CCCXXVI, 1237 aprile 28, p. 578; CCCXXVII, 1237 aprile 28, CCCXXVIII, 1237 maggio 1, p. 579; CCCXXXII, 1237 maggio 12, p. 581.

[82] *Liber censuum*, CCCXXXIII e CCCXXXIV, 1237 aprile 29, pp. 581-582.

Ubaldo Visconti avvenuta nel gennaio del 1238[83]. La vedova Adelasia, travolta dagli eventi, sposò, come si sa, Enzo di Hohenstaufen nella ingenua speranza di trovare nel giovane rampollo imperiale la soluzione ai problemi che affliggevano il suo giudicato[84].

I giudici d'Arborea, che mantennero oltre il 1250 il loro legame feudo vassallatico con la Sede apostolica[85], dovettero opporsi allo strapotere pisano con le loro sole forze ma, nonostante le difficoltà che affrontarono, riuscirono a conservare la loro indipendenza anche quando il pericolo giunse dall'altra sponda del Mediterraneo, rappresentato da quella Corona d'Aragona che, forte dell'infeudazione pontificia, dovette comunque lottare con tutte le proprie energie per oltre 80 anni prima di domare quelli che i re iberici consideravano dei vassalli-ribelli.

---

[83] T. Casini, *Scritti danteschi* cit., doc. VI, pp. 135-136, 1238, gennaio 27, S. Pietro di Silki.

[84] La "discesa" in Sardegna di Enzo di Hohenstaufen è ancora una volta legata a un tentativo di ricomposizione politico-istituzionale dell'Isola volto alla riunificazione della stessa nel segno dell'Impero, per un'analisi specifica di questo argomento si veda, dello scrivente: M.G. Sanna, *Enzo* Rex Sardinie, in «Bologna, re Enzo e il suo mito», Atti della giornata di studio (Bologna, 11 giugno 2000), a cura di A.I. Pini e A.L. Trombetti Budriesi, Bologna 2001 (Deputazione di storia patria per le province di Romagna - Documenti e studi XXX), pp. 201-211.

[85] *Les registres de Innocent IV*, I-IV, a cura di É. Berger, e cont. Paris 1884-1921 (*Béfar*), 4842, Lione 29 settembre 1250. È utile notare qui che Guglielmo di Arborea riconobbe i diritti della Sede apostolica sul proprio giudicato anche al momento della sua morte, nel suo testamento e che su questo farà aggio una osservazione di Bonifacio VIII, contrario a qualsiasi accordo tra gli Aragona e l'Arborea per una spartizione dell'Isola: Goffredo de Foix, scrivendo al proprio re Giacomo II d'Aragona, nel 1301, lo avvisava che per il papa, il giudice «in iudicatu Arboree nullum habet jus, immo est paratus hostendere per testamentum iudicis Guillelmi quod iudicatus pertinebat nullo medio ad Ecclesiam Romanam et per consequens ad vos, propter donationem vobis factam»: V. Salavert y Roca, *Cerdeña y la expansión mediterránea de la Corona de Aragón 1297-1314*, 2 voll., Madrid 1956, II, doc. 39, p. 47; <1301> dicembre 9.

ALDO SARI

Architettura rinascimentale ad Oristano e nel suo territorio

Fin dagli ultimi decenni del XV secolo appaiono in Sardegna testimonianze di un orientamento classicistico nelle arti figurative, come mostrano le opere del Maestro di Castelsardo, in cui allo studio della prospettiva si associa un'attenzione per la forma e la decorazione di impronta ormai rinascimentale[1]. Se nella Maestà del Duomo di Castelsardo le conquiste del Rinascimento italiano si individuano appena sotto la linea e il colore gotici, nel poco più tardo retablo di Tuili (*ante* 1500) si evidenzia una maggiore attenzione al problema dello spazio e alla sua risoluzione attraverso la soppressione del fondo d'oro e l'uso della prospettiva scientifica - qui sottolineata dal cassettonato prospettico nella lunetta del trono nella Maestà dello scomparto mediano, che prelude alle più tarde decorazioni architettoniche eseguite verso la fine degli anni Settanta del '500 a Cagliari nella volta a botte di S. Agostino Nuovo[2] e, dai fratelli Gaspare e Michele Barrai, nella

[1] Per il Maestro di Castelsardo vedi R. SERRA, *Storia dell'arte in Sardegna. Pittura e scultura dall'età romanica alla fine del '500*, Nuoro 1990, p. 114, e *schede 49-57* di R. CORONEO, pp. 114-130; A. SARI, *Retabli. Arte sacra in Sardegna nei secoli XV e XVI*, Cagliari 1993, p. 69; C. LIMENTANI VIRDIS - M. PIETROGIOVANNA, *Polittici*, San Giovanni Lupatoto 2001, pp. 371-373.

[2] Per il S. Agostino Nuovo, in fabbrica nel 1577, sotto la direzione di Giorgio Palearo Fratino, e già ultimato nel 1580, vedi ora A. SARI, *Gli ingegneri militari e l'architettura classicistica*, in F. SEGNI PULVIRENTI - A. SARI, *Storia dell'arte in Sardegna. Architettura tardogotica e d'influsso rinascimentale*, Nuoro 1994, pp. 202-207, e *scheda 57* di IVO SERAFINO FENU, p. 200.

cappella del Rosario in S. Domenico e in quella della Vergine del Carmelo nella chiesa del Carmine[3] –.

Ma chi va oltre nell'adesione ai canoni classicistici è il cosiddetto Maestro di Sanluri, il quale nel retablo di S. Eligio, allo scorcio del secondo decennio del '500[4], raffigura nello scomparto centrale il santo seduto su un trono di disegno rinascimentale rigorosamente scorciato, le cui linee di fuga convergono al centro, e nelle due tavole laterali scene mitologiche a bassorilievo secondo un'idealizzazione decisamente classica. La definizione spaziale è accentuata dal magnifico saggio del baculo pastorale con asta a tortiglione, puntale, nodo architettonico e riccio rappresentati prospetticamente.

Il Maestro e il collaboratore, cui vanno assegnate le figure dei santi dei polvaroli e forse, per quel che ancora può vedersi, l'Annunciazione nello scomparto superiore sinistro, mostrano legami con la cultura artistica dell'Italia centrale della seconda metà del '400 e dei primi decenni del '500, come attestano, nel pannello principale, i 'fiorentini' putti portaghirlanda e le volute con zampe leonine in bronzo dorato del trono, esemplati dai monumenti funerari a Carlo Marsuppini (1455-1458) di Desiderio da Settignano e a Piero e Giovanni de' Medici (1470-1472) di Andrea Verrocchio; e, per l'autore dei polvaroli, lo stretto influsso peruginesco negli sfondi luminosi lontananti verso l'orizzonte chiuso da azzurre montagne, contro i quali s'ergono in primo piano le figure dei santi.

Tra il 1494 e il 1503 Gaspare Torrella, vescovo di S. Giusta, aveva commissionato per la propria sede due tabernacoli marmorei, uno ancora *in situ* e l'altro attualmente nel S. Giacomo di Cagliari. Derivati da prototipi del Rinascimento toscano, come sembrano indicare i legami con opere di Bernardo Rossellino, Desiderio da Settignano e Benedetto da Maiano,

---

[3] A. Sari, *Gli ingegneri* cit., pp. 207, e *schede 58* , *59* di Ivo Serafino Fenu, pp. 203, 205.

[4] Il retablo di S. Eligio, già nella chiesa di S. Pietro a Sanluri e ora in deposito presso la Pinacoteca Nazionale di Cagliari, è datato *post* 1505 (R. Serra, *Storia dell'arte* cit., pp. 134-144, e *scheda 58* di R. Coroneo, p. 136), in realtà le scoperte citazioni di alcune opere raffaellesche - databili al 1506 e al 1515-1516 - nei riquadri della predella impongono di collocare la sua cronologia posteriormente al 1516. Sul Maestro di Sanluri e sulla sua opera sono in corso di stampa gli studi di R. Concas e di A. Pillittu, il quale ultimo si è occupato dell'argomento pure in *Chiese e arte sacra in Sardegna. Diocesi di Ales-Terralba*, Sestu 2001, p. 25.

ma probabilmente eseguiti a Napoli[5], essi costituiscono i primi documenti compiutamente rinascimentali presenti nel territorio di Oristano, insieme con la terracotta del Santuario di Bonarcado, dipendente dalla donatelliana Madonna Pazzi[6].

Il nuovo stile e il suo repertorio d'ornato non trovavano, però, seguito nella scultura e nella plastica architettonica realizzate ad Oristano e nell'intera isola durante la prima metà del XVI secolo, ad eccezione del pergamo cagliaritano di Carlo V.

Il percorso delle arti visive in Sardegna si configurava per gran parte del Cinquecento come una lenta transizione dai modi del tardogotico catalano a quelli del Rinascimento italiano. Una funzione importante di mediazione fra tradizione e innovazione svolgeva in pittura Pietro Cavaro, mentre in scultura soltanto nel secondo quarto del secolo un artista ancora sconosciuto si dimostrava, nel pulpito di Carlo V, ricettivo verso i temi e le forme della nuova cultura rinascimentale - grottesche e clipei nei riquadri del cassone –, pur restando ancorato al passato nella esuberanza lineare degli ornati. Il pulpito era stato fatto erigere nel 1535 nella chiesa di S. Francesco di Stampace dal minorita fra Bartolomeo Vindoti, in occasione della sosta a Cagliari di Carlo V durante la campagna militare contro Tunisi, affinché il sovrano potesse assistere da esso al *Te Deum* propiziatorio. Oggi collocato nell'atrio della chiesa di S. Michele, sempre a Cagliari, il pergamo, strutturalmente esemplato su quello romanico di Guglielmo - trasferito dalla Cattedrale di Pisa a quella di Cagliari nel 1312 e allora, nel XVI secolo, ancora ad unico cassone istoriato sorretto da quattro leoni stilofori –, rivela nella bella decorazione di stampo classicistico degli specchi dell'arca la conoscenza di repertori rinascimentali, anche se gli ornati dei capitelli e della cornice inferiore permangono gotici, se non addirittura romanici e bizantini[7].

---

[5] R. Salinas, *L'architettura del Rinascimento in Sardegna. I primi esempi*, in «Studi Sardi», XIV-XV (1955-1957), Parte II, p. 356.

[6] A. Saiu Deidda, *Due opere d'arte della Sardegna tra le carte del Barone Giuseppe Vernazza nella Biblioteca Reale di Torino*, in «Biblioteca Francescana Sarda», VI (1995), pp. 259-265.

[7] C. Maltese, *Persistenza di motivi arcaici tra il XVI e il XVIII secolo in Sardegna*,in «Studi Sardi», XVII (1959-1961), p. 466; R. Salinas, *Il Rinascimento in Sardegna*, in «Bollettino del Centro di Studi per la Storia dell'Architettura», n. 17 (1961), p. 137.

In architettura elementi di ispirazione classicistica facevano la loro comparsa in Sardegna solo nella seconda metà del Cinquecento[8] e quasi esclusivamente nell'ambito della decorazione, continuandosi a costruire secondo quegli stilemi di matrice gotico-catalana consolidatisi in età precedente. La stile dei Re Cattolici trovava infatti divulgazione soprattutto nella sua componente gotica, pur con una sorta di dicotomia tra il Nord e il Sud isolano. Se ad Alghero, Sassari e nei centri infeudati all'aristocrazia delle due città l'arte ferdinandina era accolta specialmente nei suoi aspetti ornamentali, a Cagliari, Oristano e nei loro territori al formulario decorativo si prediligeva la complessità di elementi strutturali, come le volte stellari, che ebbero i loro modelli esemplari nel S. Giacomo e nel S. Domenico di Cagliari.

Non diversamente accadeva nelle regioni della Spagna nord-orientale, che dalla conquista della Sardegna da parte dei re d'Aragona erano state il riferimento culturale dell'isola. La Catalogna, il Valenzano e le isole Baleari, che avevano fornito gli elementi strutturali dello stile dei Re Cattolici, mantenevano tuttavia inalterate per gran parte del Cinquecento quelle costanti gotiche che avevano distinto la loro architettura nei due secoli precedenti. Più che conseguenza di una crisi economico-sociale, quale fu considerato a lungo, il perdurare di un'estetica medioevale sembra individuarsi nel definitivo ruolo periferico, e quindi provinciale, assunto da quelle regioni con il trasferimento della capitale e della corte in Castiglia. Allontanatasi pure la grande aristocrazia, che aveva optato per la prossimità al potere, la Chiesa e la media e piccola nobiltà locali finivano per cristallizzare ogni anelito culturale nei rassicuranti stereotipi della tradizione. Così, fin quasi allo scorcio del XVI secolo, l'architettura in Catalogna e nei paesi valenzani conservava intatto il suo carattere gotico[9], non indebolito dal tardo accoglimento di particolari decorativi di ascendenza classica, come provano la chiesa di Valls (1570-82) e la cappella del Santissimo nella Cattedrale di Tarragona (1580).

Anche in Sardegna, dove il processo di centralizzazione e controllo della vita pubblica aveva segnato la fine delle prerogative e dell'autonomia

---

[8] R. Salinas, *L'architettura* cit., p. 358; R. Salinas, *Il Rinascimento* cit., p. 137.

[9] J. Carriga, *L'època del Renaixement, s. XVI. Història de l'Art Català*, Vol. IV, Barcelona 1986, pp. 13-17.

amministrativa di origine medioevale godute durante l'età catalano-aragonese, la politica artistico-culturale avviata dai Re Cattolici - al cui stile concorrevano forme e modi diversi, dal gotico al *mudéjar* al rinascimentale, fusi in una sintesi originale - non ebbe un'eco immediata, stando a quanto attestano le fabbriche religiose erette fra la fine del '400 e il primo ventennio del '500[10]. In realtà, come si è detto, il gotico nella sua accezione catalana continuava per tutto il XVI secolo e gran parte del successivo ad improntare le architetture isolane, coesistendo, dallo scorcio del '500, puro o in originale simbiosi con le nuova ideologia rinascimentale importata dagli ingegneri militari e dai gesuiti e in linea con le direttive artistiche di Filippo II.

Nel 1577 si apriva a Busachi il primo noviziato della Compagnia di Gesù in Sardegna, grazie alle offerte di Gerolamo Torresani, conte di Sedilo e marchese di Busachi, e di sua moglie Elena, che una targa murata nella chiesa di S. Michele a Cagliari dice fondatori[11]. In esso si teneva pure una scuola di grammatica. Il 20 agosto dello stesso anno, il padre generale, Everardo Mercuriano, comunicava al padre Giorgio Passiu, che gli domandava un capomastro per eseguire la ristrutturazione della casa di Busachi, di aver disposto per Giovanni Maria Bernardoni - «El murator che V.R. piede se le procure embiar, el qual no solo ayude a endereçar el edificio di Busachi, mas tambien a imponer a otros en esta arte, de la qual ay tanta necessidad en esse Reyno» –. E al Bernardoni, in quel momento a Napoli, inviava come viatico *Le regole delli cinque ordini dell'architettura* del Vignola[12]. Ma fino al 18 maggio 1579 non si procedette ad alcun lavoro; infatti in tale data il Bernardoni dichiarava nella lettera di accompagnamento al progetto del collegio di Cagliari di non aver ancora eseguito il disegno per quello di Busachi[13]. Nel 1584 i gesuiti trasferivano il loro noviziato con bolla di papa Gregorio XIII a Cagliari[14]. Cinque anni dopo il complesso di

---

[10] R. SERRA, *L'architettura sardo-catalana*, in «I Catalani in Sardegna», a cura di J. CARBONELL e F. MANCONI, Cinisello Balsamo 1985, pp. 125-154.

[11] A. MONTI, *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia Torinese. II. Fondazioni antiche. Soppressione*, Chieri 1915, pp. 311-312.

[12] P. PIRRI, *Giovanni Tristano e i primordi della architettura gesuitica*, Roma 1955, pp. 196-197.

[13] P. PIRRI, *Giovanni Tristano* cit., pp. 258-259.

[14] A. MONTI, *La Compagnia di Gesù* cit., pp. 312 e 314.

Busachi era ceduto ai Minori Osservanti che l'occupavano fino al 1834.

Attualmente in rovina, il convento e la chiesa di Nostra Signora delle Grazie presentavano caratteri propri del nuovo gusto introdotto in Sardegna dai gesuiti, come si vede dal presbiterio e dal chiostro in parte sopravvissuti. Il vano presbiteriale, di pianta quadrata, era coperto con volta a botte percorsa da sottarchi che scaricavano su lesene e lungo tutto il perimetro correva un ampio cornicione aggettante, secondo modalità tardorinascimentali proprie alle architetture dell'Ordine. Gli ambienti del collegio ancora esistenti sono anch'essi voltati a botte, ma i portali centinati con i conci disposti a ventaglio, la cui esecuzione era stata forse affidata a maestranze locali, appaiono di tradizione catalana. Il chiostro, di cui si conservano due lati, è improntato al Manierismo italiano, che risulta tuttavia filtrato attraverso l'esperienza catalana.

La nuova tecnica militare aveva imposto nel XVI secolo l'opera di ingegneri che fossero in grado di sostituire alle semplici cortine alternate a torri, non più compatibili con la potenza delle armi da fuoco, la costruzione di mura bastionate.

Gli ingegneri preposti alle opere di fortificazione isolane erano, almeno sino alla metà del XVI secolo, di estrazione catalana, ma ad essi certamente non dovevano essere ignote le soluzioni difensive adottate già nel secolo precedente dagli artefici italiani. Dall'ultimo quarto del Quattrocento il sistema bastionato si era infatti diffuso nell'area catalano-aragonese della penisola italiana per opera del senese Francesco di Giorgio Martini e dei suoi discepoli Antonio Marchesi e Baccio Pontelli[15]. Il nuovo tipo di struttura fortificata - che, convergendo con le analoghe soluzioni di Giuliano e di Antonio da Sangallo, aveva avuto applicazione generalizzata nel Cinquecento - consisteva nella concentrazione della difesa nei bastioni pentagonali i quali, posti all'incontro di due cortine cantonate, eliminavano gli angoli morti di tiro e assicuravano il fiancheggiamento dei tratti intermedi della cinta muraria, la cui lunghezza era in rapporto alla gittata delle artiglierie. Alla divulgazione del sistema bastionato contribuivano gli studi teorici degli stessi artefici italiani, che, per la loro autorità e diffusione, costituivano un indispensabile punto di riferimento per l'architettura fortificata dell'intero impero spagnolo[16].

---

[15] R. PANE, *Rinascimento nell'Italia meridionale*, II, Milano 1977, p. 206.

[16] G. SARI, *La piazza fortificata di Alghero. Analisi storico artistica*, Alghero 1988, p. 56.

Alla metà del XVI secolo i ripetuti attacchi barbareschi e la pressante minaccia turca, contro cui la Sardegna poteva opporre strutture difensive inefficaci ed obsolete, spingevano Carlo V, che riconosceva nell'indifendibilità dell'isola un grave pericolo per l'intera politica mediterranea spagnola, ad inviare a Cagliari l'ingegnere cremonese, Rocco Capellino, affinché adeguasse alle nuove tecniche belliche le principali piazzeforti sarde. Il Capellino, approdato nel settentrione isolano ai primi di maggio del 1552, cominciava subito i sopralluoghi a Castellaragonese, Sassari, Alghero, Oristano e Cagliari.

La presenza e la necessità di un ingegnere militare che sapesse «fortifficar a la moderna» venivano sottolineate ancora nel 1554 dal vescovo di Ampurias, Ludovico de Cotes, attraverso il suo procuratore, il canonico cagliaritano Antonio Corbo, nel Parlamento aperto l'anno precedente a Cagliari dal viceré Lorenzo Fernandez de Heredia[17]. In quello stesso Parlamento il sindaco di Oristano supplicava che si ascoltasse il parere dell'ingegnere, inviato nell'isola dal sovrano, intorno alle riparazioni da eseguirsi nelle muraglie della città, tanto rovinate e diroccate in alcune parti da rendere impossibile la difesa da eventuali nemici, e dopo il suo rapporto si provedesse al loro restauro[18]. Già dieci anni prima, nel Parlamento presieduto dal viceré Antonio de Cardona, un suo predecessore aveva chiesto che si racconciassero le mura cadenti che non avrebbero potuto reggere all'assalto nemico. In quell'occasione era stato ricordato che Oristano e i Campidani avevano cominciato a costruire a proprie spese la torre nella spiaggia e nel porto di Cogutzo, ma che per inadempienza della regia corte e del clero, che avrebbero dovuto contribuire per il restante dell'opera, per l'artiglieria e per le munizioni, la fabbrica era stata sospesa «con gran danno del commercio, perché per paura de' Mori non venivano le barche in luogo indifeso»[19].

Nella primavera del 1563 il governatore di Milano, marchese del Vasto, per volontà del sovrano e dietro richiesta del viceré, mandava nell'isola Jacopo Palearo Fratino, «ad videndum et designandum opera tam facta

---

[17] G. Sorgia, *Il Parlamento del viceré Fernandez de Heredia (1553-1554)*, Milano 1963, pp. 37-38, 202-203.

[18] G. Sorgia, *Il Parlamento* cit., pp. 130-131.

[19] V. Angius, in G. Casalis, *Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale degli Stati di S. M. il Re di Sardegna*, Torino 1856, XVIII *quater*, p. 524.

quam facienda in presenti civitate et civitate Alguerii»[20]. Jacopo - che, come risulta dal provvedimento del regio Consiglio dell'8 luglio 1563, rimase in Sardegna per soli due mesi e mezzo - elaborava alcuni progetti di adeguamento delle piazzeforti isolane, affidandone la realizzazione al Capellino. Dieci anni dopo, nel gennaio 1573, arrivava in Sardegna, partito definitivamente il Capellino l'anno precedente, anche Giorgio Palearo, fratello di Jacopo, inviato dal «comendador mayor de Castilla» per dare inizio alle opere di fortificazione di Cagliari e Alghero[21].

Furono forse Jacopo nel 1576, durante il secondo soggiorno in Sardegna, o lo stesso Giorgio a fornire il disegno per la nuova chiesa di S. Agostino a Cagliari[22], la cui impostazione a pianta centrale, propria dell'idea rinascimentale del tempio cristiano, segnava una decisa rottura con il gusto tardogotico locale. Quasi certamente un ingegnere militare italiano era il responsabile della prosecuzione in chiave manieristica della cattedrale di Alghero e nel 1577 del progetto per il bel palazzo Manca di Usini a Sassari di schema rinascimentale[23].

Sono queste personalità di estrazione e cultura italiana il veicolo della nuova estetica classicistica che nella seconda metà del XVI secolo penetrava nell'isola. I gesuiti, che costruivano i propri edifici secondo schemi ben definiti e seguendo norme che erano state dettate dal loro fondatore, si incaricavano poi di divulgarne forme e stilemi.

Tuttavia la secolare esperienza dei *picapedrers* isolani, come dimostrano anche le architetture più rigorosamente aderenti alla nuova sintassi rinascimentale, manteneva a lungo la sua vitalità. E il gotico, sebbene relegato ad un ruolo secondario, non diveniva subalterno al nuovo stile, col quale invece si fondeva in una sintesi formale che finiva per costituire il carattere distintivo di una delle due correnti parallele, eppure intercomunicanti, dell'architettura isolana del XVII secolo. La fedeltà al gusto gotico non può

---

[20] D. Scano, *Forma Kalaris. Stradario storico della città e dei sobborghi di Cagliari dal XIII al XIX secolo*, Cagliari 1934, doc. 6, p. 162.

[21] Archivo general de Simancas, *Guerra Moderna*, leg. 3694. Copia di lettera di Giorgio Palearo Fratino a Filippo II, datata Cagliari, 30 maggio 1573.

[22] C. Maltese, *L'architettura del Cinquecento in Sardegna e la politica artistica di Filippo II*, in «Atti del XIII Congresso di Storia dell'Architettura. Sardegna (Cagliari, 6-12 aprile 1963)», I, Roma 1966, p. 275; A. Sari, *L'architettura del Cinquecento*, in *La società sarda in età spagnola*, I, a cura di F. Manconi, Quart 1992, pp. 83-84.

[23] A. Sari, *Gli ingegneri* cit., pp. 202-208.

certo intendersi quale consapevole volontà d'arte dei maestri locali, essa appare più correttamente scaturita, oltre che dal naturale atteggiamento conservativo delle aree periferiche, dall'imperizia per le nuove tecniche costruttive, che spingeva a mantenersi entro i più sicuri limiti della tradizione. Così si spiegano alcuni aspetti attardati delle prime fabbriche, ancora cinquecentesche, edificate secondo norme classicistiche.

Dallo scorcio del Cinquecento sono presenti ad Oristano e nel suo territorio maestranze di educazione plateresca provenienti forse direttamente dalla Spagna. La loro prima costruzione in città fu assai probabilmente la Casa di Eleonora, cosiddetta per la presenza dello stemma arborense con l'albero sradicato nell'architrave delle finestre del piano nobile. L'edificio, sorto tra la fine del XVI e gli inizi del XVII secolo, è un bell'esempio di architettura rinascimentaleggiante, che aspira al monumentale nella lunga facciata divisa in due ordini da un'aggettante cornice marcapiano articolata su due livelli (Tav. I, 1). La differente quota in cui viene a trovarsi una parte del piano superiore rispetto all'altra è sottolineata dalla diversa tipologia delle aperture. Il settore di sinistra, più organicamente orchestrato, presenta finestre frontonate, mentre l'altro, di destra, ha luci architravate sormontate da una trabeazione a fasce aggettanti.

Le finestre col frontone timpanato, che si aprono pressoché in asse con le aperture sottostanti anch'esse frontonate, sono di schema classicistico, ma la decorazione delle semicolonne che si addossano agli stipiti e delle cornici del frontone si dichiara di ascendenza plateresca nell'esuberante iterazione di rocchi a nodi vasiformi segnati da baccellature. Le luci impostate sulla parte della cornice marcapiano situata alla quota superiore sono sottolineate nei piedritti e nell'architrave dalla medesima modanatura delle precedenti, ma sono concluse da una trabeazione risaltata alle estremità, con architrave e cornice a fasce fortemente aggettanti, secondo una modalità che ebbe larga diffusione nel territorio. Al centro degli alti fregi lisci sono clipei che racchiudono stemmi gentilizi. La disposizione asimmetrica delle aperture e la licenza nei rapporti proporzionali confermano il legame ancor saldo con la tradizione tardogotica e la perdurante incomprensione del linguaggio rinascimentale.

A San Vero Milis, negli ultimi anni del XVI secolo, si dava inizio alla nuova parrocchiale dedicata a S. Sofia[24]. Fondata su una precedente strut-

[24] C. Maltese, *Arte in Sardegna dal V al XVIII*, Roma 1962, p. 30.

tura tardoromanica - di cui resta un frammento con paramento dicromo in conci di media pezzatura in arenaria e basalto addossato alla testata orientale –, era ultimata nel 1604 dai *cabos mastros* Agostino Careli, genovese, e Francesco Escanu, cagliaritano[25], come testimonia l'epigrafe murata sul lato destro dell'arcata trionfale[26].

Pur presentando la consueta icnografia sardo-catalana, ad aula con cappelle laterali e presbiterio più basso e stretto della navata, S. Sofia manifesta nelle belle proporzioni dell'aula, cui si affiancano tre ampie cappelle per lato illuminate da finestre ottagonali, una concezione dello spazio e della luce di sapore ormai classicistico[27] (Tav. I, 2). Di straordinaria novità è la copertura del presbiterio e delle cappelle a padiglioni lunettati secondo lo schema adottato forse dallo stesso Escanu nella cagliaritana chiesa di S. Lucia[28]. La navata ha volta a botte sottolineata da arconi trasversali che scaricano su paraste tuscaniche e impostata su una cornice modanata che continua senza soluzione anche nelle testate dell'aula.

Qualche decennio prima a Cagliari, donde provenivano i due maestri muratori, il nuovo lessico classicista aveva trovato compiuta espressione nelle chiese di S. Agostino Nuovo - in fabbrica, come si è detto, nel 1577, sotto la direzione di Giorgio Palearo Fratino, e già ultimata nel 1580 - e del Carmine, ristrutturata nel medesimo periodo dai fratelli Gaspare e Michele Barrai, ai quali si doveva, nella stessa chiesa, anche un cappellone votivo esemplato su quello del Rosario da essi costruito, sempre nel 1580, in S. Domenico. Proprio alle volte di quelle architetture - a botte rinforzate da sottarchi e segnate all'imposta da cornici aggettanti - si ispirarono i due artefici operanti a San Vero Milis per la copertura dell'aula di S. Sofia.

---

[25] R. Salinas, *L'architettura* cit., p. 365.

[26] L'iscrizione, che per R. Salinas, *L'architettura* cit., p. 365, è copia ottocentesca di quella originaria, recita: "FUE HECA HOBRA POR MANDADO DE ILL.MO DO ANTONIO CANOPULO ARCOBISCO DE ORISTAN PROCURADORES DE LA IGLESIA FUEREN AGUSTINO SANNA I AN, IULIO LEPORI CIRVIENDO DA CURATOS S. R. DN. OBINO I BARTHOLOMEU CONCAS MASTOS FUEREN C. AGUSTINO CARELI GENOVES I FRCO ESCANO DE CALLER FUE HECA DITA HOBRA CON TODA LA VILLA A. D. 1604".

[27] Un recente restauro ha "mortificato e in parte cancellato la chiara spazialità che l'edificio aveva acquisito nei secoli" (I.S. Fenu, *scheda 65*, in F. Segni Pulvirenti - A. Sari, *Storia dell'arte* cit., p. 229).

[28] R. Serra, in C. Maltese, *Arte in Sardegna* cit., *scheda 120*, pp. 230-231.

Così come ad esse sembra risalire la decorazione a lacunari dei pilastri, sottarchi e arcate di accesso al presbiterio e alle cappelle. Qui, però, i cassettoni sono appena incisi sulla superficie piana dei conci e il loro interno è privo di decori o ornato da stilizzati cespi fioriti, con una semplificazione bidimensionale del cassettonato classico di sapore ancora medioevale.

Un eclettismo conclamato pervade invece la facciata, più tarda, in cui ai portali timpanati di taglio rinascimentale del primo ordine si giustappone nel secondo un grande rosone goticheggiante, in un timido riflusso di plateresco, che diverrà quasi canonico negli edifici chiesastici dell'oristanese sorti durante il XVII secolo (Tav. II, 1).

Composta di un corpo centrale, dell'ampiezza dell'aula, a due ordini sovrapposti e inscrivibili in un quadrato, affiancato da due ali più basse con terminali piani, essa rivela, tuttavia, una sottile rete di rapporti modulari e di corrispondenze tra le sue diverse parti, da costituire, come e più dell'interno, il primo esempio di *eurythmia* classica in prospetti di architetture cinque-secentesche del territorio. I due ordini del corpo centrale, le cui altezze sono in rapporto di tre a due, si concludono con un frontone mistilineo - un lunettone semicircolare che si prolunga lateralmente in due inflessioni concave verso l'alto, in un crescendo interrotto alle estremità, dove le cornici si allineano orizzontalmente a quelle sottostanti, quasi a marcare invisibili paraste angolari –, che forma il vertice superiore di un ideale triangolo equilatero (i vertici di base si dispongono, al suolo, all'estremità esterna dei portali laterali), entro cui si collocano i punti nodali - portali e rosone - della facciata. La quale, nella studiata composizione degli elementi costitutivi, nella misurata proporzione delle parti e soprattutto nella loro articolazione, appare in antitesi con il linguaggio medioevale, da cui pur trae il grande rosone, che sottomette però ai principi del nuovo stile.

Il bel paramento liscio, a conci perfettamente squadrati di arenarie e dioriti, scaldate dalla trachite rossa del rosone, si apre inferiormente in tre portali timpanati, di cui il centrale, ampio quanto il fastigio semicircolare che conclude la facciata, ha luce rettangolare limitata da una mostra modanata a gusci, listelli e tori, di estrazione tardogotica, cui si affiancano lateralmente due colonne tortili incassate e, più esternamente, due semicolonne dalle profonde scanalature. Tutte e quattro s'innalzano da alti plinti e si concludono in capitelli corinzi che reggono su soprassesti cubici una trabeazione risaltata a fasce aggettanti, conclusa da un

frontone triangolare. Una decorazione fitomorfa a racemi, di fattura molto simile a quella degli ornati interni, corre tra le colonne e nel fregio della trabeazione, mentre l'architrave è scolpito con stilizzate palmette affrontate e sovrapposte che lasciano liberi piccoli campi a losanga. Un ornato con quattro mascheroni sbavanti nastri che li collegano tra loro contiene la data di esecuzione del prospetto, ormai quasi illeggibile, che può interpretarsi come 1638 o 1648[29].

I portali laterali, di dimensioni minori, sono anch'essi delimitati da colonne scanalate su alti plinti, sostenenti, al di sopra dei capitelli corinzi, una doppia trabeazione con cornici risaltate e frontoni timpanati (Tav. II, 2). Nel secondo ordine, in asse con il portale principale, si apre il grande rosone cigliato, il cui diametro interno corrisponde all'ampiezza della luce sottostante. Privo della decorazione a traforo, ha l'occhio delimitato da una fascia modanata percorsa al centro da un toro spiraliforme, che si ricollega alle colonne tortili del portale, recuperando così anche visivamente quella coerenza formale espressiva dell'estetica rinascimentale[30].

Forse ad Agostino Careli e Francesco Escanu o alle loro maestranze si deve anche l'impianto di poco posteriore della chiesa di S. Michele Arcangelo sempre a San Vero Milis: ad aula coperta a capriate, ma con il presbiterio voltato a padiglione lunettato su mensole classicistiche come nella parrocchiale, alla quale si rifà la decorazione a finti lacunari e rosoni dell'arcata presbiteriale. Dalla S. Sofia dipendeva pure la facciata con portale timpanato su doppia trabeazione, esemplato su quelli laterali della parrocchiale, e, in asse, oculo gradonato con mostra esterna sottolineata da un toro a spirale (Tav. III, 1).

Nel 1668 l'edificio assumeva ad opera dei *picapedrers* Cristolu Pisano di Narbolia e Agostì Marras di Bosa uno schema trinavato, mediante il taglio delle pareti d'ambito in arcate a tutto sesto[31]. Nel prospetto, in cui erano incorporate le testate delle navate minori, si aprivano ai lati del prin-

---

[29] R. Serra, in C. Maltese, *Arte in Sardegna* cit., *scheda 120*, p. 231; I.S. Fenu, *scheda 65*, in F. Segni Pulvirenti - A. Sari, *Storia dell'arte* cit., p. 228.

[30] Tra il 1752 e il 1802 era addossato sul lato destro della facciata l'alto campanile a canna quadrata ispirato a stilemi del barocco piemontese. Vedi I.S. Fenu, *scheda 65*, in F. Segni Pulvirenti - A. Sari, *Storia dell'arte* cit., p. 229.

[31] I.S. Fenu, *scheda 66*, in F. Segni Pulvirenti, *Storia dell'arte* cit., p. 232.

cipale due portali architravati, ma segnati inferiormente dall'inflessione di ascendenza tardogotica che, malgrado l'adozione all'interno dell'arco a sesto normale, denunzia scelte ancora attardate negli operatori isolani delle aree periferiche.

Furono forse i committenti ad imporre ai *picapedrers* cagliaritani Sebastiano Naitza e Sisinnio Setzi il 17 maggio 1609 l'esecuzione in forme gotiche della cappella del Rosario nella chiesa di S. Martino ad Oristano. La chiesa, il cui primitivo impianto risaliva alla metà del XIV secolo, era stata affidata all'Ordine domenicano nel 1568[32]. Quando l'arciconfraternita del Rosario stabilì di edificare una cappella, dove i condannati a morte potessero trascorrere in preghiera la notte precedente l'esecuzione, volle fosse esemplata su quelle tardogotiche delle chiese cagliaritane, quale, ad esempio, l'ultima a destra della parrocchiale di S. Giacomo. La cappella, conclusa nel 1613, ha arcata di accesso ogivale con modanature di ascendenza catalana e volta a crociera con nervature a stella e gemme pendule. Tuttavia, la modularità dello spazio interno, racchiudibile entro un volume cubico, denuncia una sensibilità ormai lontana dal gusto medioevale.

A Busachi si edificava in quegli stessi anni la chiesa di S. Domenico, non più esistente, con un impianto ad aula coperta probabilmente in legname su archi trasversali, a sesto lievemente ogivale e impostati su paraste di sezione quadrata, che dividevano la navata in campate, nelle quali si aprirono in tempi diversi cappelle laterali. Di qualche decennio posteriore alla fabbrica era quella a sinistra della terza campata, che, nella felice commistione di Gotico e Maniera, rappresentava uno dei più riusciti esempi di stile plateresco isolano. Voltata a crociera nervata, aveva l'arcata di accesso a sesto acuto costituita da piedritti con colonnine a fascio munite di basette e capitelli cilindrici di estrazione catalana e ornati in corrispondenza dell'intradosso da un motivo continuo a rosette. Un'alta trabeazione classicistica con il fregio segnato da una duplice fila di dentelli disposti a scacchiera e conclusa in basso da un'altra teoria di doppie gocce faceva da cesura agli stipiti, le cui modanature riprendevano poi nell'archivolto con il medesimo fregio a rosette. La trabeazione proseguiva lungo le pareti e il fondo, retta agli angoli da quattro basse colonne le cui basi poggiavano su una zoccolatura continua. Le colonne - rifasciate per due terzi da un

---

[32] R. Bonu, *Oristano nel suo Duomo e nelle sue Chiese. Cenni storici e 2 appendici*, Cagliari 1973, pp. 36-40.

bel decoro floreale, in cui si inserivano tra le volute anche figure umane, e, dopo un collarino a cordone, scanalate - avevano capitelli cilindrici, decorati con rilievi fitomorfi e figure, sui quali correva la trabeazione che, per assecondarne la forma, diveniva convessa[33].

Il 26 novembre 1622 il Capitolo della cattedrale di Oristano decideva l'ampliamento in senso longitudinale dell'antico coro trecentesco. I lavori, che comportarono l'erezione di un vano di pianta quadrata giustapposto al presbiterio, si concludevano cinque anni dopo, come attesta un'altra risoluzione capitolare, datata al 24 novembre 1627, con la piena approvazione dei canonici, che deliberavano di donare ai maestri *picapedrers* Francesco Orrù e Melchiorre Uda «qui han fet la obra del nou cor dos centes lliures de estrenes, ço és cent aquiscu, vist la bona obra y fabrica que han fet y la satisfatio que han dat»[34].

Quando nel secolo successivo, tra il 1729 e il 1745, si procedette al rifacimento della vecchia chiesa romanica, il nuovo coro, scampato alla demolizione con alcune cappelle che si affacciavano sul transetto, era isolato dalla fabbrica e nel 1742 adibito ad archivio.

Francesco Orrù e Melchiorre Uda avevano creato un organismo architettonico fra i più significativi e originali del Rinascimento in Sardegna, in cui classicismo italiano e tradizione gotica coesistevano armonicamente[35] (Tav. III, 2). Il piccolo locale, che per il suo nuovo uso finì con l'assumere la denominazione di Archivietto, è coperto, secondo modelli rinascimentali, da una cupola emisferica, la quale s'imposta, ad un'altezza doppia rispetto al lato di base, su una cornice aggettante a dentelli, raccordandosi, però, alle pareti sottostanti con voltine nervate, prossime a quelle della cappella

---

[33] R. Serra, *Le parrocchiali di Assemini, Sestu e Settimo S. Pietro. Note per una storia dell'architettura tardogotica in Sardegna*, in «Atti del XIII Congresso di Storia dell'architettura. Sardegna (Cagliari, 6-12 aprile 1963)», I, Roma 1966, p. 231; R. Serra - A. Garau, *La chiesa parrocchiale di Ardauli. Un singolare monumento sardo del XVII secolo*, in «Studi Sardi», XX (1967), p. 332.

[34] M. Manconi, *La Cattedrale di Oristano*, in «Studi Sardi», XII-XIII, parte II (1954), doc.n. 6, p. 32.

[35] A. Vicario, *Uno sguardo all'architettura sarda al principio del secolo XVII*, in «Bollettino d'Arte del Ministero della Pubblica Istruzione», XXX (1936), fasc. IV, pp. 178-187; M. Manconi, *La cattedrale* cit., doc. n. 61, pp. 50-52; R. Salinas, *L'architettura* cit., 371-372; R. Serra, in C. Maltese, *Arte in Sardegna* cit., *scheda* 122, p. 224; M. Manconi de Palmas, *LA chiesa di S. Maria Cattedrale di Oristano*, in «Quaderni Oristanesi», n. 5-6, Marzo 1984, pp. 53-58.

del Rosario in S. Domenico a Cagliari, ma che si prolungano fino al nascimento dei sottostanti archi incastrati (Tav. IV, 1). Questi, a sesto acuto come l'arcata d'ingresso, oggi murata, e modanati a gusci, tori e listelli, secondo la tradizione gotico-catalana, presentano le vele tra le cuffie angolari e il vertice dell'arco ornate da classici rilievi a conchiglia. La calotta stessa è profondamente percorsa da questa osmosi stilistica. Infatti otto nervature la dividono in spicchi e si riuniscono in un oculo creando l'immagine di una volta ombrelliforme gotica, che le cordonature degli archi incastrati e delle cuffie trasformano visivamente in una stella a quattro punte con prolissità tutta plateresca. Tale copertura, che rimanda nel gioco illusionistico delle membrature al magistero della cappella sottostante il campanile nella cattedrale di Alghero, è riconducibile alla soluzione tutta catalana delle volte semipoligonali su pianta quadrangolare mediante i raccordi di voltine a tre vele, quale abbiamo nell'abside e nella cappella del Crocifisso nella chiesa di S. Francesco ad Iglesias e nella prima cappella a destra della chiesa di S. Maria di Valverde sempre ad Iglesias, databili al XVI secolo, e che trova illustri riscontri nella trecentesca cappella del palazzo episcopale di Tortosa, in quella del Santissimo Sacramento nella Cattedrale di Barcellona (1405-14159) e nella Sala dei baroni in Castel Nuovo di Napoli, eretta da Guillem Sagrera tra il 1453 e il 1457. La volta a padiglione con costoloni a raggiera e oculo centrale era stata utilizzata nel Cinquecento anche nelle torri del sistema difensivo isolano, come dichiarano i begli esempi algheresi.

Didascalicamente plateresca è poi la parete orientale con portali catalani ad arco inflesso ribassato e, in alto, tra due oculi di disegno ancora gotico, un'esile edicola classicistica, datata 1626, che racchiude una nicchia con catino a conchiglia. Impostata su una mensola dentellata l'edicola è costituita da due colonne scanalate con capitelli corinzi sostenenti una doppia trabeazione risaltata su cui sorge un frontone triangolare interrotto.

Se l'insolita copertura restò nell'oristanese, e non solo, un episodio isolato, a causa delle difficoltà della realizzazione, che prevedeva, al di là del gioco formale, una sicura pratica del costruire, l'edicola rinascimentale divenne presto, e per tutto il XVII secolo e parte del successivo, modello per portali e finestre di architetture religiose e civili del territorio, come nei già citati prospetti della S. Sofia e del S. Michele di San Vero Milis o della Casa di Eleonora nella stessa Oristano.

Nel 1634 si ultimava il presbiterio della parrocchiale di S. Giacomo a

Nughedu Santa Vittoria, come prova la data incisa nella gemma pendula della crociera, e per l'occasione si murava anche un'epigrafe, oggi scomparsa, che tramandava il nome del procuratore dell'opera - PROCVRANTE GREGORIO PLASSA HOC OPVS PERFECTUM FVIT ANNO A NATIVITATE DOMINI M. DC. XXXIIII[36] –. La cappella presbiteriale, di pianta quadrata, voltata a crociera nervata, con arcata di accesso a sesto acuto, era di tipologia catalana. L'impianto continuava, secondo i medesimi canoni costruttivi tardogotici isolani, in un'aula longitudinale di proporzioni maggiori, con copertura lignea su archi diaframma anch'essi a sesto acuto. Tuttavia le cappelle laterali ebbero arcate d'ingresso a tutto sesto su bassi piedritti con capitelli modanati classicisticamente e volte a botte su cornici d'imposta di uguale disegno. Nella parete in cui si apre la cappella presbiteriale, ai lati dell'arcata di accesso, furono poste due nicchie con catino a conchiglia sormontate da cornici risaltate sostenute da due mensoloni a voluta di impronta manieristica.

I lavori dovettero proseguire fino al 1674, data incisa in facciata, nel timpano del portale, entro un elegante cartiglio con volutine disposte a croce (DOM / ANNO / 1674).

Il gusto sincretistico denunciato all'interno sembrerebbe confermato in facciata dalla scelta del terminale piano a merlature a tridente di origine gotico-catalana, mutuato dalle chiese campidanesi di quell'età, e dal grande rosone cigliato che si apre sul portale (Tav. IV, 2). Ma l'adozione del portale timpanato e, soprattutto, del modulo quadrato - la facciata si inscrive con rigore classicistico in un quadrato scomponibile in altri quattro, i quali rispetto alla cornice marcapiano stanno in rapporto aureo tra loro - riporta il prospetto in ambito ormai rinascimentale. Inoltre la cornice a dentelli, sottolineata da rosette e punte di diamante, lo divide in due ordini, anch'essi reciprocamente in rapporto aureo, cioè con l'ordine inferiore medio proporzionale fra l'altezza dell'intero prospetto e quella dell'ordine superiore. Nel primo ordine il portale manieristico, con timpano curvilineo spezzato poggiante su un'alta trabeazione risaltata sostenuta da colonne scanalate e rudentate, ha l'altezza doppia del diametro del rosone gotico che si apre nel secondo ordine. Il recupero dei rapporti proporzionali rinascimentali è sottolineato dalla decorazione a dentelli che orna le modanature delle due

[36] V. Angius, *Nughedu*, in G. Casalis, *Dizionario* cit., XII, 1843, p. 632.

luci raccordandole alla cornice marcapiano, la quale a metà lunghezza diventa risaltata, a indicare l'asse e il centro focale del prospetto.

Nel 1639 si iniziava la parrocchiale di Ardauli, intitolata alla Madonna della Guardia o Vergine del Buon Cammino e consacrata solo nel 1690[37]. Di impianto gotico-catalano nella sua particolare accezione isolana, è percorsa lungo la navata, all'imposta della volta a botte spezzata, da un'ampia trabeazione con doppia dentellatura. Anche i capitelli dei pilastri addossati, su cui scaricano i sottarchi della volta dell'aula, e le cornici orizzontali delle cappelle hanno la medesima decorazione a duplice teoria di dentelli disposti a scacchiera, presente in edifici coevi e posteriori del territorio e che qui, distribuita un po' dappertutto, acquista valore chiaroscurale ed esornativo.

Una fascia d'imposta a dentelli attraversa pure il presbiterio, voltato a crociera, le cui nervature si prolungano in colonnine angolari, che, se mostrano la volontà di aderire al nuovo repertorio classicistico, tuttavia se ne distaccano nel fiorito decorativismo plateresco. L'ornamentazione raggiunge punte estreme nelle cappelle adiacenti al coro, voltate anch'esse a crociera nervata, dove basi, fusti, capitelli e le stesse cordonature sono fittamente scolpiti secondo un formulario svariatissimo, che attinge da ogni epoca e stile.

La facciata a capanna, che si allarga lateralmente in due ante, di minore altezza e a terminazione piana, conferma il sincretismo plateresco dell'edificio (Tav. V, 1). Presenta, infatti, nel primo ordine, scompartito classicisticamente in specchiature da esili lesene, un portale architravato percorso da modanature tardogotiche, ma delimitato da semicolonne che sorreggono un frontone triangolare, su cui si apre, in asse, un rosone di grandi proporzioni, coronato da sopracciglio, come quelli di S. Sofia di San Vero Milis e di S. Giacomo di Nughedu Santa Vittoria. Una fitta decorazione a motivi fitomorfi investe le membrature in un contrappunto plateresco, mentre frontone e rosone riprendono il tema della duplice dentellatura.

Tre anni prima, nel 1636, era stato rinnovato ad opera del maestro Antonio Pinna il nuovo prospetto della parrocchiale di Sorradile, dedicata a S. Sebastiano, cui avevano fatto seguito, l'anno successivo, i lavori di

---

[37] R. SERRA - A. GARAU, *La chiesa parrocchiale di Ardauli* cit., pp. 323-343.

ristrutturazione dell'interno, conclusi nel 1642[38]. La facciata, racchiusa tra robuste paraste angolari, è divisa in cinque specchi da quattro lesene corinzie che sorreggono una trabeazione con formelle a rilievi vegetali e punte di diamante. Il campo centrale, più ampio, contiene il bel portale, limitato da una mostra modanata con fregio a baule e sormontato da un alto frontone curvilineo spezzato. Conclude il prospetto un timpano semicircolare con una lieve e secca inflessione alla sommità. Largo quanto i tre specchi centrali dell'ordine sottostante, esso è attraversato dal prolungamento delle lesene più interne ed è raccordato al corpo inferiore mediante due alette che si innalzano verso l'esterno (Tav. V, 2). Non è facile determinare donde derivi il motivo del terminale a semicerchio continuato in due curve ascendenti. Corrado Maltese e Renata Serra, seguendo la loro tesi sulla riduzione bidimensionale di ogni forma importata, ritengono non sia altro che la trascrizione del disegno di un prospetto barocco con corpo centrale avanzato racchiuso tra due ali concave[39].

L'interno ad aula, affiancata da cappelle laterali e conclusa da presbiterio quadrangolare più basso e stretto, accoglie nell'adeguazione alle formule rinascimentali ancora elementi tardogotici (Tav. VI, 1). Gli archi a tutto sesto, le coperture a botte su trabeazioni classicistiche a triglifi e dentelli, i cassettonati dei sottarchi e delle membrature si giustappongono infatti alle porte catalane ad arco inflesso ai lati del presbiterio[40]. Esemplate su quelle dell'Archivietto del Duomo oristanese, esse sono, come in quello, sovrastate da un'edicola a frontoncino triangolare spezzato. Tuttavia, nonostante l'eclettismo formale e la ridondanza decorativa, S. Sebastiano non rientra del tutto nell'orbita plateresca, come conferma la spazialità e la nuova concezione della luce di stampo manieristico.

Nel quarto decennio del XVII secolo si interveniva nella parrocchiale di San Teodoro a Paulilatino[41]. Ricostruita nel secolo precedente a schema

---

[38] R. Salinas, *L'evoluzione dell'architettura in Sardegna nel Seicento*, in «Studi Sardi», XVI (1958-1959), pp. 404-405.

[39] C. Maltese - R. Serra, *Episodi di una civiltà anticlassica*, in Aa.Vv., *Sardegna*, Venezia 1969, pp. 354-355.

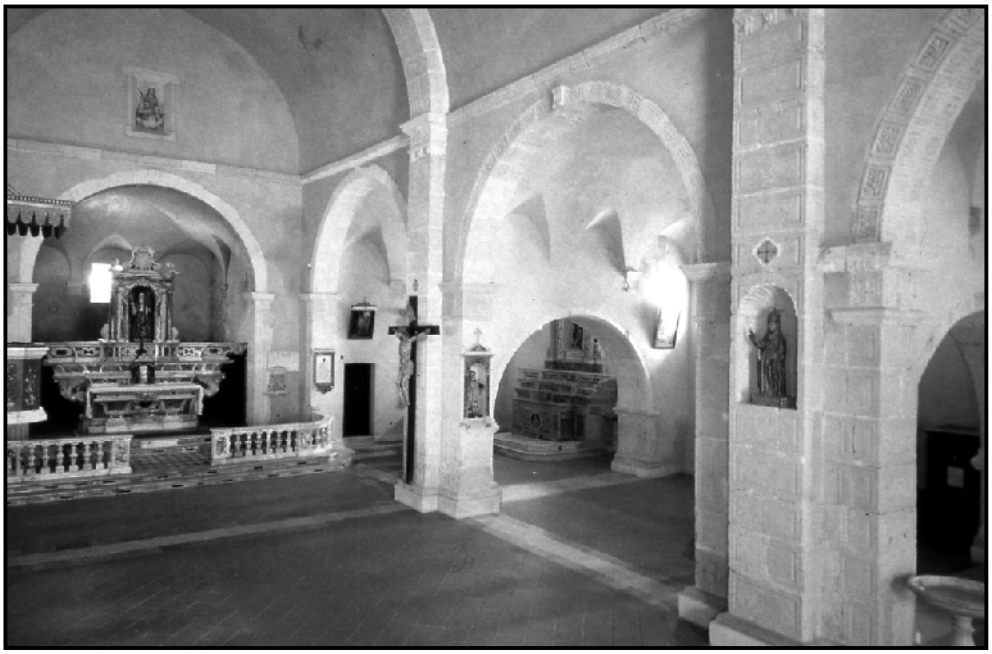
[40] R. Serra, in C. Maltese, *Arte in Sardegna* cit., scheda 123, p. 236; S. Naitza - G. Cavallo, *Architettura a Giave nel sec. XVII tra modello aulico e realtà popolare*, in «Annali delle Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari», XXXVII (1974-1975), p. 260.

[41] I.S. Fenu, *scheda 82*, in F. Segni Pulvirenti - A. Sari, *Storia dell'arte* cit., p. 276.

sardo-catalano con aula coperta in legname, presbiterio quadrangolare e cappelle laterali voltate a crociera nervata e gemmata, ebbe nel 1642 il prospetto ristrutturato secondo moduli classicistici. A capanna, con la cimasa sottolineata da una sottile cornice, esso si apre in un bel portale rinascimentale fiancheggiato da semicolonne che sostengono una doppia trabeazione risaltata con frontone timpanato (Tav. VI, 2). Derivato dalla lezione dell'Archivietto oristanese, che continuava a restare il modello della committenza locale, conferma la sua ascendenza nella piccola nicchia con frontone spezzato inserita nel timpano. Completano il paludamento classicistico la cornice quadrangolare a punte di diamante, in cui si inscrive il grande oculo di disegno ormai più barocco che gotico, e gli acroteri a vaso.



Tav. I, 1 - Oristano, Casa di Eleonora. Facciata.



Tav. I, 2 - San Vero Milis, Parrocchiale di S. Sofia. Interno.



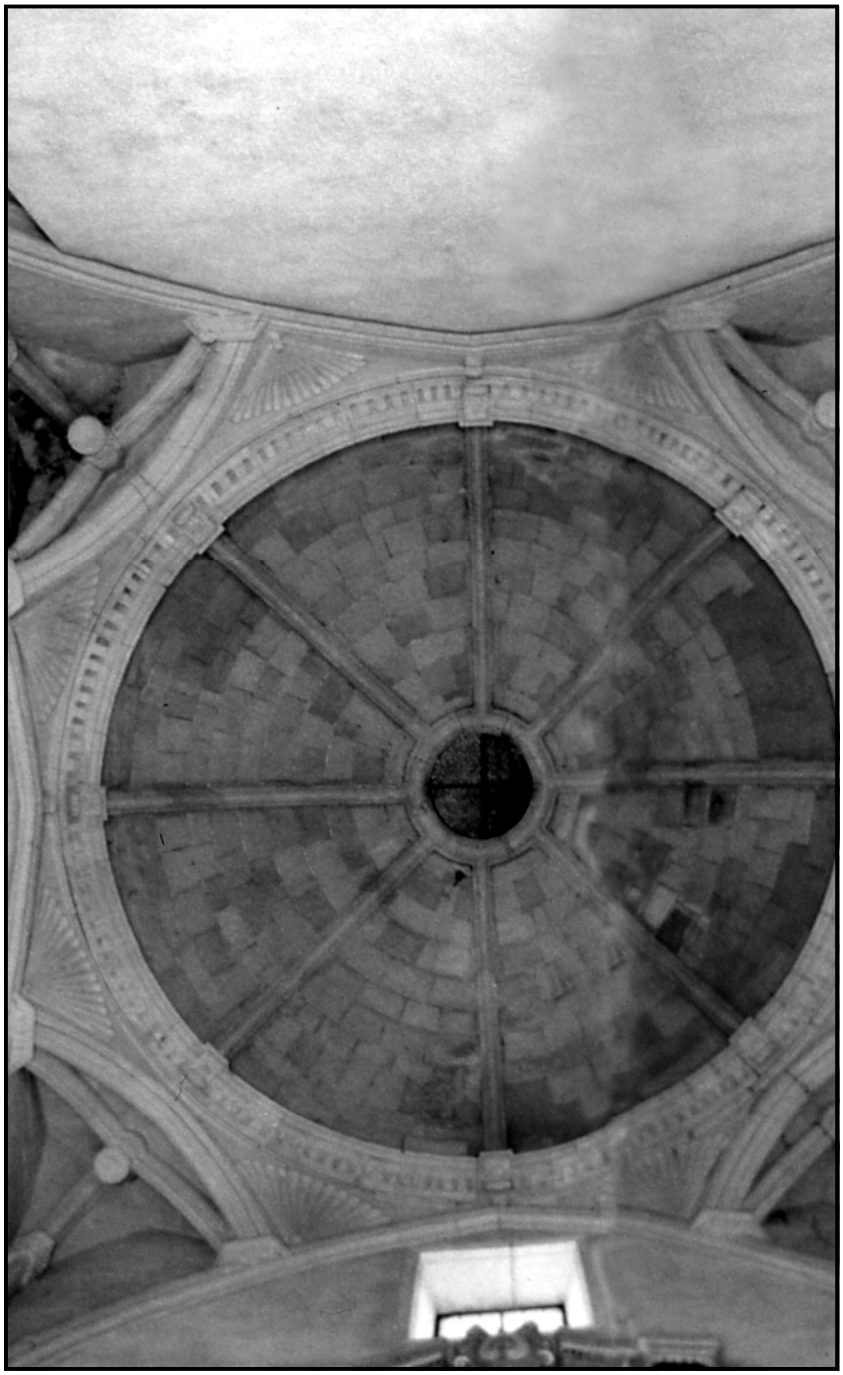
Tav. II, 1 - San Vero Milis, Parrocchiale di S. Sofia. Facciata.



Tav. II, 2 - San Vero Milis, Parrocchiale di S. Sofia. Facciata, portale laterale.



Tav. III, 1 - San Vero Milis, S. Michele. Facciata, portale.



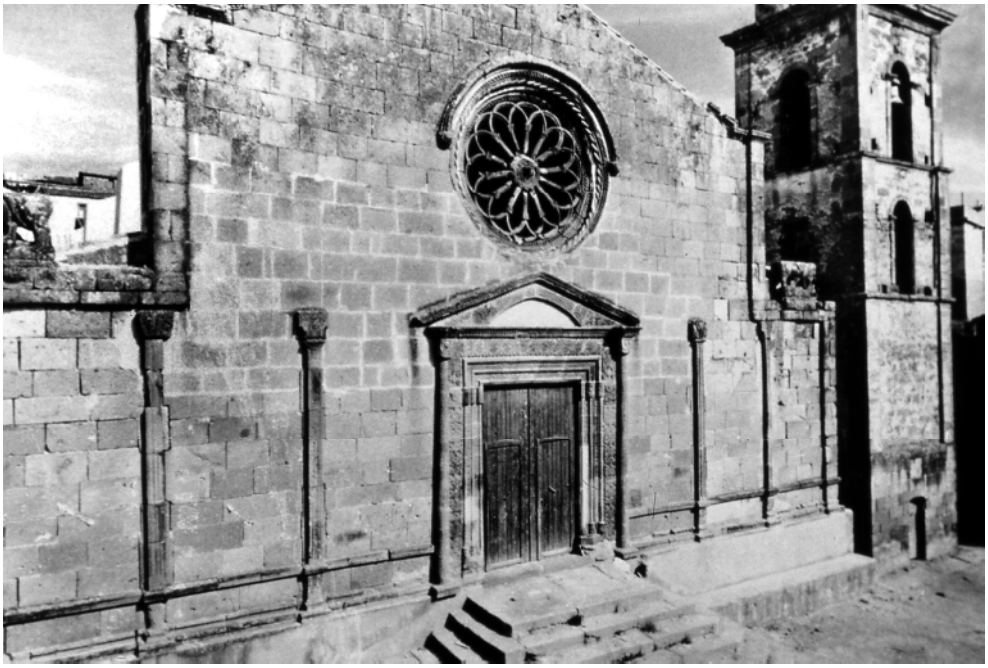
Tav. III, 2 - Oristano, Cattedrale. Archivietto, interno.



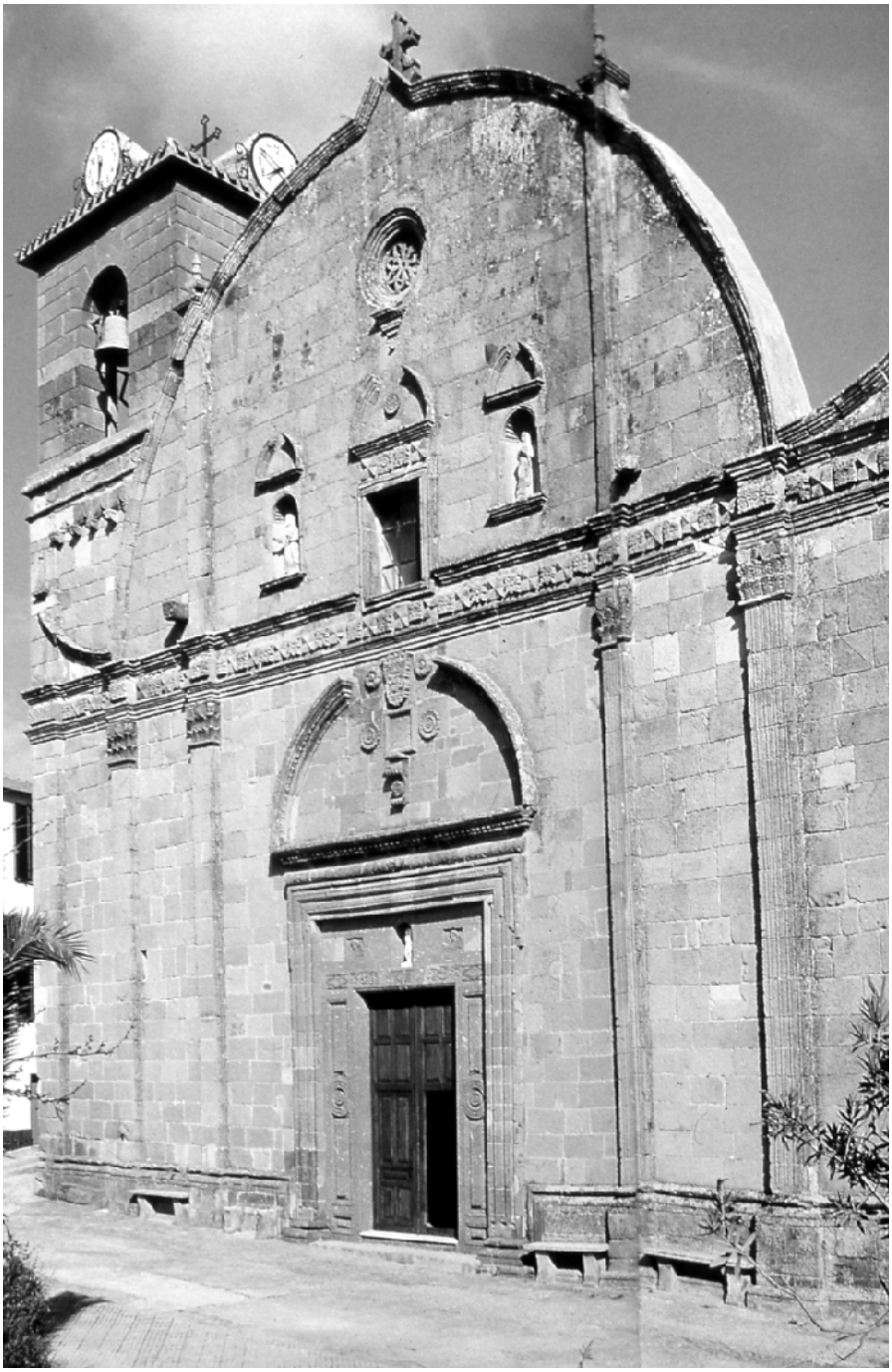
Tav. IV, 1 - Oristano, Cattedrale. Archivietto, particolare.



Tav. IV, 2 - Nughedu Santa Vittoria, Parrocchiale di S. Giacomo. Facciata, particolare.



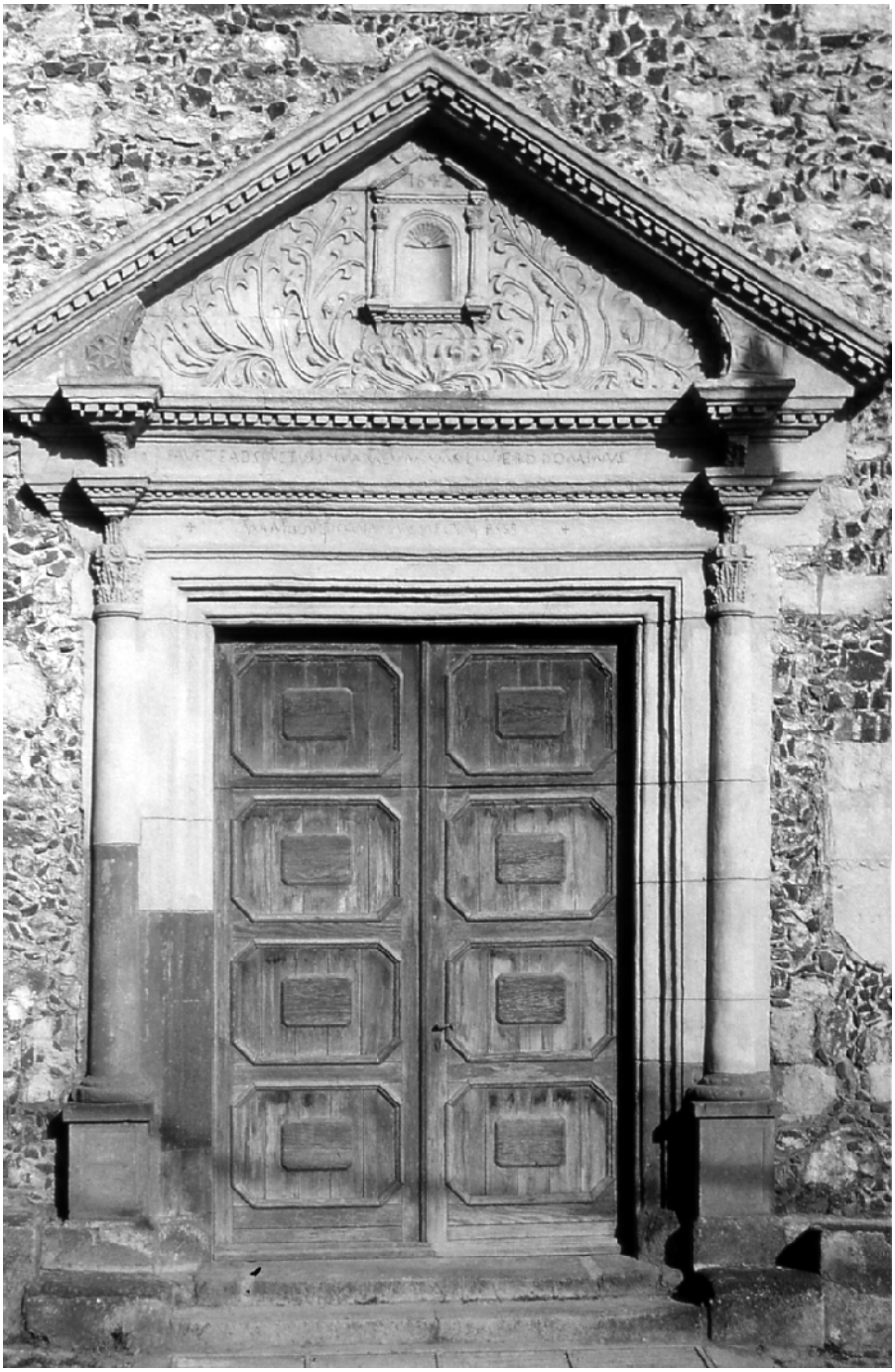
Tav. V, 1 - Ardauli, Parrocchiale della Vergine del Buon Cammino. Facciata.



Tav. V, 2 - Sorradile, Parrocchiale di S. Sebastiano. Facciata.



Tav. VI, 1 - Sorradile, Parrocchiale di S. Sebastiano. Interno.



Tav. VI, 2 - Paulilatino, S. Teodoro. Facciata, portale.

PAOLO BENITO SERRA

Su una fibbia dell'orizzonte altogiudicale dal sepolcreto di *Su Pardu*-Sestu (CA)

Una preziosa fibbia di cinturone in ottone dorato, attualmente conservata nel Museo Archeologico Nazionale di Cagliari con il nr. 17.145 d'inventario, proviene da una tomba scoperta casualmente nel 1883 in località *Su Padru* o *Pardu* nell'agro di Sestu (Tav. I, 1-2)[1].

La tomba, svuotata del suo contenuto da un giovane pastore rimasto anonimo, restituì un corredo funebre composto da suppellettile dell'abbigliamento e dell'equipaggiamento di una deposizione maschile, che fu consegnata dallo stesso rinvenitore a Vincenzo Crespi, allora regio conservatore del Museo cagliaritano.

Si ignora la reale consistenza numerica dell'insieme che tuttavia, oltre l'affibbiaglio della cintura, comprendeva anche una *spatha* in ferro e un anello digitale in bronzo (Tav. I, 3)[2].

Come è noto, presso le popolazioni romanze e germaniche, nell'età tardoantica e medievale, il rituale funerario e la composizione del corredo personale con oggetti più o meno suntuosi esprimeva e definiva lo *status* e le prerogative sociali dell'inumato[3].

Stando alla qualità dell'equipaggiamento rinvenuto nella tomba di *Su Padru* a Sestu, si può correttamente supporre che il defunto sia stato in

---

[1] FIORELLI 1883, p. 382.

[2] FIORELLI 1883, *ibidem*.

[3] VON HESSEN 1990, p. 178; LA ROCCA 2000, p. 34 ss.

vita un personaggio di rango e che avesse esercitato il mestiere delle armi: la *spatha* in ferro e l'affibbiaglio del cinturone, in metallo non comune, ne costituiscono infatti il contrassegno e ne rivelano l'effettivo ruolo, in quanto l'uso e la detenzione delle armi era consentito esclusivamente ai militari.

Di questa *spatha*, dispersa in minuti frammenti degradati dall'ossido al momento della scoperta, non si conoscono le caratteristiche tecnico-formali che, comunque, non dovevano minimamente differire da quelle delle *spathae* rinvenute in Sardegna e nel bacino del Mediterraneo in altri analoghi contesti tombali, di ambito romanzo e longobardo.

La produzione in serie di questi mezzi di offesa e di difesa avveniva esclusivamente nei grandi laboratori imperiali che, impiantati vicino alle miniere di ferro nei siti militarmente strategici, erano affidati alla direzione del *magister officiorum* il quale provvedeva anche a distribuire le diverse forniture di armi tra i reparti delle singole provincie[4].

Fra le *spathae* rinvenute nei contesti funebri dell'Isola, si richiamano, a titolo esemplificativo, quelle dei corredi dei guerrieri inumati nei sepolcreti di Serrai a Serri[5] e di Laerru[6], databili nell'ultimo quarto del sec. VIII/avvio sec. IX d.C.

Questi esemplari restituiscono la caratteristica foggia della *spatha* da combattimento con lama larga e dritta, a fili paralleli a doppio taglio, di lunghezza media compresa tra i sessanta e gli ottanta centimetri, con punta ogivale e codolo piatto trapezoidale, ampiamente documentata nei corredi funebri della penisola italiana tra la fine del sec. VI e la fine del sec. VII d.C.[7].

Si trattava, di fatto, di un'arma da offesa che, per la caratteristiche di lunghezza e di peso, talvolta al di sopra del normale, si adoperava anche con entrambe le mani.

---

[4] Il *magister officiorum* comunicava la quantità e il luogo da cui venivano trasferite le armi al prefetto del pretorio il quale, a sua volta, ordinava ai governatori provinciali di prendere le necessarie misure precauzionali e di sicurezza dei trasporti: cfr. RAVEGNANI 1988, p. 44.

[5] SERRA 1990, pp. 7-8, scheda n. 11; LILLIU 1993, pp. 125-127, scheda n. 13, tav. III (in alto, a destra e a sinistra, riprodotte con rapporto di scala inadeguato e fuorviante rispetto a quello della cuspide di lancia, al centro delle medesime).

[6] VON HESSEN 1975, pp. 147-148; SERRA 1990, pp. 5-6, scheda n. 2; LILLIU 1993, p.116, scheda nr. 1.

[7] VON HESSEN 1983, p. 33; VON HESSEN 1990, p. 178.

Come si è precedentemente anticipato, uno degli oggetti dell'abbigliamento personale dell'inumato di Sestu, pervenuti al Museo Archeologico Nazionale di Cagliari, è l'anello digitale in bronzo, inventariato con il nr. 17146, di sagoma abbastanza comune e tipica degli anelli digitali maschili e femminili, attestati nella media e tarda età bizantina.

Il reperto consta di una semplice verga circolare a fettuccia piano-convessa che si dilata in un castone ovale, contrassegnato nel margine da linea continua di perline e campito a bulino con l'iconografia sommaria e schematizzata di un cavallo gradiente a sinistra (Tav. I, 3)[8].

Sulla verga, alla radice del castone, un cerchiello, impresso a punzone, racchiude la lettera X, molto verosimilmente da intendere quale iniziale del monogramma cristologico X(ristoj), abbastanza diffuso negli oggetti dell'ornamento e dell'abbigliamento della popolazione romanza fin dalla tarda antichità.

La sagoma dell'anello della tomba di Sestu si riscontra del tutto analoga in tre esemplari da tomba della media età bizantina (secc. VII-VIII d.C.) del sepolcreto di *Su Bruncu 'e S'Olia* di Dolianova[9] che, caratterizzati da castoni di forma piatta, ovale, tendenti all'ellissoidale, propongono motivi decorativi di indubbio interesse, quali il monogramma cruciforme (Tav. IV, 5)[10], l'agile quadrupede (Tav. IV, 6)[11] e il *pentalpha* o stella a cinque punte (Tav. IV, 7)[12], di cui non sempre si riesce a cogliere il messaggio testuale, allegorico e/o didascalico.

In ambito interno, ulteriori confronti di congruità formale si possono individuare anche in due anelli digitali della collezione Spano, rispettivamente d'oro e di bronzo, provenienti il primo da Orroli[13] e il secondo da

---

[8] SERRA 1989, p. 181, tav. III, 3.

[9] TARAMELLI 1919, pp. 141-147; SALVI 1989, pp. 25-29.

[10] TARAMELLI 1919, p. 144, fig. 3; SERRA 1989, p. 181, tav. III, 2; SALVI 1989, p. 29 con fig. in alto a p. 26.

[11] TARAMELLI 1919, p. 144, fig. 5; SERRA 1989, p. 181, tav. III, 4; SALVI 1989, p. 29 e fig. in basso a p. 26.

[12] TARAMELLI 1919, p. 144, fig. 5; SERRA 1989, p. 181, tav. III, 5; SALVI 1989, p. 29 e fig. in alto a p. 27.

[13] SPANO 1867, p. 30 (con richiami di monogrammi analoghi nei sigilli dei giudici dell'Isola). Altro anello digitale d'oro con invocazione in medioellenico è segnalato per il *castrum* bizantino di *Tharros*: v. SERRA 1997, p. 349, nota 218 (con la bibliografia precedente).

località indeterminata dell'Isola (Tav. I, 4)[14].

Negli esemplari della collezione Spano, come pure in quelli morfologicamente e tipologicamente analoghi di area siciliana[15] e costantinopolitana[16], datati nel lungo *excursus* cronologico compreso tra l'VIII e il X-XI secolo d.C., si rileva la presenza costante e spesso ripetitiva di monogrammi cruciformi in medioellenico, impressi a punzone, del tutto simili all'iscrizione monogrammata incisa nella costola dell'ardiglione della fibbia di Sestu, che si esaminerà tra breve.

Come è noto, tali monogrammi, anche in varianti più elaborate, venivano stampati sui diversi oggetti d'oro, d'argento e di bronzo mediante matrici standardizzate, che ne consentivano la produzione in serie rivolta a soddisfare le esigenze di una vasta committenza, evidentemente accomunata da affinità di interessi e di gusto.

Il contesto funebre della tomba di Sestu, come si è precedentemente detto, comprendeva anche una fibbia d'ottone dorato, pervenuta, in ottimo stato di conservazione, completa di ardiglione, d'anello e di placca mobili che sono assemblati da una coppiglia del medesimo metallo (Tav. I, 1).

L'ardiglione, del tipo a becco ricurvo con punta larga basale e presa posteriore ispessita, mostra la costola dello scudetto ad "U" marginata con linea perlinata continua e campita da un monogramma cruciforme con lettere in medioellenico disposte rispettivamente all'incontro e ai vertici dei bracci della croce (Tav. I, 2).

L'anello, di forma ovale, lievemente ristretto al centro, è dotato di cerniere e di sede a sguscio modanato per l'alloggiamento dell'ardiglione.

La placca, semiellittica ad "U" allungata, provvista di cerniere sul lato breve e di staffe nella superficie interna per l'ancoraggio del cuoio della cintura, mostra, contenuta da una cornice marginale dentellata, l'iconografia di un volatile affrontato a sinistra ad un elemento fitomorfico indeterminato (arbusto o albero della vita?).

La resa plastica vigorosa dell'insieme rivela una mano sicura e un gusto di impronta naturalistica ben definito. Appare essenziale la picchiettatura

---

[14] Già nella coll. G. Spano, donato al Museo Archeologico "G. A. Sanna" di Sassari, inv. nr. 366, ex 97, senza indicazione di provenienza. Cfr. Serra 1976, p. 18, nota 37, tav. VII, 3; Caprara 1979, p. 136, nr. 7 e Caprara 1986, pp. 251 e 262, fig. 263 d.

[15] Orsi 1942, pp. 150-151 (esemplari da Siracusa).

[16] Ross 1965, p. 61, nr. 71, pl. XLV; pp.81-82, nr. 110, pls. E, LIX.

del corpo e il disegno del piumaggio segnato da tratti incisi a spina di pesce, come pure quello delle zampe desinenti in robuste unghie e del nastro perlinato svolazzante intorno al collo.

La fibbia è stata edita per la prima volta nei Quaderni - 3/1976 della Soprintendenza alle Antichità di Sassari e Nuoro da Paolo Benito Serra, che aveva anche sottolineato la presenza di un monogramma cristiano impresso con caratteri medioellenici nella costola dell'ardiglione[17].

Il reperto è stato successivamente inserito nel catalogo dei materiali paleocristiani e altomedievali del Museo Archeologico Nazionale di Cagliari da Letizia Pani Ermini, la quale lo aveva ritenuto prodotto di botteghe bizantine operanti nell'ambito dei secoli VI o VII d.C.[18].

Quanto al monogramma dell'ardiglione, la Studiosa si limitava a riconoscervi un nome "...*di difficile lettura*... e ...*forse una croce ansata del tipo molto comune in ambiente copto*..."[19].

Nella recensione al catalogo dei materiali del Museo di Cagliari, precedentemente richiamato, Roberto Caprara, soffermandosi sulle difficoltà della lettura del monogramma della fibbia di Sestu dichiarate da Letizia Pani Ermini, aveva correttamente prospettato due possibili e agevoli soluzioni, specificate la prima con la invocazione qeotoke bohqei, la seconda con kurie bohqei[20].

Lo scioglimento del monogramma nella formula qeotoke bohqei era stato proposto nel 1970 nella tesi di dottorato dello scrivente[21], sulla base delle letture di alcuni monogrammi già indicate nel 1878 da Antonio Manno in relazione ai sigilli di ambito medioellenico rinvenuti in Sardegna.

Secondo il Manno infatti "*La legenda di questi monogrammi crucigeri quadrilateri è formata dalle sigle della croce che danno il verbo* bohqei *precedute dal* kurie *o dal* qeotoke *secondochè nell'asta superiore vi è inciso il K* (kappa) *oppure l'O* (omicron) *accoppiato al T* (tau)..."[22].

Nell'ardiglione della fibbia di Sestu il nesso OT (omicron-tau), nel quale

---

[17] SERRA 1976, tav. XVII, 1.

[18] PANI ERMINI 1981, p. 106. nr. 169 (con bibliografia errata).

[19] PANI ERMINI, p. 106.

[20] CAPRARA 1986a, p. 398.

[21] SERRA 1970 , pp. 170-171, fig. 32/B.

[22] MANNO 1878, p. 7.

L. Pani Ermini scorgeva invece una possibile croce ansata di tipo copto, si apprezza chiaramente raccordato alla testata superiore del braccio verticale del monogramma cruciforme.

Pertanto, lo scioglimento delle sigle dell'iscrizione restituiscono la nota formula invocatoria Qeotoke bohJe (=bohJei) che in ambito interno si ripropone identica sui due anelli d'oro e di bronzo più in alto richiamati, rispettivamente da Orroli e da località indeterminata dell'Isola, databili nell'arco cronologico compreso tra il sec. VII e l'avvio del IX.

Altre suppliche alla Qeotokoj vergate in greco-bizantino, insieme all'inizio di un decreto del duca di Sardegna Flavio Pancrazio, compaiono ai ff. 227r-v nel codice Laudiano latino-greco degli Atti degli Apostoli della biblioteca Bodleiana di Oxford[23].

Le invocazioni, pur mostrando caratteri diversi, appaiono trascritte nell'arco del sec. VII d.C., in un caso, come sottolinea Guglielmo Cavallo, con la speciale forma grafica del "*...legamento* ***epsilon*** *+* ***rho*** *detto <ad asso di picche>, che riaffiorerà nei manoscritti greci in minuscola dell'Italia meridionale tra i secoli X-XI, costituendone una delle caratteristiche connotanti...*"[24].

La formula supplicatoria è altresì nota da un sigillo in piombo rinvenuto all'interno di una sepoltura di San Salvatore di Cabras, nel quale viene menzionato Pantaleone, mandatario imperiale verosimilmente nel sec. VIII d.C.[25].

La medesima invocazione alla Qeotokoj, infine, arricchita della specificazione al dativo t% doul% s% – t% s% doul% si riscontra su due sigilli in piombo dall'*archivium* della chiesa di San Giorgio di Cabras, rispettivamente dello *stratelates* Salomone[26], da identificare verosimilmente con Salomone già *domesticus* di Belisario e nominato successivamente da questi, in sua sostituzione, *magister militum Africa*e, e dell'arconte o giudice di Arborea Zerchis che aveva esercitato il suo mandato verosimilmente tra la fine del X e la prima metà dell'XI secolo[27].

---

[23] Motzo 1927, pp. 67-68 = Motzo 1987, pp. 16-17.

[24] Cavallo 1988, pp. 477-478.

[25] Zucca 1984, p. 48; Serra 1998, p. 348 (con bibliografia precedente).

[26] Spanu 1998, p. 94, figg. 101-102.

[27] Spanu 1998, p. 95, fig. 103 e, da ultimo, Zucca 2000, p. 1103 ss.; Zucca 2002, p. 110, fig. 54; Zucca 2002a, p. 126.

Va peraltro rilevato che nel braccio orizzontale destro del sigillo dello *stratelates* Salomone il monogramma propone la vocale e (*epsilon*), mentre in quello del sigillo dell'arconte Zerchis compare la lettera H (*eta*) come nell'ardiglione della fibbia di Sestu e come nel noto sigillo in piombo del sec. IX d.C., da località indeterminata dell'Isola, appartenente ad un alto dignitario imperiale, il console e duca Teodoto, i cui monogrammi una volta decriptati consentono di leggere nel D/ Qeotoke bohqh t% Doul% sou e nel R/ QEODOTW UPATW K(ai) DOUKI SARDINIAS[28].

Nel formulario di questo sigillo si colgono taluni caratteri paleografici distintivi delle iscrizioni medioelleniche sarde del secolo IX quali bohJh per bohJei, il nesso per il dittongo *omicron-ipsilon*, l'uso del sigma lunato e della lezione rarissima t% doul% al dativo seguita da sou al genitivo, in luogo di t% s% doul%. Tale particolarità linguistica sembra preludere alla successiva "improprietà sintattica" nella formula Qeotoke bohJh tou doulou sou che si afferma, quale peculiarità distintiva, nella grafia delle formule dedicatorie, sarde e non, successive al sec. VIII d.C[29]. L'uso del dativo persiste invece nel formulario dei monogrammi dei sigilli in piombo dei giudici sardi[30].

Il sigillo di Teodoto, datato tra la fine del sec. VI e l'avvio del sec. VII d.C. dal primo editore Antonio Manno, è stato riferito da Gustave Schlumberger all'avvio del sec. IX per la formula e per la tipologia del monogramma[31].

L'interesse primario di questo documento, sottolineato dai più (Besta, Taramelli, Solmi, Motzo) consiste non solo nella specificazione delle cariche, civili e militari, rivestite dall'alto dignitario, ma anche nella precisazione dell'ambito geografico in cui esse sono esercitate: Teodoto è console e duca di Sardegna verosimilmente in un arco di tempo di poco anteriore se non anche contiguo a quello dello *iudex Sardiniae* dal quale dipendevano gli *arcontes*, di cui ci sono giunti diversi sigilli e che amministravano le quattro circoscrizioni (mereiai) o giudicati autonomi dell'Isola, quelli cioè di

---

[28] MANNO 1878, pp. 10-11 (*Teodoro*); SCHLUMBERGER 1884, p.222, nr. 1. Cfr. TARAMELLI 1907, p. 97; BESTA 1908, pp. 38-39; SOLMI 1917, p. 14; MOTZO 1927, pp. 67 e, da ultimo, CORONEO 2000, p. 26.

[29] CORONEO 2000, p. 25.

[30] TARAMELLI 1907, pp. 74-75 ; CORONEO 2000, *ibidem*.

[31] SCHLUMBERGER 1884, p. 222. Cfr. anche BOSCOLO 1978, p. 67 (*Teodoto* riveste la carica di console e duca di Sardegna all'avvio del sec. IX).

Cagliari, di Arborea, di Torres o Logudoro e di Gallura[32].

In ambito extrainsulare la invocazione alla Vergine Madre di Dio è documentata su un ampio quantitativo di reperti posteriori al sec. IX, ad esempio nella nota rilegatura di evangeliario della Biblioteca Marciana di Venezia[33], come pure sul celebre anello d'oro di Michele Stryphnos[34], ammiraglio della flotta bizantina sotto Alessio III (1195-1203).

La invocazione a Dio (Kurie bohJh), a sua volta, è nota in Sardegna da elementi in marmo di arredo liturgico mediobizantino, fra i quali si richiamano quelli più noti di San Giovanni di Assemini e di Santa Sofia di Villasor-Decimoputzu (Tav. II,3)[35].

Riguardo alla iconografia del volatile rappresentato nella placca della fibbia di Sestu, Letizia Pani Ermini aveva ritenuto di potervi riconoscere quella "*... di un pavone stante, volto a sinistra verso una palma (?) e preso al laccio...*"[36].

Come è noto, il motivo figurativo del pavone, di ascendenza classica, era stato successivamente accolto dalla tradizione paleocristiana ed altomedievale che lo aveva connotato dell'alta valenza simbolica della carne incorruttibile, immortale, e dunque della vita eterna[37].

Il tema dei volatili, soprattutto pavoni e colombe, singoli o più spesso in coppia, affrontati all'albero della vita o all'interno di girali di acanto o di vite, ricorre spesso negli schemi decorativi delle fibbie rinvenute nell'Isola (Tav. II, 4)[38], assumendo diverse valenze, fra le quali, non ultima,

---

[32] Boscolo 1978, pp. 116-117.

[33] Farioli Campanati 1982, p. 407, scheda nr. 197, figg. 265-267. La rilegatura dell'evangeliario, databile tra la fine del IX e l'avvio del X sec., nell'età di Leone VI (886-912), si compone di due valve: in quella posteriore compare la vergine intercedente e il monogramma in medioellenico che recita "*Madre di Dio soccorri la tua serva Maria*". Analoga invocazione nel rovescio del piede a dischetto di un'asta di croce d'argento benedizionale da Pantano-Senise databile al VII-VIII sec. d.C. (Salvatore 1981, pp. 953-954, figg. 11-12).

[34] Ross 1965, nr. 158; Cutler-Nesbitt 1986, pp. 153-154 con quattro riproduzioni fotografiche dell'anello non numerate.

[35] V., da ultimo, Coroneo 2000, pp. 26, 208 (S. Giovanni-Assemini: cat. 1.1), 216-218 (Santa Sofia-Villasor/Decimoputzu: cat. 4. 1-2); Coroneo 2002, pp. 107, 274-275, fig. 41; pp. 107, 278-279, fig. 46a.

[36] Pani Ermini 1981, p. 106.

[37] Serra 1990, p. 6 (non numerata), scheda nr. 4, figura f.t.

[38] Cfr. Serra 1995, p. 393, figg. 6, 13-15, con la relativa bibliografia e Serra 2002b, p. 215, figg. 105, 110.

quella magico protettiva.

Tale tematica si ripropone in particolare su marmi di arredo liturgico medioellenici decorati con tralci di vite e volatili fra i quali si richiamano, a titolo esemplificativo, in ambito interno, i due noti frammenti di architrave rispettivamente dalla chiesa di San Nicolò di Donori e dalla parrocchiale di San Sebastiano di Ussana e, in ambito esterno, il celebre dittico d'avorio del sec. IX conservato nei Musei Vaticani (Tav. II, 5)[39].

Recentemente è stata avanzata una nuova e problematica lettura del soggetto iconografico rappresentato nell'affibbiaglio di Sestu.

L'amico Roberto Coroneo, infatti, vi ravvisa l'immagine di un'anatra, uccello acquatico pur esso ricco di simbolismo soprattutto in ambito orientale, che rinvia, per il suo caratteristico fiocco svolazzante dal collo, al repertorio animalistico sasanide successivo al sec. VI d.C., quasi certamente mediato, in occidente, attraverso l'ornato delle sete e delle stoffe iraniche fatte oggetto di intensi commerci in tutto il bacino del Mediterraneo[40].

In quest'ottica si propone indubbiamente interessante il confronto, fra gli altri, tra la resa grafica del volatile della fibbia in argomento e quella delle anatre su formelle e su plutei del sec. IX-X dal duomo di Sorrento conservate rispettivamente a Roma nel Museo Barracco (Tav. III, 2) e nella stessa Sorrento nel Museo Correale di Terranova (Tav. III, 1)[41]: gli animali rappresentati appaiono, di fatto, accomunati da stilemi peculiarmente distintivi della decorazione zoomorfa sasanide, quali le lunghe sciarpe svolazzanti intorno al collo, le ampie e articolate code, le picchiettature dei piumaggi[42].

Suppone convincentemente Roberto Coroneo che non siano da escludere, per talune caratterizzazioni dell'apparato decorativo e simbolico che

---

[39] Per i frammenti sardi si veda Coroneo 2000, pp.227-228, cat. 8.1 (Donori), p. 257-258, cat. 15.1 (Ussana); per il reperto dei Musei Vaticani cfr. Bertelli 2000, pp. 386-387, scheda nr. 367, fig. 244.

[40] Coroneo 2000, pp. 188-189.

[41] Cfr. Pace 2000, pp. 449-450, schede nrr. 429, 432, figg. 304, 307; Coroneo 2000, p. 166, fig. 140.

[42] La resa grafica dell'anatra della fibbia di Sestu appare strettamente imparentata, in ambito interno, con quella documentata in diverse lastre in marmo mediobizantine di varia provenienza (Tav. V, 2-3): si veda Serra R. 1976, p. 71 e, da ultimo, Coroneo 2000, pp. 214, 219, cat. 3.1 e 4.5.

ricorre nelle lastre mediobizantine sarde e campane, possibili mediazioni dal linguaggio figurativo delle fibbie bizantine che, a loro volta, appaiono influenzate da "prototipi iconografici sasanidi"[43].

Indubbiamente fra le numerosissime fibbie di cinturone rinvenute in Sardegna ha una sua particolare caratterizzazione "orientalizzante" il celebre esemplare in oro da località indeterminata dell'Isola, attualmente conservato nella collezione del barone Von Diergardt passata al Museo Germanico di Colonia[44].

La placca di questa fibbia, di proprietà di un personaggio di rango elevato, mostra all'interno di una cornice marginale a listello godronato, lo specchio ornato da un animale fantastico alato, in rilievo piatto, bidimensionale, rampante, affrontato a sinistra ad un tralcio vegetale stilizzato, verosimilmente l'albero della vita (Tav. III, 3).

Come già aveva indicato J. Werner e secondo quanto mi conferma l'amico Roberto Coroneo, che ringrazio in questa sede per gli utili spunti di riflessione, si tratta del mitico animale orientale con membra di uccello e di cane, il Senmurv, attestato nella tradizione letteraria iranica già dal I millennio a.C. e nelle arti partica e sasanide dalle quali verra trasmesso all'occidente[45].

Il ritratto simbologico del Senmurv è abbastanza complesso in quanto rientra nella categoria degli animali salvifici compositi[46]. Esso si connota essenzialmente come emblema della regalità e della vittoria ed è il garante del rinnovamento stagionale, della fertilità e, dunque, della vita stessa e della morte.

Nella testa canina protesa verso il basso del Senmurv della fibbia sarda sono ben delineati le orecchie appuntite, il naso ripiegato verso l'alto, le fauci semiaperte e il grande occhio ovoidale, a mandorla. Il corpo, per

---

[43] Coroneo 2000, p. 187.

[44] Serra 1995, p. 393, fig. 18; Serra 2002 p. 152, fig. 114. Che questa fibbia, già nella collezione del barone Von Diergardt (Werner 1955, p. 41, taf. 6, 9a-c) e ora nel Museo di Colonia, sia da porre in relazione con la produzione tipica dell'officina romana della *Crypta Balbi* ritiene Ricci 2001, p. 83, fig. 47.

[45] Il motivo iconografico del *Semnurf* o *Senmurv* nella fibbia aurea sarda della collezione Von Diergardt era stato già riconosciuto dal Werner 1955, p. 41 e indicato quale prodotto dell'arte minore bizantina influenzata dai tessuti in seta orientali (Werner 1955, *ibidem*).

[46] Sulla natura e sulla simbologia del *Senmurv* si veda Romano 1994, pp. 135-137.

metà d'animale e per metà d'uccello, poggia su robuste zampe di felino; le ali terminano con lunghe piume arricciolate in punta, mentre la coda si distende ampia, a ventaglio, con penne differenziate, segnate da incisioni a spina di pesce. L'attacco alare sulla spalla è contrassegnato da uno scudetto ovale, perlinato alla base[47].

La connotazione iconografica e la resa formale dell'insieme mostrano stretti rapporti di dipendenza da stilemi sasanidi mediati attraverso l'industria tessile e la toreutica bizantina preiconoclastica dell'alto medioevo[48].

Interessanti paralleli si colgono nel Senmurv rappresentato nella sua forma più classica nel sudario altomedievale (sec. VI-VII d.C.) in seta verde-giallo di S. Hélène a Parigi (Tav. III, 4)[49] e nel più tardo (sec. IX d.C.) piatto ottagonale d'argento dall'Iran conservato nel Museo di arte islamica di Berlino (Tav. III, 5)[50], come pure, in misura minore, nei diversificati motivi figurativi di animali fantastici, quali fra gli altri sono restituiti dalla placca decorativa di uno scudo (sec. VII-VIII d.C.) da Feltre (Tav. IV, 1)[51] o dalla nota fibula a disco con tre pendagli da Capua, conservata nelle Biblioteca Nazionale di Parigi, decorata con grifo (pur esso animale di antica ascendenza iranica, simbolo del potere) che afferra tra gli artigli un quadrupede (Tav. IV, 2)[52].

Simili soluzioni iconografiche sono presenti anche in placche di fibbie in bronzo dell'Isola, una delle quali, conservata nel Museo Archeologico di Torino[53], documenta la lotta tra un animale alato (un grifo?) che artiglia un altro animale atterrato e retrospiciente (Tav. IV, 3), secondo un schema compositivo del tutto simile a quello proposto, in ambito interno, da

---

[47] Una resa grafica molto simile nell'attacco alare delle figure animali dei plutei rispettivamente dal mare dell'isola di San Macario-Pula (Tav. V, 1) (cfr. Serra R. 1976, p. 67 ss., figg. 1-2; Coroneo 2000, p. 220, cat. 4.8, fig. 180: pegaso e grifo) e dalla basilica di Sant'Antioco sulcitano a Sant'Antioco (Tav. V, 3) (cfr. Serra R. 1976, pp. 68, 71, fig. 7; Coroneo 2000, pp. 237-238, cat. 13.1, fig. 94: cavallo alato).

[48] Sulle possibili ascendenze sasanidi e sui canali di trasmissione degli ornati orientali nell'occidente medioellenico e romanico si veda Serra R. 1976, p. 67 ss. e Coroneo 2000, pp. 186-198.

[49] Cfr. Romano 1994, p. 166, scheda nr. 25, fig. a p. 201.

[50] Cfr. Romano 1994, pp. 167-168, scheda nr. 33, fig. a p. 201.

[51] Cfr. Von Hessen 1983, p. 34, fig. 8.

[52] Farioli Campanati 1982, p. 406, scheda nr. 191, fig. 261.

[53] Von Hessen 1974, p. 546, Abb. 1,4.

una fibbia del sepolcreto bizantino di Santa Vittoria di Serri[54] e, in ambito esterno, dai medaglioni di un tessuto in seta da una tomba di Sant'Ursula a Colonia, ornati con l'iconografia della lotta del grifo alato che attacca un toro (Tav. IV, 4)[55].

Allo stesso filone sembra riconducibile il motivo decorativo della fibbia di una sepoltura di guerriero da Tissi-Sassari (Tav. VI, 1)[56], che restituisce l'iconografia del cavaliere su destriero a galoppo impennato, del tutto simile a quella offerta da alcuni tessuti di lino e di lana del Museo del Louvre di Parigi, ascritti a botteghe orientali dei sec. IV-VI e VIII d.C.[57].

Le fibbie rinvenute in Sardegna sono attualmente circoscrivibili nell'arco d'uso compreso tra la seconda metà del sec. VII e la fine del sec. VIII/avvio del IX, grazie ai recenti ritrovamenti, nel complesso nuragico del *Domu Beccia* di Uras, di numerosi elementi e accessori (Tav. VI, 4-5) dell'equipaggiamento dei militari *limitanei* dell'*exercitus de Sardinia* e dell'ornamento delle donne associati a tremissi aurei di Aistulf (Tav. VI, 2-2a) e di Desiderio (Tav. VI, 3-3a)[58].

La cronologia recenziore della fine del sec. VIII/avvio del IX era stata peraltro già suggerita in passato dalle evidenze archeologiche del sepolcreto altomedievale di Laerru che, pur fatto oggetto di scavi tumultuari alla fine dell'Ottocento, aveva restituito, tra gli oggetti dei corredi funebri dei *limitanei* inumati con le loro consorti, alcune monete in bronzo bizantine, un tremisse aureo di Liutprando e una moneta d'oro carolingia[59].

---

[54] Pani Ermini 1981, pp. 102-103, scheda nr. 159.

[55] Talbot Rice 1966, p. 32, fig. 22.

[56] Maetzke 1960, pp. 356-363, tav.1; Von Hessen 1974, p. 549, Abb. 4, 8.

[57] Du Bourguet S.J. 1971, pp. 148-149, fig. 56 e tav. 101 (secc. IV e VI d. C.). Cfr. però Rutschowscaya, 1987, p. 477, fig. 2: Museo del Louvre di Parigi. *Tapisserie en line et laine* (sec. VIII d.C.) con figura di cavaliere accompagnato da cane, come nella placca della fibbia di Tissi.

[58] Serra 2001, p. 357 ss.; Serra 2002c, pp. 211-212.

[59] Serra 1990, scheda nr. 2, pp. non numerate, ma 5-6; Lilliu 1993, pp. 116-117, scheda nr. 1; Rovina 2000, p. 46. Per la "*...bella moneta Carolina di perfetta conservazione*...", rinvenuta insieme ad un "*...gruppo di tombe barbariche...ricche di fibule in bronzo ed avorio*...." nel territorio di Laerru cfr. Taramelli 1905, p. 121. La moneta non è richiamata da Dessì 1908, p. 307 che invece menziona il rinvenimento nel medesimo sito di Laerru di un tremisse aureo di Liutprando e di una monetina in bronzo bizantina *"... assieme a molti scheletri, armi di ferro, armille d'argento, fibule di bronzo ed osso, di epoca barbarica..."* (Dessì 1908, *ibidem*).

Nel 1984 Giovanni Lilliu, sulla scorta delle valutazioni espresse all'avvio del Novecento da Vincenzo Dessì riguardo alle emissioni monetali longobarde del maturo VIII secolo documentate in Sardegna, ha ribadito la possibilità che molti tremissi aurei di Liutprando, di Cuniperto e di Ariperto, compresi quelli provenienti dalle tombe dei militari di Laerru, siano prodotti di imitazione da originali, coniati illegalmente con oro pallido[60].

Sull'argomento è ritornato recentemente Ermanno Arslan il quale ha sottolineato come dopo la sconfitta di Desiderio nel 774 fosse rimasta in circolazione nell'ultimo quarto del sec. VIII una notevole quantità di tremissi aurei longobardi: questi non furono demonetizzati da Carlo Magno, il quale invece, come nuovo *rex Langobardorum*, si preoccupò di omologarli agli "stellati" di Desiderio, riconoscendo anche le emissioni dei re che lo avevano preceduto (comprese quelle di Liutprando di basso valore intrinseco) e proponendo anche sue emissioni con identica organizzazione e con presupposti giuridici invariati[61].

Sulla base delle precedenti osservazioni sembra dunque plausibile circoscrivere la collocazione temporale dell'affibbiaglio della tomba del militare di Sestu tra la fine del sec. VIII e il primo decennio del sec. IX, in sintonia cioè con il quadro cronologico offerto dai reperti monetali rinvenuti tra gli oggetti dell'equipaggiamento maschile del *Domu Beccia* di Uras e di Laerru[62] e con l'arco d'uso degli anelli digitali e dei sigilli dei dignitari recanti l'invocazione Qeotoke BohJei in medio ellenico.

---

[60] Lilliu 1984, p. 567: *Da ricordare, infine, che a Laerru vennero in luce monete false d'oro pallido, imitanti terzi di soldi d'oro di Cuniperto, Ariperto e Liutprando, forse coniate abusivamente; stavano con oggetti "barbarici"*. Cfr. Dessì 1908, p. 307: *Circolavano in quel tempo tremissi bracteati d'oro pallido, con leggende confuse ed indecifrabili, calanti nel peso e nel titolo, coniati ad imitazione dei terzi di soldi longobardi di Cuniperto, Ariperto e Liutprando.* L'osservazione, di carattere generale, non pare riferita da V. Dessì alle monete rinvente a Laerru. Osserva comunque sull'argomento Arslan 2000a, p. 200: *Il tremisse aureo "...mantenne il tipo proposto da Cuniperto 'con San Michele', anche con i re successivi (Ariperto II e Liutprando, fino al 744), subendo però un calo costante sia nei pesi, che nella qualità della lega, che nella tecnica di incisione e di coniazione. Con Liutprando si raggiunsero i livelli più bassi di 'degenerazione' del tipo... Si ebbero forse emissioni sia di falsificazioni, che di imitazione*...

[61] Arslan 2000, p. 108.

[62] Sul contesto del *Domu Beccia* di Uras si veda Serra 2000, p. 449, tav. II, 4-5a; Serra 2001, tavv. III,6 (collana), IV, 1-4 (collane e orecchino a globo mammellato), VI,4 (fibbia in bronzo), VIII, 2-5 (fibbie in bronzo e tegamino fittile), IX, 1-4a (imbracciatura di scudo e filetto in ferro, tremissi aurei di Aistulf e 'stellato' di Desiderio); Serra 2002, pp. 211-212, figg. 128 (acciarino), 156-157 (collane), 175-176 (tremissi aurei di Aistulf e di Desiderio).

L'esemplare di *Su Pardu* di Sestu e le fibbie precedentemente esaminate utilizzano, come si è visto, modelli iconografici che rientrano nelle tematiche e nelle tipologie stilistiche della produzione prevalentemente zoomorfa su lana, seta e metallo di ambito sasanide recepite da quello bizantino.

Tali temi figurativi si pongono, a nostro avviso, quali *pendants* privilegiati fra le diverse e primitive fonti d'ispirazione dell'apparato decorativo di molte sculture di ambito mediobizantino della Sardegna.

Bibliografia

ARSLAN 2000: E. ARSLAN, *Zecche e circolazione della moneta*, AA.VV., *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno* (a cura di CARLO BERTELLI e GIAN PIETRO BROGIOLO), Ginevra-Milano 2000, pp. 107-121.

ARSLAN 2000a: E. ARSLAN, *Il tremisse 'stellato' di Desiderio per Brescia. La moneta tra Longobardi e Carolingi*, AA.VV., *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno.* Saggi (a cura di CARLO BERTELLI e DI GIAN PIETRO BROGIOLO), Ginevra-Milano 2000. pp. 197-209.

BERTELLI 2000: C. BERTELLI, *Lombardia*, AA.VV., *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno* (a cura di CARLO BERTELLI e di GIAN PIETRO BROGIOLO), Ginevra-Milano 2000, pp. 374-389.

BESTA 1908: E. BESTA, *La Sardegna medioevale*, I, Palermo 1908.

BOSCOLO 1978: A. BOSCOLO, *La Sardegna bizantina e alto-giudicale*, Sassari 1978

CAPRARA 1979: R. CAPRARA, *Anelli antichi e sigilli medievali*, AA.VV., *Contributi su Giovanni Spano. 1803-1878*, Sassari 1979, pp. 131-136.

CAPRARA 1986: R. CAPRARA, *Tarda Antichità e Medioevo*, AA.VV., *Il Museo Sanna in Sassari* (a cura di FULVIA LO SCHIAVO), Cinisello Balsamo 1986, pp. 169-184.

CAPRARA 1986a: R. CAPRARA, *Recensione a LETIZIA PANI ERMINI-MARIANGELA MARINONE, Museo Archeologico Nazionale di Cagliari, Catalogo dei materiali paleocristiani e altomedievali, Libreria dello Stato, Roma 1981, pp. XXXVI + 175; 63 tavv. f.t. di riproduzioni fotografiche, 8 di disegni*, «Nuovo Bollettino Archeologico Sardo», Sassari 1(1984), 1986, pp. 397-400.

CAVALLO 1988: G. CAVALLO, *Le tipologie della cultura nel riflesso delle testimonianze scritte*, in «Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo», Atti della XXXIV settimana di studio del CISAM (Spoleto 3-9 aprile 1986), Spoleto 1988, pp. 467-516.

CORONEO 2000: R. CORONEO, *Scultura mediobizantina in Sardegna*, Nuoro 2000.

CORONEO 2002: R. CORONEO, *La cultura artistica*, AA.VV., *Ai confini dell'impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina* (a cura di PAOLA CORRIAS e di SALVATORE COSENTINO), Cagliari 2002, pp. 99-107; pp. 249-282.

CUTLER-NESBITT, *L'arte bizantina e il suo pubblico*, Torino 1986.

DESSÌ 1908: V. DESSÌ, *I tremissi longobardi. A proposito di un piccolo ripostiglio di monete d'oro di Liutprando rinvenuto presso il villaggio di Ossi (Sassari)*, RIN, XX, 1908, pp. 295-311.

DU BOURGUET 1971: P. DU BOURGUET S.J., *Coptic Art*, Methuen-London 1971.

FARIOLI CAMPANATI 1982: R. FARIOLI CAMPANATI, *La cultura artistica nelle regioni bizantine d'Italia dal VI all'XI secolo*, AA.VV., *I Bizantini in Italia* (a cura di GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI), Milano 1982, pp. 139-426.

FIORELLI 1883: G. FIORELLI, *Sestu*, NSc 1883, p. 382.

HESSEN 1974: O. VON HESSEN, *Byzantinische Schnallen aus Sardinien im Museo Archeologico zu Turin*, Studien zur vor-und Frühgeschichtlichen Archäologie. Festschrift für Joachim Werner zum 65 Geburtstag, München 1974, pp. 545-557.

HESSEN 1975: O.VON HESSEN, *Langobardische Funde aus Sardinien*, Archäologisches Korrepondenzblatt. Urgeschichte. Römerzeit. Frühmittelalter, Mainz 1975, pp. 147-148.

HESSEN 1983: O. VON HESSEN, *Il materiale altomedievale nelle collezioni Stibbert* di Firenze, Firenze 1983.

HESSEN 1990: O. VON HESSEN, *Il costume maschile*, AA.VV., *I Longobardi*, Milano 1990, pp. 178- 201.

LA ROCCA 2000: C. LA ROCCA, a) *La distinzione sociale.* b) *I rituali funerari nella transizione dai Longobardi ai Carolingi*, AA.VV., *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno* (a cura di CARLO BERTELLI e GIAN PIETRO BROGIOLO), Milano 2000, pp. 34-93.

LILLIU 1993: G. LILLIU, *Milizie in Sardegna durante l'età bizantina*, AA.VV., *Sardegna, Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed età Moderna. Studi storici in memoria di Alberto Boscolo* (a cura di LUISA D'ARIENZO), I, Roma 1993, pp. 105-136.

MAETZKE 1960: G. MAETZKE, *Fibbie «barbariche» da Tissi e da Siligo*, StSard XVI (1958-1959) 1960, pp. 356-363.

MANNO 1878: A. MANNO, *Sopra alcuni piombi sardi*, Atti della Regia Accademia delle Scienze, Torino 1878, pp. 3-21.

MOTZO 1927: B.R. MOTZO, *Barlumi dell'età bizantina*, I, *Un prezioso codice originario della Sardegna*, Studi Cagliaritani di storia e Filologia, Cagliari 1927, pp. 64-71 = B.R. MOTZO 1987, *Studi sui Bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda* (a cura della Deputazione di Storia Patria per la Sardegna), Cagliari 1987, pp. 13-20.

ORSI 1942: P. ORSI, *Sicilia bizantina*, I, Roma-Tivoli 1942.

PACE 2000: V. PACE, *Scultura dell'Alto Medioevo a Sorrento*, AA.VV., *Il futuro dei Longobardi. l'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno* (a cura di CARLO BERTELLI e di GIAN PIETRO BROGIOLO), Ginevra-Milano 2000, pp. 449-450.

PANI ERMINI 1981: L. PANI ERMINI-M. MARINONE, *Museo Archeologico Nazionale di Cagliari. Catalogo dei materiali paleocristiani e altomedievali*, Roma 1981.

RAVEGNANI 1988: G. RAVEGNANI, *Soldati di Bisanzio in età giustinianea*, Roma 1988.

RICCI 2001: M. RICCI, *La produzione di merci di lusso e di prestigio a Roma da Giustiniano a Carlomagno*, AA.VV., *Roma. Dall'Antichità al Medioevo. Archeologia e Storia nel Museo Nazionale Romano Crypta Balbi* (a cura di STELLA ARENA ET ALII), Milano 2001, pp. 79-87.

ROMANO 1994: M.C. ROMANO, *Il Senmurv*, AA.VV., *La seta e la sua via*, Roma 1994, pp. 135-137 con schede a pp. 166-168.

ROSS 1965: M.C. ROSS, *Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection,* II, *Jewelery, Enemals and Art of the Migration Period,* Washington D.C. 1965.

ROVINA 2000: D. ROVINA, *La sezione medievale del Museo "G. A. Sanna" di Sassari*, Piedimonte Matese 2000.

RUTSCHOWSCAYA 1987: M.H. RUTSCHOWSCAYA, *Le tissage dans L'Egypte chrétienne*, AA.VV., *Artistes, Artisans et productions artistique au Moyen Age*, II, Paris 1987, pp. 477-488.

SALVATORE 1981: R. SALVATORE, *Antichità altomedievali in Basilicata*, AA.VV., *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, Atti del Convegno 12-15 novembre 1979, CNR, vol. II, Roma 1981, pp. 947-964.

SALVI 1989: D. SALVI, *Testimonianze archeologiche*, Dolianova 1989.

SERRA 1970: P.B. SERRA, *Fibbie barbariche del Museo di Cagliari*, Tesi di dottorato, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Cagliari, anno acc. 1969-70, Cagliari 1970.

SERRA 1976: P.B. SERRA, *Reperti tardoantichi e altomedievali dalla Nurra nel Museo Archeologico Nazionale "G. A. Sanna" di Sassari*, QuadSassari, 3, 1976.

SERRA 1989: P.B. SERRA, *Suppellettile in bronzo di età bizantina da Villaurbana (Oristano)*, QuadCagliari, 5(1988), Cagliari 1989, pp. 177. 189.

SERRA 1990: P.B. SERRA, *Corredi tombali: oggetti dell'abbigliamento; equipaggiamento dei guerrieri*, in D. SALVI - P.B. SERRA, *Corredi tombali e oreficerie nella Sardegna altomedievale*, QuadCagliari/Didattici, 3, 1990 (pagine non numerate).

SERRA 1995: P.B. SERRA, *Contesti tombali di età tardoromana e altomedievale da Santadi*, AA.VV., *Carbonia e il Sulcis. Archeologia e territorio* (a cura di VINCENZO SANTONI), Oristano 1995.

SERRA 1998: P.B. SERRA, *Ceramiche d'uso e prodotti dell'industria artistica minore del Sinis*, Atti del 2° convegno di studi: *La ceramica nel Sinis dal neolitico ai giorni nostri* (Oristano - Cabras, 25-26 ottobre 1996) Cagliari 1998, pp. 335-400.

SERRA 2001: P.B. SERRA, *Elementi di cultura materiale d'età tardoromana e altomedievale da Sedilo (OR)*, AA.VV., *Architettura, arte e artigianato nel Mediterraneo dalla Preistoria all'Alto Medioevo.* Atti della Tavola Rotonda Internazionale in memoria di Giovanni Tore (Cagliari, 17-19 dicembre 1999) (a cura dell'ASSOCIAZIONE CULTURALE "FILIPPO NISSARDI"), Oristano 2001, pp. 353-376.

SERRA 2002: P.B. SERRA, *L'armamento*, AA.VV., *Ai confini dell'impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina* (a cura di PAOLA CORRIAS e di SALVATORE COSENTINO), Cagliari 2002, pp. 149-157.

SERRA 2002a: P.B. SERRA, *Sestu: tomba di guerriero da Su padru*, AA.VV., *Ai confini dell'impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina* (a cura di PAOLA CORRIAS e di SALVATORE COSENTINO), Cagliari 2002, p. 223.

SERRA 2002b: P.B. SERRA, *Santadi: tomba collettiva di Pani Loriga*, AA.VV., *Ai confini dell'impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina* (a cura di PAOLA CORRIAS e SALVATORE COSENTINO), Cagliari 2002, p. 215.

SERRA 2002c: P.B. SERRA, *Uras: materiali dell'equipaggiamento dei guerrieri e dell'ornamento femminile dal nuraghe Domu beccia*, AA.VV., *Ai confini dell'impero: Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina* (a cura di PAOLA CORRIAS e di SALVATORE SORRENTINO), Cagliari 2002, pp. 211-212.

SERRA R. 1976: R. SERRA, *I plutei tardobizantini dell'isola di San Macario e di Maracalagonis (Cagliari)*, «Archivio Storico Sardo», XXX, 1976, pp. 59-76.

SOLMI 1917: A. SOLMI, *Studi storici sulle istituzioni della Sardegna nel medio evo*, Cagliari 1917.

SPANO 1867: G. SPANO, *Scoperte archeologiche fattesi nell'isola in tutto l'anno 1866*, Cagliari 1867.

SPANU 1998: P.G. SPANU, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*, Oristano 1998.

TALBOT RICE 1966: D. TALBOT RICE, *L'arte bizantina* (*Art of the Byzantine Era*), Firenze 1966.

TARAMELLI 1905: A. TARAMELLI, *Bizantina*, «Archivio Storico Sardo», I, 1905, pp. 120-121.

TARAMELLI 1907: A. TARAMELLI, *Di alcuni monumenti epigrafici bizantini della Sardegna*, «Archivio Storico Sardo», III, 1907, pp. 72-107.

TARAMELLI 1919: A. TARAMELLI, *Dolianova (Cagliari). - Tombe di età della decadenza romana con suppellettile e oreficerie rinvenute in regione Bruncu 'e s'olia, nell'agro dell'antica Dolia*, NSc , XVI, 1919, pp. 169-187.

WERNER 1955: J. WERNER, *Byzantinische Gürtelschnallen des 6. und 7. Jahrhunderts aus der Sammlung Diergardt*, "Kölner Jahrbusch zur vor-und Frühgeschichte", 1, 1955, pp. 36-48.

ZUCCA 1984: R. ZUCCA, *Tharros*, Oristano 1984.

ZUCCA 2000: R. ZUCCA, *Zerkis, iudex arborensis*, AA.VV., *Giudicato d'Arborea e Marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*, Atti del 1° Convegno Internazionale di Studi, Oristano, 5-8 dicembre 1997 (a cura di G. MELE), Oristano 2000, pp. 1103-1112.

ZUCCA 2002: R. ZUCCA, *I centri urbani bizantini nel territorio arborense*, AA.VV., *Ai confini dell'impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina* (a cura di PAOLA CORRIAS e di SALVATORE COSENTINO), Cagliari 2002, pp. 109-114.

ZUCCA 2002a: R. ZUCCA, *Il castello di Laconi e le origini del giudicato di Arborea*, AA.VV., *La civiltà giudicale in Sardegna nei secoli XI-XIII, Fonti e documenti scritti* (a cura dell'Associazione "Condaghe S. Pietro in Silki"), Atti del Convegno 16-17 marzo 2001, Sassari-Usini, Sassari 2002, pp. 115-126.



1



2



3



4

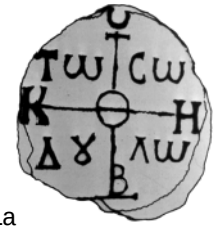


5

Tav. I
1) Fibbia in ottone dorato da *Su Padru*-Sestu
2) Particolare del monogramma sulla fibbia di *Su Padru*-Sestu
3) Anello digitale in bronzo da *Su Padru*-Sestu
4) Anello digitale in bronzo della collezione Spano nel Museo "G. A. Sanna"- Sassari
5-5a) Sigillo in bronzo di Teodoto



1



1a



2



3



4



5

Tav. II
1) Riproduzione del sigillo di Salomone *stratelates* da S. Giorgio di Cabras
1a) Riproduzione del sigillo dell'arconte Zerchis da S. Giorgio di Cabras
2) Rilegatura di evangeliario nella Biblioteca Marciana di Venezia
3) Mensole in marmo da Santa Sofia di Villasor-Decimoputzu
4) Fibbia in bronzo da Pani Loriga- Santadi
5) Dittico in avorio con uccelli e racemi: Musei Vaticani



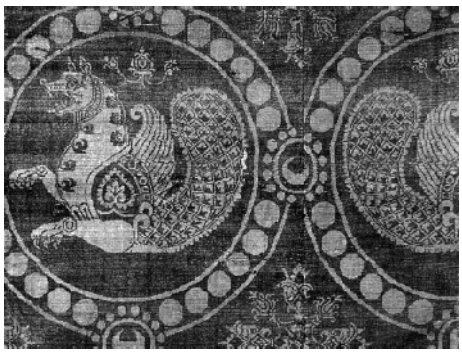
1



2



3



4



5

Tavola III

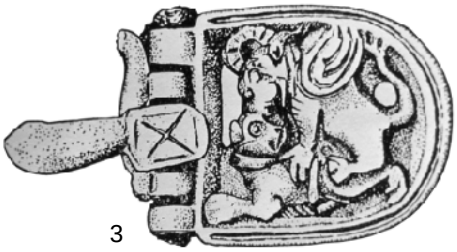
1) Pluteo con anatra . Sorrento, Museo Correale di Terranova.
2) Formella con anatre. Museo Barracco di Roma.
3) Fibbia in oro della collezione Diergardt nel Museo di Colonia.
4) Sudario di S. Hélène. Parigi, Musée des Arts, de la Mode et du Textile.
5) Piatto in argento. Berlino, Museo dell'arte islamica



1



2



3



4



5



6



7

Tav. IV

1) Placca di scudo a forma di grifone, da Feltre.
2) Fibula a disco con tre pendagli, da Capua: Biblioteca Nazionale-Parigi.
3) Riproduzione grafica di fibbia in bronzo dalla Sardegna nel Museo Archeologico di Torino.
4) Tessuto in seta da tomba della chiesa di Sant'Ursula-Colonia.
5-7) Anelli digitali in bronzo da *Brunku s'Olia*-Dolianova







Tavola V
1) Pluteo in marmo con grifo e pegaso da S. Macario-Pula.
2) Archetto di ciborio con pavone da S. Nicola di Donori.
3) Frammento di pluteo con pegaso da Sant'Antioco



1



2



2a



4



3



3a



5

Tav. VI
1) Fibbia in bronzo da Tissi nel Museo “G. A. Sanna” di Sassari.
2-2a) Tremisse aureo di Aistulf dal *Domu beccia* di Uras.
3-3a) Tremisse aureo “stellato” dal *Domu beccia* di Uras.
4) Fibbia in bronzo “Corinto” dal *Domu beccia* di Uras.
5) Fibbia in bronzo con caccia al cinghiale dal *Domu beccia* di Uras

Miriam Turrini

Una *Guia de confessores* per la Sardegna del Seicento

Para instruccion de Confessores, que ò no han cursado superiores Escuelas, ò por ser nuevos en el empleo, les falta la practica, y experiencia, se sacò à luz los años passados esta Guia, y breve compendio, en que con estilo facil, y llano se ponen las resoluciones praticas de las materias morales que pide el ministerio de administrar los Sacramentos. Y porque se ha experimentado aver sido de provecho para muchos, no solo de los ministros que necessitan de tal direccion, sino tambien para los penitentes, que se han servido della para sossiego de sus conciencias; y que para el mesmo fin otros la dessean. Para poderles satisfazer sale de nuevo en esta segunda impression notablemente crecida, y mejorada, tanto en la extension de las materias, como en mayor claridad de las resoluciones, con que serà mayor el provecho, y el servicio de Dios; cuya sola mayor gloria se pretende, sugetandolo todo à la correccion de los mas sabios, y de nuestra santa madre Iglesia[1].

Ringrazio il prof. Raimondo Turtas per avermi suggerito questo studio ed il personale della Biblioteca Comunale di Sassari, della Biblioteca Universitaria di Sassari e della Biblioteca Universitaria di Cagliari, in particolare Maria Teresa Passiu, per avermi premurosamente accompagnata ed aiutata nelle mie ricerche.

[1] Dell'edizione della *Guia* dalla quale qui si cita, come delle altre due in note successive, si riporta l'intero frontespizio, rispettandone i caratteri corsivo e tondo, nonché l'uso di maiuscole e minuscole e della punteggiatura: Guia de confessores, Practica de administrar los Sacramentos, en especial el de la Penitencia. En que se facilita el uso della, tanto a los Confessores, como a los penitentes. *Dividida en quatro tratados, y agora de nuevo en esta segunda impression acrecentada*. Sacada de la doctrina de Santo Tomas, y de otros muy graves Dotores. *Impressa de orden del Illustrissimo y Reverendissimo señor don Andres Manca, Arçobispo Metropolitano Turritano, Primado de Cerdeña, y Corcega, y del Consejo del Rey nuestro Señor*, Con licencia del Superior. En Sacer. *En la Imprenta de doña Margarita Scano de Castelvi*. Por Iuan Gavino Seque. Año 1649, c. [4v]. D'ora in poi verrà citata come *Guia* 1649.

L'anonimo estensore dell'indirizzo al lettore della seconda edizione della *Guia de confessores* attribuita al gesuita Gavino Carta, stampata a Sassari nel 1649, individua due tipologie di destinatari per l'opera di cui si ritiene opportuna una nuova pubblicazione: i confessori privi di un'adeguata istruzione o inesperti e i penitenti alle prese con la propria coscienza. Si tratta del pubblico 'classico' di tali opere a stampa da almeno due secoli, e pertanto scarsa luce forniscono queste parole introduttive sulle caratteristiche specifiche dei potenziali utilizzatori del libro in ottavo di quasi quattrocento pagine. Le sempre più raffinate ricerche storiografiche degli ultimi anni hanno evidenziato di quale complesso mondo di norme, saperi, pratiche, relazioni, siano nello stesso tempo espressione ed elemento costruttivo i manuali per confessori. Un mondo differenziato per luoghi e tempi, che costringe lo storico ad uscire da categorie interpretative semplificatrici e da letture soltanto interne delle opere. Gli studi condotti nell'ultimo decennio da Giovanni Romeo, Adriano Prosperi, Pierroberto Scaramella[2] hanno evidenziato da tempo il nesso tra confessione sacramentale ed azione inquisitoriale nell'area in qualche modo sottoposta al Sant'Uffizio romano, mentre Elena Brambilla ha avuto il coraggio di allargare ulteriormente l'orizzonte alla pratica della riserva dei casi, connettendo così tutte le possibili modalità di rapporto tra foro interno e foro esterno in un arco di tempo plurisecolare, dall'altomedioevo al periodo post-tridentino. La studiosa propone, inoltre, comparazioni a livello europeo, riservando alla peculiare situazione spagnola un significativo spazio denso di suggestioni e

---

[2] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996; G. Romeo, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenesi del primo Seicento*, Firenze, Le lettere, 1998; Id., *Ricerche su confessione dei peccati e inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Napoli, La città del Sole, 1997; *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, a cura di B. Ulianich, Napoli, La città del Sole, 1997; P. Scaramella, *«Con la croce al core». Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro (1551-1564)*, Napoli, La città del Sole, 1995. Si vedano anche le osservazioni a margine del libro di Adriano Prosperi in «Società e storia», XXI (1998), pp. 591-642, con interventi di Elena Brambilla, Giovanni Miccoli, Michele Olivari, Paolo Prodi, Robert Rowland, e M. Firpo, *Tribunali della coscienza in età tridentina*, in «Studi storici», XXXVIII (1997), pp. 356-382. Si veda inoltre O. Di Simplicio, *La costruzione della moralità. Inquisizione, penitenti e confessori nell'antico stato senese*, in *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVIII secolo*, a cura di C. Nubola - A. Turchini, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 465-489.

di interrogativi[3]. Paolo Prodi, infine, ha collocato i manuali per i confessori all'interno di un percorso europeo tra diritto e morale, che proietterebbe anche la *Guia de confessores* attribuita al sassarese Gavino Carta in uno scenario di trasformazioni epocali[4]. La casistica di coscienza, della quale si alimentava in età moderna la pratica del sacramento della penitenza, ma non solo[5], avrebbe contribuito a costruire un dualismo di tipo nuovo in Occidente, «non più tra diversi ordinamenti giuridici ma tra la legge positiva e la norma morale»[6]. Nello stesso tempo nessuna secolarizzazione avrebbe caratterizzato la società occidentale barocca ormai frazionata in diverse appartenenze religiose, anzi, proprio nel Seicento si sarebbe combattuta «l'ultima battaglia per la rifondazione di un nuovo ordine etico legato all'ordine naturale-divino della creazione»[7].

Per un adeguato studio della *Guia de confessores* del gesuita Gavino Carta mancano pertanto molte tessere di un complicato puzzle. Il rapporto tra confessione auricolare ed inquisizione in area spagnola è stato poco analizzato e per quanto riguarda la Sardegna gli studi a disposizione forniscono

---

[3] E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, il Mulino, 2000 (si veda anche il precedente E. Brambilla, *Confessione, casi riservati e giustizia 'spirituale' dal XV secolo al concilio di Trento: i reati di fede e di morale*, in *Fonti ecclesiastiche* cit., pp. 491-540). Oggetto di approfondita analisi nel recente lavoro di Michele Mancino sono state anche le operazioni di abilitazione dei confessori per la diocesi napoletana, con acquisizioni che vanno ben al di là del territorio studiato, M. Mancino, Licentia confitendi. *Selezione e controllo dei confessori a Napoli in età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 2000 (dello stesso già *Il reclutamento dei confessori a Napoli tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento*, in *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli* cit., pp. 65-129). Essendo stato consegnato il presente contributo per le stampe nel 2001, si ritiene necessario aggiungere a quanto citato almeno due studi comparsi successivamente: R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 2002; V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2004, ricchi di ulteriore bibliografia.

[4] P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000.

[5] «L'errore è di considerare la casuistica solo una scienza per confessori e penitenti anziché il tentativo di costruire un sistema complesso di norme», ivi, p. 337.

[6] Ivi, p. 328.

[7] Ivi, p. 351.

alcuni preziosi elementi di conoscenza senza però esaminare specificamente la questione[8]. Tanto meno si è affrontato in modo organico il ginepraio della riserva dei casi e delle modalità penitenziali ad essa connesse[9] oppure il rapporto tra parroci e regolari nelle confessioni della popolazione. Poco si sa, ancora, dei contenuti e delle tendenze dell'insegnamento teologico morale nei due Studi dell'Isola. Dagli studi di Raimondo Turtas si apprende, però, la presenza dell'insegnamento della casistica di coscienza nel collegio sassarese gesuitico fin dagli anni Sessanta del Cinquecento, il frequente ricorso a quest'ultimo per pareri su intricate questioni di coscienza, il ruolo dei gesuiti nella formazione teologico-morale del clero secolare attraverso apposite lezioni e nel corso delle missioni popolari[10]. Nel solco di questa tradizione si dovette collocare anche la *Guia de confessores*.

Tenuto conto che relativamente ai decenni centrali del Seicento manca per molti aspetti anche una ricostruzione puntuale circa la produzione

---

[8] S. Loi, *Formazione, controllo e pratica della confessione in Sardegna nella seconda metà del Cinquecento*, in *Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Filippo II*, a cura di B. Anatra e F. Manconi, Cagliari, AM&D, 1999, pp. 369-387.

[9] Nel sopra citato lavoro di Loi è attestato il frequente uso della scomunica da parte dei vescovi sardi tra Cinque e Seicento, ma non si accenna ai casi riservati, ivi, pp. 372-374, 377. Per le censure ecclesiastiche in Sardegna si può fare ricorso a M. Canepa, *La bolla «In Coena Domini» del 1567 in un memoriale del viceré spagnolo di Sardegna*, in «Archivio storico sardo», XXIX (1964), pp. 73-137, lavoro utilizzato anche nel più complesso studio M.C. Giannini, *Tra politica, fiscalità e religione: Filippo II di Spagna e la pubblicazione della bolla «In Coena Domini» (1567-1570)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XXIII (1997), pp. 83-152; F. Loddo Canepa, *Dizionario archivistico per la Sardegna (continuazione)*, in «Archivio storico sardo», XX, fascc. 3 e 4, n.s. I (1936), pp. 161-180, che rinvia a G. Spano, *Notizie storico-critiche intorno all'antico episcopato di Sorres ricavate da un autografo manoscritto del secolo XV*, Cagliari, Tip. Di A. Timon, 1858, pp. 66-70, testo di grande interesse per la metà del Quattrocento, che vede protagonista soltanto il clero secolare. Importante, inoltre, ma senza approfondimento specifico sulle censure ecclesiastiche, A. Era, *Tribunali ecclesiastici in Sardegna*, Sassari, Gallizzi, 1929.

[10] R. Turtas, *Scuola e Università in Sardegna tra '500 e '600. L'organizzazione dell'istruzione durante i decenni formativi dell'Università di Sassari (1562-1635)*, Sassari, Centro interdisciplinare per la storia dell'Università di Sassari, 1995, pp. 163-164, 307 e *passim*. Sull'insegnamento dei casi di coscienza durante le missioni si veda la relazione della missione nell'arcidiocesi di Oristano, e in parte di Cagliari, tra dicembre 1600 e aprile/maggio 1601, Id., *Missioni popolari in Sardegna tra '500 e '600*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLIV (1990), pp. 369-412.

europea di opere per la confessione e di casistica di coscienza[11], sulla base di quanto già noto per la Sardegna e di una lettura il più possibile avvertita del testo nelle sue diverse edizioni, si tenterà di fornire alcune linee interpretative non conclusive dell'opera più volte stampata a Sassari.

Una singolarità nella produzione editoriale sarda seicentesca

La *Guia de confessores* attribuita al gesuita Gavino Carta[12] fu certamente un successo editoriale. Il suo percorso non è però ancora del tutto chiaro. La prima edizione segnalata è anonima e risale al 1640; fu stampata a Sassari nella tipografia di Margherita Scano di Castelvì (da Juan Gavino Seque), ma nessun esemplare è stato trovato durante questa ricerca, anche se la descrizione che Eduardo Toda y Güell ne fa nella sua *Bibliografía española de Cerdeña* lascia supporre una visione diretta del volume[13].

---

[11] Quanto sia ricca di interesse la storia di tali testi studiati in stretta connessione al contesto e al percorso biografico degli autori è stato recentemente dimostrato da S. Burgio, *Teologia barocca. Il probabilismo in Sicilia nell'epoca di Filippo IV*, Catania, Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale, 1998.

[12] Gavino Carta (Sassari 1604-1652 o 1653) fu ammesso nella Compagnia di Gesù il 28 aprile 1620, insegnò grammatica, retorica, teologia scolastica e casi di coscienza, governò il collegio di San Giuseppe di Sassari, partecipò alla decima congregazione generale della Compagnia a Roma, cfr. P. Tola, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, I, Torino, Tipografia Chirio e Mina, 1837, pp. 185-187; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 voll., Bruxelles-Paris, 1890-1909, II, coll. 783-784; VIII, coll. 1998-1999; R. Turtas, *Scuola e Università* cit., pp. 323-325 (gli anni di insegnamento e le discipline insegnate non concordano con Sommervogel e Tola).

[13] E. Toda y Güell, *Bibliografía española de Cerdeña*, Madrid, Tipografía de los huérfanos, 1890, p. 94. Questi i dati forniti: «Guia de confesores. Practica de Administrar los Sacramentos, en especial el de la Penitencia. En que se facilita el uso della, tanto á los Confessores como á los penitentes. Dividida en quatro tratados. Con licencia del Superior. En Sacer. *En la Imprenta de Doña Margarita Scano de Castelvi*. Por Juan Gavino Seque. Año 1640. Un vol. en 8° de 200 hojas, sólo numeradas á la derecha. Publicóse sin nombre de autor». Ma già Pasquale Tola sembra aver visto l'edizione del 1640, cfr. P. Tola, *Dizionario biografico* cit., p. 185. Nei due cataloghi dei libri donati dagli eredi di Pasquale Tola al municipio di Sassari non è compresa un'edizione del 1640 della *Guia de confessores*, cfr. Biblioteca Comunale di Sassari, *Catalogo dei Libri donati dalla Famiglia erede del benemerito Cittadino Don Pasquale Tola al Municipio di Sassari e da questo, annuente il Ministero della Pubblica Istruzione, depositati nella Biblioteca della Regia Università di Sassari* (20 aprile 1880); *Catalogo dei Libri donati al Municipio di Sassari dagli Eredi del Cav. Don Pasquale Tola e depositati presso la Biblioteca della Regia Università di Sassari.*

Bibliograficamente sconosciuta è invece un'edizione senza data posseduta dalla Biblioteca Universitaria di Cagliari. Il volumetto[14] riporta nelle carte iniziali quattro approvazioni del 1645[15] e non vi si trova alcun riferimento a edizioni precedenti, nemmeno nel *Prologo al Lector* non firmato[16]. Nel frontespizio viene segnalato l'ordine di stampa da parte dell'arcivescovo turritano Andrea Manca. Con questa indicazione la *Guia de confessores* fu pubblicata anche nel 1649 a Sassari nella stessa tipografia e a cura del medesimo editore. Ma il frontespizio precisa che si tratta della «segunda impression acrecentada»[17] ed effettivamente si tratta di un rifacimento radicale dell'opera precedente[18]. Infine, nel 1681 fu approntata una nuova

---

Biblioteca sarda (20 aprile 1881). L'edizione del 1640 è riportata anche in C. Sommervogel, *Bibliothèque* cit., III, col. 783; A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, III, Barcelona-Madrid, Antonio Palau, 1950, p. 223.

[14] Guia de confessores, Practica de administrar los Sacramentos, en especial el de la Penitencia. *En que se facilita el uso della, tanto a los Confessores, como a los Penitentes*. Sacada de la Doctrina de Santo Thomas, y de otros muy graves Doctores. *Impressa de orden del Illustrissimo y Reverendissimo señor don Andres Manca, Arçobispo Metropolitano Turritano, Primado de Cerdeña, y Corcega, y del Consejo del Rey nuestro Señor*. Con licencia. En Sacer. *En la Imprenta de doña Margarita Scano de Castelvi*. Por Iuan Gavino Seque. Il volumetto, in ottavo, è di otto carte iniziali non numerate più cento carte numerate. La collocazione è Biblioteca Universitaria di Cagliari, F. A. 2493. In O. Gaberielli, *Catalogo degli antichi fondi spagnoli della Biblioteca Universitaria di Cagliari*, II, *Le stampe secentesche*, Pisa, Giardini, 1984, pp. 113-114, n. 377, l'esemplare è inserito nell'elenco delle copie dell'edizione sassarese del 1649. D'ora in poi questo esemplare sarà citato come *Guia* [1645].

[15] Si tratta delle approvazioni dei gesuiti Joseph Sequi, Gavino Pisquedda, Matteo Cugia, Pedro Salvañolo, cfr. *Guia* [1645], cc. [2r.-4v.].

[16] *Guia* [1645], c. [5r.v.].

[17] Cfr. *supra*, nota 1. Che si tratti di una seconda edizione è affermato anche nella dedica di Juan Gavino Seque all'arcivescovo Andrea Manca: «El Aver dado à la Estampa segunda vez esta obra, no suena à satisfacion propria del Autor, quando sabemos que el averla permitido la primera, à atreverse à la luz publica, mas fue obediencia, que altivez presumida suya, con merecerla de si, tan espaciosa, como la de la posteridad en la Emprenta, estudios, que tan asseguradamente han parecido siempre bien, como los de su Catedra (Dulce encanto es el de la boz muda de una pluma docta, que assi despierta, y solicita agrados)», ivi, c. [3r.]. Di seconda edizione parlano espressamente, nelle approvazioni del nuovo testo per la stampa, anche i padri gesuiti Matteo Cugia, Gavino Pisquedda e Pedro Salvañolo, il quale fa riferimento pure ad una fruttuosa sperimentazione dell'opera fino a quel momento, cfr. *Guia* 1649, cc. [1v.-2v.].

[18] L'edizione, in ottavo, consta di cinque carte iniziali non numerate e 192 numerate.

edizione accresciuta ed aggiornata della *Guia*, sempre a Sassari, nella tipografia di Girolamo da Castelvì da Antonio Beati, non rivista dall'autore, che era morto da quasi un trentennio, nel 1652 o 1653[19]. Non essendo stata rintracciata alcuna copia della presunta edizione del 1640, il presente studio analizzerà i testi editi reperiti, pertanto la *Guia* approvata nel 1645 e le versioni del 1649 e del 1681.

Fra le opere uscite dalla tipografia degli Scano da Castelvì la *Guia de confessores* fu l'unica ad essere riproposta sul mercato almeno per tre volte, pur se in quarant'anni[20]. Doveva essere un titolo sicuro, capace di

---

Ha tre approvazioni, tutte del 1649, rispettivamente dei gesuiti Gavino Pisquedda, Matteo Cugia e Pedro Salvañolo, cfr. *Guia* 1649, cc. [1v.-2v.]. Seguono la dedica di Juan Gavino Seque all'arcivescovo Andrea Manca, ivi, cc. [3r. - 4r.] e l'indirizzo «Al Lector», non firmato e non datato, ivi, c. [4v.].

[19] Guia de confessores, y practica De administrar los Sacramentos, en Especial el de la Penitencia. *En que se facilita el uso della tanto à los Confessores, como à los Penitentes.* Compuesta, y acreçentada por el M.R. Padre Gavino Carta dela Comp. de Iesus. *En esta ultima impression van añadidas al fin las Proposiciones Condenadas por los Sumos Pont. Alexandro VII. y Innocencio XI. à las quales se ha ajustado; y un examen, ò Confessonario, sacado delo contenido en esta suma*. Dedicase al Illustriss: y Reverendiss: Señor Don Fray Antonio de Vergara Arçobispo Metropolitano Turritano, Primado de Sardeña, y Corçega, del Consejo de su Magestad, y su Predicador. *Impression Nona, tres en Sacer, y seys fuera deste Reyno en las Indias Occidentales*, *Con licencia delo Ordinario*. En Sacer, en la Imprenta de Geronimo de Castelvi, Por Antonio Beati, Año 1681 (d'ora in poi *Guia* 1681). L'opera si apre con le tre approvazioni del 1649, seppure in diverso ordine e con lievi variazioni ortografiche, alle quali si aggiungono l'approvazione dei due gesuiti Ignacio dela Casa e Juan Antiogo Lay, datata Sassari, 4 ottobre 1680, la licenza di stampa dell'arcivescovo di Sassari, Antonio de Vergara, datata Sassari 28 ottobre 1680, la dedica di Antonio Beati al citato arcivescovo e infine la premessa al lettore non firmata e non datata, ivi, cc. [1v.-8r.]. D'ora in poi questa edizione sarà citata come *Guia* 1681.

[20] Non furono frequenti le ristampe o riedizioni per le tipografie della Sardegna nei secoli XVI e XVII. Tre edizioni in pochi anni aveva avuto il catechismo di Edmond Auger a Cagliari nel 1566, nel 1567 e nel 1569, presso la tipografia di Vincenzo Sembenino per Nicolò Canyelles, cfr. L. Balsamo, *La stampa in Sardegna nei secoli XV e XVI. Con appendice di documenti e annali*, Firenze, Olschki, 1968, pp. 121-122, 128-129, 131; quattro edizioni tra il 1587 e il 1622 un rituale inizialmente fatto stampare dal vicario generale di Cagliari nel 1587 e poi nuovamente riedito per volontà arcivescovile con variazioni nel 1589, nel 1594 e nel 1622, cfr. ivi, pp. 13, 76, 157-158, 160-161, 168-169; B. Anatra, *Editoria e pubblico in Sardegna tra Cinquecento e Seicento*, in *Insula christianorum. Istituzioni ecclesiastiche e territorio nella Sardegna di antico regime*, Cagliari, Cooperativa Universitaria Editrice Cagliaritana, 1997, p. 100. Tre ristampe soltanto si registrano nella prima metà del Seicento, due di testi già editi nel sec. XVI e una di un titolo del sex. XVII, cfr. ivi,

soddisfare reali esigenze. Le tipografie sarde tra Cinque e Seicento non erano riuscite a colmare la domanda culturale interna[21] e l'analisi delle biblioteche superstiti conferma questo dato anche per i testi ad uso di confessori e penitenti[22]. Si registrano tuttavia alcuni significativi tentativi in tale direzione nel sec. XVI: uno probabilmente legato alla penetrazione gesuitica, la stampa a Cagliari presso il Canyelles nel 1567 del *Breve directorium* di Juan Polanco in latino, in qualche modo il testo ufficiale della Compagnia in quegli anni[23]; l'altro per volontà arcivescovile e in

---

p. 105. Sulla tipografia a Sassari nel Seicento, cfr. A. RUNDINE, *La stampa a Sassari alla fine del '600*, in *Arte e cultura del '600 in Sardegna*, a cura di T.K. KIROVA, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984, pp. 509-520; qualche cenno in M.G. COSSU PINNA, *L'editoria*, in *La società sarda in età spagnola*, a cura di F. MANCONI, II, Cagliari, Consiglio Regionale della Sardegna, 1993, pp. 76-79. La cattiva qualità dei caratteri della tipografia Scano da Castelvì denunciata dal vescovo di Bosa, Giorgio Soggia Serra, nel 1686 (A. RUNDINE, *La stampa a Sassari* cit., p. 513), è ben riscontrabile nelle edizioni sia del 1649 sia del 1681 della *Guia de confessores*.

[21] Sull'importazione di libri da fuori Sardegna da parte della libreria Canyelles-Sembenino di Cagliari con riferimento ad un atto notarile del 1571 cfr. L. BALSAMO, *La stampa in Sardegna* cit., pp. 62-64.

[22] Molte delle *Summae* quattro-cinquecentesche, l'*Enchiridion* dell'Azpilcueta, nonché alcuni confessionali si trovano nelle biblioteche di Alessio Fontana (inventario redatto alla morte nel 1558: E. CADONI-R. TURTAS, *Umanisti Sassaresi del '500. Le «biblioteche» di Giovanni Francesco Fara e Alessio Fontana*, Sassari, Gallizzi, 1988, pp. 203-204, 212), di Anton Parragues de Castillejo, arcivescovo di Cagliari (inventario eseguito nel 1573, data della morte: E. CADONI-G.C. CONTINI, *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500. 2. Il «Llibre de spoli» del arquebispe don Anton Parragues de Castillejo*, Sassari, Gallizzi, 1993, pp. 173, 195-197, 199, 207, 226), di Nicolò Canyelles, vescovo di Bosa dal 1577 alla morte, nel 1585 (E. CADONI, *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500. 1. Il «Llibre de spoli» di Nicolò Canyelles*, Sassari, Gallizzi, 1989, pp. 93-94, 102-103, 105-106), di Giovanni Francesco Fara (inventario steso dal proprietario per l'inquisitore nel 1585: E. CADONI-R. TURTAS, *Umanisti Sassaresi* cit., pp. 108-109: il fondo più nutrito ed impegnativo). Molto attenti alla produzione di testi per confessori appaiono i gesuiti del collegio di Sassari, che nel 1570 utilizzavano il Polanco (cfr. *infra*, nota 23), ma anche la *Summa* del domenicano Juan Pedraza edita a Toledo nel 1567, e desideravano «una summa que dizen que ha hecho el padre Toledo», della quale non si hanno notizie bibliografiche per quella data, in quanto le prime edizioni note della *Summa* o *Instructio sacerdotum* del gesuita Francisco de Toledo (1532-1596) sono postume, del 1599, cfr. R. TURTAS, *Scuola e Università* cit., pp. 154-155. Francisco de Toledo insegnò filosofia e teologia al Collegio Romano tra il 1559 e il 1569, cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque* cit., VIII, coll. 63-82, IX, coll. 875-876; XII (E.M. RIVIÈRE, *Supplément*, Louvain, Éditions de la Bibliothèque S.J., 1960), coll. 838-839, 1232.

[23] JUAN POLANCO, *Breve directorium ad confessarii ac confitentis munus rite obeundum con-*

sintonia con la moda di importazione spagnola del periodo, trattandosi della pubblicazione della *Breve instruction de como se ha da administrar el Sacramento de la Penitencia* del domenicano Bartolomé de Medina, edita a Cagliari nel 1597 da Juan Maria Galcerino in una versione castigliana in ben mille copie[24]. L'unica iniziativa a favore dei penitenti, un confessionale

---

cinnatum, Calari, Exscudebat [sic] Vincentius Sembininus, typis Nicolai Canyellas, 1567, cfr. L. Balsamo, *La stampa in Sardegna* cit., pp. 80, 126-127. Nell'edizione cagliaritana non vi è nessun riferimento esplicito alla situazione sarda, tranne il permesso di stampa finale di Miguel Tristan, canonico e commissario generale cagliaritano. Una *Instructio ad bene confitendum* di un certo «Joannes Franco» sarebbe stata pubblicata a Cagliari nel 1568 in base all'inventario della libreria Rossellò, cfr. ivi, pp. 76, 130 (cfr. S. Lippi, *La libreria di Monserrato Rossellò giureconsulto e bibliografo sardo del sec. XVI*, in *Miscellanea di studi storici in onore di Antonio Manno*, II, Torino, Officina Poligrafica Editrice Subalpina «Opes», 1912, pp. 319-332: 329). Sono documentate, inoltre, l'intenzione del Canyelles di stampare nel 1579 il «Confessionario» di un Giovanni Franco gesuita e la sua richiesta in tal senso al generale della Compagnia di Gesù, Everardo Mercuriano, cfr. E. Cadoni, *Umanisti e cultura classica* cit., p. 11. Di questa opera non vi è segnalazione in C. Sommervogel, *Bibliothèque* cit. Sull'autore, da identificarsi con il gesuita Joan Franch, sulle vicende editoriali dell'opera e per ulteriore riferimento bibliografico, cfr. ora R. Turtas, *Libri e biblioteche nei collegi gesuitici di Sassari e di Cagliari tra '500 e prima metà del '600 nella documentazione dell'ARSI*, in Itinera sarda. *Percorsi tra i libri del Quattro e Cinquecento in Sardegna*, a cura di G. Petrella, Cagliari, CUEC, 2004, pp. 145-173; 162.

[24] Bartolomé de Medina, *Breve instruction de como se ha da administrar el Sacramento de la Penitencia*, En Caller, Por Iuan Maria Galcerino, 1597, cfr. L. Balsamo, *La stampa in Sardegna* cit., pp. 172-173 (le mille copie di questa edizione sono la più alta tiratura nota per le edizioni cagliaritane, ivi, p. 91); cfr. anche B. Anatra, *Editoria e pubblico* cit., p. 100. L'estrema necessità di strumenti per amministrare correttamente il sacramento della penitenza è evidenziata nella premessa indirizzata al lettore da parte dell'editore. Riferendosi all'arcivescovo e alla sua attenta azione pastorale, Galcerino scrive: «considerando como pastor deste rebaño que Christo le encomendo, y prothomedico spiritual, a quien pertenece curar las dolencias despues de aver tocado el pulso de quanto provecho seria para bien recebir y administrar estos Sacramentos [penitenza e comunione] una breve summa de casos de consciencia que fuesse como manual, y que mas enseñasse la practica que la theorica dellos. Parescio su Señoria que seria muy al proposito, y accomodada para la presente necessidad la del P.M. Fray Bartholome Medina cathedratico de prima de Theologia en la universidad de Salamanca como mas neoterica y que contiene el meollo de muchas, la qual por no hallarse en este Reyno me mando su Señoria Illustriss. imprimiesse mil volumenes, que por yr en Romance seria de gran provecho para los penitentes que no saben Latin, y aun para los que lo saben Curas y Confessores doctos por entender ellos y preciarse del lenguaje Castellano, y por la sciencia pratica que en ella ay», Bartolomé de Medina, *Breve instruction* cit., c. [3r.].

pubblicato a Cagliari nel 1567 con il nome di Edmond Auger, incontrò il rigore dell'Inquisizione[25]. Il sapere dei confessori poteva, comunque, essere alimentato, almeno in parte, non da specifici manuali. Tra il 1587 e il 1622 fu pubblicato quattro volte a Cagliari, con alcune variazioni, un rituale per l'amministrazione dei sacramenti, contenente varie formule assolutorie, che nella loro molteplicità ben evidenziano la complessità dell'atto sacramentale della penitenza in rapporto con le pratiche delle indulgenze e della riserva dei casi[26]. Nel 1590 usciva a Cagliari il *Directorium curatorum* del domenicano spagnolo Pedro Martyr Coma, vescovo di Elna nei

---

[25] A. Rundine, *Inquisizione spagnola, censura e libri proibiti in Sardegna nel '500 e '600*, Sassari, Stampacolor, 1996, pp. 80-81. Non accenna a tale intervento inquisitoriale A. Borromeo, *Inquisizione spagnola e libri proibiti in Sicilia ed in Sardegna durante il XVI secolo*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXXV-XXXVI (1983-1984), pp. 217-271. Il *Catechismo* di Edmond Auger fu pubblicato a Cagliari nel 1566 e nel 1567 in castigliano e nel 1569 in italiano, sempre da Vincenzo Sembenino per Nicolò Canyelles, L. Balsamo, *La stampa in Sardegna* cit., pp. 56, 74, 121-122, 128-129, 131. Soltanto nelle edizioni del 1567 e del 1569 al testo del *Catechismo* fu aggiunta un'istruzione per prepararsi alla confessione (ivi, pp. 129, 131). Nel testo del 1569 le istruzioni per la confessione sono articolate nei tre momenti dell'esame di coscienza, della preparazione immediata al sacramento e delle modalità dell'accusa dei peccati, della conclusione con suggerimenti circa i consigli del confessore, la soddisfazione e la restituzione, cfr. Edmond Auger, *Catechismo, ò summa della Religion Christiana, Con un breve ordine de Confessarse*, Cagliari, Per Vincenzo Sembenino, Stampator del Reverendo Canonico Caneglias, 1569, pp. 183-210.

[26] Ad esempio, l'edizione del 1587 conteneva, oltre a due formule assolutorie semplici, una «Formula absolutionis pro habentibus indulgentiam plenariam a pena et a culpa», una «forma absolvendi, pro illis qui habent licentiam eligendi sibi semel tantum Confessorem, qui eos absolvat ab omni casu etiam pertinente ad Papam», una «forma absolvendi a minori excommunicatione» e infine una «forma absolvendi excomunicatum excomunicatione maiori», cfr. *Ordo baptizandi, et reliqua sacramenta administrandi*, Calari, Typis haereditatis Reverendissimi quondam Don Nicolai Canelles Episcopi Bosanensis. Excudebat Franciscus Guarnerius Lugdunensis, 1587, pp. 52-57. La versione stampata nel 1589 presentava tre formule assolutorie: la «Forma servanda in confessariorum absolutionibus», più articolata delle prime due dell'edizione del 1587, la «Forma absolvendi ab excommunicatione majori, quae ab eo fieri debet, qui talem habet auctoritatem ordinariam, vel delegatam» e la «Forma absolvendi ab excommunicatione minori», cfr. *Rituale, administrandi baptismum, atque alia sacramenta*, Calari, Typis haeredum Reverendissimi quondam D.D. Nicolai Canelles Episcopi Bosanen., Excudebat Franciscus Guarnerius Lugdunensis, 1589, pp. 72-75. Identiche formule si trovano nell'edizione del 1622, cfr. *Rituale administrandi baptismum, atque alia sacramenta*, Calari, Tipis Martini Saba, 1622, pp. 72-75. Sulle edizioni del rituale ad uso della provincia cagliaritana nel sec. XVI cfr. L. Balsamo, *La stampa in Sardegna* cit., pp. 76, 80, 157-158 (Cagliari 1587), 160-161 (Cagliari 1589), 168-169 (Cagliari 1594).

Pirenei, nel quale il confessore poteva trovare un metodo per ascoltare le confessioni, comprendente anche le interrogazioni al penitente, e un trattatello sul sacramento della penitenza, oltre alla soluzione di vari dubbi relativamente alla confessione sacramentale e ad un'estesa trattazione sulle censure ecclesiastiche e sulla restituzione, questioni strettamente connesse all'esercizio del sacramento della penitenza[27]. Si trattava di opere destinate ad un largo pubblico e quindi ben scrutate dagli inquisitori[28]. Ma ai confessori potevano essere utili anche i testi per l'esame degli ordinandi[29] o le istruzioni sinodali[30]. Inoltre, quasi un terzo delle pagine erano dedica-

---

[27] Pedro Martyr Coma, *Libro intitulado, Directorium curatorum*, En Callar, Por Francisco Guarnerio, Impressor de Ioan Maria Galcerino, 1590, pp. 56-72, 112-167, 199-244. Sul *Directorium* del Coma, cfr. L. Balsamo, *La stampa in Sardegna* cit., pp. 161-162.

[28] A. Rundine, *Inquisizione spagnola* cit., pp. 81-83.

[29] Ad esempio Johannes Holtusen, *Modus examinandi sacrorum ordinum candidatos*, Calari, Exscudebat Vincentius Symbeninus, typis Nicolai Cañelles, 1567, nel quale un confessore poteva trovare istruzioni per l'amministrazione del sacramento della penitenza in più punti: nei capitoli *De Caritate* (comprendente un'analisi del decalogo e dei relativi peccati possibili), *De praeceptis et traditionibus Ecclesiae*, *De sacramento poenitentiae*, *De peccato*, *De peccatis alienis*, *De peccato in Spiritum Sanctum*, *De censuris ecclesiasticis*, *De casibus reservatis*. Nella premessa al lettore l'editore non accenna a piani particolari di formazione o selezione degli ordinandi, ma giustifica la stampa dell'opera come utile strumento sia per insegnare sia per apprendere, ivi, c. [4r.v.]. Sull'edizione cfr. L. Balsamo, *La stampa in Sardegna* cit., pp. 76, 124. Un *Examen ordinandorum Hispanice* fu pubblicato anonimo a Cagliari nel 1568, secondo le indicazioni dell'inventario della libreria Rossellò, cfr. S. Lippi, *La libreria di Monserrato Rossellò* cit., p. 329; L. Balsamo, *La stampa in Sardegna* cit., p. 130.

[30] Nelle costituzioni sinodali a stampa del sec. XVI non si trovano in realtà organiche ed articolate indicazioni sull'amministrazione del sacramento della penitenza. Ricorrono nella diocesi di Ales e Terralba e di Oristano le norme sul penitenziere, mentre nel primo sinodo di Ales e Terralba vi era anche un capitolo dedicato ai casi riservati, *Prima Usellensis dioecesana synodus*, Calari, Exscudebat Vincentius Symbeninus Salodiensis, 1566, pp. 57-60, 81-82, 101, 120. Normative sui confessori e sul loro comportamento si trovano nel secondo sinodo algherese (*La segunda synodo diocesana Alguerense*, Callar, Por Vincentio Sembenino, Impressor del Reverendo Nicolas Cañellas, 1573, pp. 29-31), ma soprattutto nel secondo sinodo di Bosa, comprendente un titolo *De poenitentia*, che contiene anche la normativa sui casi riservati, *Constitutiones synodales Sanctae Ecclesiae Bosanensis*, Calari, Apud Ioannem Mariam de Galcerino, 1591, pp. 72-79. Per i sinodi a stampa del sec. XVI cfr. L. Balsamo, *La stampa in Sardegna* cit., pp. 77, 79, 122-124, 135-136, 165: atti dei sinodi di Ales e Terralba del 1564 e del 1566 pubblicati a Cagliari nel 1566 insieme agli atti del sinodo di Oristano del 1566 (ristampati a Cagliari nel 1573, secondo l'inventario

te al sacramento della penitenza nella *Summa sacramentorum ecclesiae* del domenicano Thomas de Chaves, edita a Cagliari nel 1570, attenta sia all'aspetto dottrinale sia all'esercizio del confessare, ma né semplice né pensata come strumento di immediato uso pratico[31].

Il panorama editoriale seicentesco è segnato, invece, dalla proposta di testi nuovi, di autori sardi, entrambi gesuiti e a lungo impegnati nell'insegnamento, rispettivamente nello studio sassarese e in quello cagliaritano: la fortunata *Guia de confessores* attribuita a Gavino Carta e l'impegnativa *Summa de la theologia moral o instruccion de confessores* di Juan Elias Madao (1604-1662), edita a Cagliari nel 1653[32]. Peculiarità della *Guia* fu l'indubbia diffusione ed utilizzazione in Sardegna, come testimoniano, oltre alla vicenda editoriale, le molteplici copie conservate nelle biblioteche dell'Isola, nonché l'evidente stato di consunzione di alcune di esse legato all'uso e i diversi passaggi di proprietà che si registrano sulle loro carte[33].

---

della libreria del Rossellò, cfr. S. Lippi, *La libreria di Monserrato Rossellò* cit., p. 329); atti del sinodo di Alghero del 1572 editi a Cagliari nel 1573; costituzioni sinodali della diocesi di Bosa del 1591, edite a Cagliari da Giovanni Maria Galcerino nel 1591.

[31] Tomas de Chaves, *Summa sacramentorum ecclesiae ex doctrina fratris Francisci a Victoria*, Calari, Apud R.D. Nicolaum Canyellas, Exscudebat Vincentius Sembeninus Salodiensis, 1570, pp. 107-216. Sulla fortuna dell'opera, la cui prima edizione è probabilmente anteriore al 1546, cfr. L. Balsamo, *La stampa in Sardegna* cit., p. 132.

[32] Juan Elias Madao, *Summa de la theologia moral o instrucion de confessores. Compusola en Latin el m.r.p. Iuan Elias Madao De la Compañia de Iesus Cathedratico de prima de Theologia en la Universidad General de Cerdeña Calaritana: Prefecto de Estudios mayores: y Rector del Collegio de Caller. Mandala Imprimir Traduzida en Compendio Castellano El Illustrissimo, y Reverendissimo Señor Bernardo de la Cabra Arçobispo de Caller, y Primado de Cerdeña, y Corsega*, Año 1653, En Caller, En la Emprenta del Doctor Don Antonio Galcerin. Por Honofrio Martinj. Con licencia del Ordinario. Il volume, in quarto, consta di più di settecento pagine ed è diviso in sei libri, dedicati rispettivamente a *Naturaleza, causas, y effectos del Pecado*, *Preceptos del Decalogo*, *Preceptos de la Santa Yglesia*, *Pecados Mortales*, *Censuras Ecclesiasticas*, *Sacramentos de la S. Yglesia*. Il testo è chiaro e conciso e lo stile è assertivo, pur essendo citate le *auctoritates* a sostegno o contro le diverse opinioni ed utilizzata la categoria del probabile. Su Juan Elias Madao e la sua produzione cfr. R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma, Città Nuova, 1999, p. 450; C. Sommervogel, *Bibliothèque* cit., V, col. 267; E. Toda y Güell, *Bibliografía española* cit., p. 130; O. Gabbrielli, *Catalogo degli antichi fondi spagnoli* cit., p. 306, n. 1079.

[33] Nella Biblioteca Universitaria di Cagliari sono conservate tre copie dell'edizione del 1649 e cinque copie dell'edizione del 1681, oltre all'unico esemplare finora reperito dell'edizione approvata nel 1645, cfr. O. Gabbrielli, *Catalogo degli antichi fondi spagnoli*

Resta totale l'assenza di pubblicazioni sarde per i penitenti, una lacuna che suscita interrogativi, se posta a confronto con la produzione editoriale coeva altrove[34].

Un titolo, tre manuali

I tre volumetti in ottavo pubblicati a Sassari tra gli anni Quaranta e gli anni Ottanta del Seicento come *Guia de confessores* non sono identici né formalmente né nella sostanza. Sulla loro fisionomia incide sia la durata pluriennale dell'elaborazione e rielaborazione da parte dell'autore sia l'iniziativa editoriale. Innanzitutto è vistosa la differenza nelle dimensioni dei tre libriccini: l'edizione approvata nel 1645 conta appena cento carte oltre alle otto iniziali, la successiva quasi raddoppia il numero di pagine, alle quali se ne aggiungono un altro centinaio nel 1681. La struttura interna è solo in parte simile: nella prima edizione reperita alle numerose approvazioni di apertura seguono il prologo al lettore, l'*errata corrige*, l'indice e quindi il testo della *Guia*; nelle due successive la parte iniziale si arricchisce della dedica da parte degli editori all'arcivescovo del momento, mentre l'indice dei capitoli viene spostato alla fine del libro, dove si trova anche un indice analitico alfabetico. L'edizione del 1681, in fedeltà a quanto annunciato nel frontespizio, aggiunge ai quattro trattati della *Guia* l'elenco delle proposizioni condannate dai pontefici Alessandro VII e Innocenzo XI[35] e un confessionale. Il testo della *Guia* apparentemente non

---

cit., pp. 113-114, nn. 377-378. Nella Biblioteca Universitaria di Sassari vi sono cinque copie dell'edizione del 1681, alla Biblioteca Comunale di Sassari una copia del 1649 e una del 1681. Nelle note di possesso si trovano, oltre al collegio gesuitico di Alghero, alcuni conventi: del Carmine di Cagliari, dei cappuccini di Sanluri, di Villasor e di Nulvi, dei serviti di S. Antonio Abate di Sassari; nonché i nomi di vari religiosi.

[34] Per la produzione in territorio italiano nella prima metà del sec. XVII cfr. il censimento in M. Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna, il Mulino, 1991, pp. 325-497, ma è sufficiente una frequentazione dei repertori bibliografici degli ordini religiosi per rendersi conto della massiccia presenza di titoli per penitenti sull'intero mercato europeo nel Seicento.

[35] Restano fondamentali in proposito le voci del *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 voll., Paris, Letouzey et Ané, 1909-1950 (d'ora in poi *DTC*): E. Deshayes, *Alexandre VII, propositions condamnées par lui, le 24 septembre 1665 et le 18 mars 1666*, I/1 (1903), coll. 730-747; J. Paquier, *Innocent XI*, VII/2, coll. 2006-2013; E. Amann, *Laxisme*, IX (1926), coll. 41-86; Th. Deman, *Probabilisme*, XIII/1 (1936), coll. 417-619.

muta, suddiviso com'è in tutte tre le edizioni in quattro trattati, dedicati rispettivamente al sacramento della penitenza e al modo di amministrarlo, al decalogo e ai precetti della Chiesa, all'usura nei contratti, ai sacramenti e alle censure ecclesiastiche. Ma già l'elenco dei capitoli è ritoccato qua e là ed è vistosamente accresciuto nelle edizioni del 1649 e del 1681 rispetto a quella precedente circa il problema dell'usura, cioè nel terzo trattato, che muta significativamente titolo da *Tratado tercero, de las usuras en los cambios, y otros contratos* a *Tratado Tercero, En que se declara el pecado de la usura en los contractos y negocios*.

Circa i trattati della *Guia*, comunque, è possibile riscontrare due diversi testi: la redazione pronta nel 1645 e l'ampliamento successivo, edito nel 1649 e ripreso con pochissime variazioni nel 1681. Oltre all'aggiunta di alcuni capitoli si registra un aumento dei paragrafi interni, che corrisponde ad un profondo ed esteso rifacimento del testo. I criteri della rielaborazione sono molteplici: la revisione formale, che sostituisce o varia espressioni e terminologie, una più attenta articolazione delle tematiche, che ridistribuisce la materia secondo un diverso ordine, l'aggiunta di contenuti nuovi e di ulteriori precisazioni su alcuni punti, il ricorso a nuove fonti e la sostituzione di altre.

Una comparazione fra i paragrafi iniziali della trattazione sul quarto comandamento nelle due versioni degli anni Quaranta rende conto di tali interventi dell'autore sul suo lavoro.

Guia [1645]

Cap. VII. Del quarto mandamiento del Decalogo.

236. Lo que principalmente se manda en este mandamiento, es la reverencia que se deve a sus padres. Tambien a los ancianos, y superiores, y la caridad, y misericordia con los proximos. *Azor. p. 2. lib. 2. c. 1. q. 4.*

Guia 1649

Cap. 7. Del quarto Mandamiento del Decalogo. Honrar Padre y Madre.

543. Lo que se manda principalmente aqui, es la reverencia que se deve a los Padres; y por padres primeramente se entienden los que nos han engendrado, y abuelos, etc. despues los Superiores espirituales, y temporales, y juntamente los Tutores, Curadores, y Maestros; y tambien se reduze la caridad, y misericordia con los demas proximos. *Azor. p. 2. lib. 2. c. 1. q. 4 Bonacina. d. 6. Pu. 1*.

237. Tener odio a sus padres, dessearles mal grave, y maldezirles de coraçon, es mortal, y se deve explicar esta circunstancia en la confession. *Azor. cum alijs cap. 2. q. 2.*

238 Si les maldize en su presencia, que ellos lo oigan, aunque no sea de coraçon, es mortal; y tratarles asperamente, o contristarles mucho, injuriarles, afrentarles con palabras, o con señales de menosprecios, dezir mal dellos, aunque sea en ausencia, no quererlos conocer por padres, es mortal; sino es, que en alguna ocasion para escusar algun daño notable, le importa no darse a conocer por hijo de tal padre. *Azor. sup. Tol. lib. 5. Lug. disp. 16. de poenit. n. 301*[36].

544 La honra devida a los padres, ha de ser interior, y exterior, y comprende quatro cosas: es à saber, amarles, respetarles, y reverenciarles, obedecerles, y darles el sustento si le tienen menester; y assi se puede pecar faltando en estas cosas. *Bonacina num. 1.*

545 Tener odio à sus padres, y dessearles mal grave, y maldezirles de coraçon, es mortal, y se deve explicar en la confession esta circunstancia, tanto con los padres, como los demas superiores. *Azor c. 2. q. 2. Bonac. pu. 3. n. 3.*

546 Maldezirles en su presencia, que ellos lo oigan, aunque non sea con voluntad; y mirarles de ordinario con malos ojos, haziendoles mala cara, y hablarles asperamente, como si les quisiesse mal, aunque interiormente los ame, es pecado mortal *Bonac. sup.*

547. Dezirles injurias, y afrentas, y mal dellos, aunque sea en ausencia, menospreciarlos y no quererlos conocer por padres, es mortal, sino es que para evitar algun grave daño, le importasse al hijo, no darse a conocer por hijo de tal padre, sin que interiormente le menosprecie. *Tol. l. 5. c. 1. Bona. punctum 2*[37].

Risultano evidenti la migliore e più puntuale articolazione della materia con la suddivisione delle due categorie rispettivamente dei padri per generazione fisica e dei superiori in ordine alle funzioni esercitate sia in ambito spirituale sia in ambito temporale; con l'aggiunta del paragrafo 544 sulle quattro modalità per attribuire onore ai padri, distinto in interiore ed esteriore; infine, con la suddivisione in due paragrafi del numero 238 della prima versione, attraverso la quale il groviglio di affermazioni si scioglie in chiara esposizione. Circa le *auctoritates*, si rileva l'inserimento del Bonacina, aggiunto o in sostituzione dell'Azor, e l'eliminazione di

[36] *Guia* [1645], c. 50r.

[37] *Guia* 1649, cc. 107v.-108r.

Lugo al numero 547. Dal punto di vista sintattico il rifacimento è pressoché integrale, mentre minore è l'intervento lessicale, per il quale si può notare la sostituzione di «coraçon» con «voluntad», ricorrente altre volte nella *Guia* del 1649 ed ascrivibile ad una maggiore influenza del lessico specifico della casistica di coscienza. Le precisazioni dei paragrafi 546 e 547 dell'edizione del 1649 sull'atteggiamento interiore derivano dal ricorso all'opera del Bonacina come nuova fonte di opinioni, che segna fortemente tutta la trattazione sul quarto comandamento.

L'analisi dell'uso delle *auctoritates* nella prima versione e il confronto tra queste e quelle utilizzate nel 1649 rivela un lavoro di aggiornamento intenso da parte dell'autore: sostituzioni o integrazioni sono consistenti. Nel 1645 il panorama delle fonti è abbastanza ampio. Pressoché privo di riferimenti alle *Summae* quattro-cinquecentesche, è segnato, invece, da alcuni grandi testi del Cinquecento come il manuale dell'agostiniano Martín de Azpilcueta, detto il Navarro[38], o la *Summa* del Gaetano[39], ma soprattutto dalle grandi opere gesuitiche uscite tra Cinque e Seicento. Ad esse si affiancano con una certa insistenza i volumi già editi del teatino Antonino Diana (1585-1663)[40]. Alcune citazioni del concilio tridentino o, molto rare, di altri concili, non-

---

[38] Sull'enorme successo editoriale del testo, cfr. E. Dunoyer, *L'«Enchiridion confessariorum» del Navarro*, Pamplona, Editorial «Gurrea», 1957.

[39] Sulla *Summula de peccatis* del domenicano Tommaso de Vio (1469-1534) cfr. P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*, Louvain-Lille-Montréal, Nauwelaerts-Librairie Giard-Librairie Dominicaine, 1962, pp. 104-106; J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1970, pp. 77-78. Sul Gaetano cfr. *Rationalisme analogique et humanisme theologique. La culture de Thomas de Vio 'Il Gaetano'. Actes du Colloque de Naples 1er-3 novembre 1990*, réunis par B. Pinchard et S. Ricci, Napoli, Vivarium, 1993.

[40] Le raccolte di casi di coscienza del Diana comparvero a partire dalla fine degli anni Venti del Seicento. Sul probabilismo di Antonino Diana, cfr. S. Burgio, *Teologia barocca cit*. In base alla tipologia di fonti citate si potrebbe escludere che siano dello stesso autore della *Guia* i *Canones conscientiae* pubblicati anonimi e senza note tipografiche, attribuiti via via ad un barnabita, a Giovanni Vincenzo Bonfil e infine al gesuita Gavino Carta, presunto estensore della *Guia de confessores* edita a Sassari. L'orizzonte di *auctoritates* appare leggermente retrodatato rispetto alla prima versione nota di quest'ultima, entro i primi due decenni del Seicento. Diverse anche le modalità nell'argomentare e le espressioni utilizzate. Sui *Canones conscientiae*, che anche nelle biblioteche di Sassari e di Cagliari si trovano sotto differenti intestazioni, cfr. *Guia* 1681, c. 8r., che li attribuisce a Gavino Carta; P. Tola, *Dizionario biografico* cit., pp. 135-136, 186-187, che li ritiene del Bonfil («Bonfil»

ché, una volta soltanto, di un sinodo della diocesi turritana completano il quadro. Onnipresente è quindi la teologia morale gesuitica in parte erede della riflessione teologica domenicana della scuola di Salamanca. Vi sono gli autori di grandi trattati quali Gabriel Vasquez (1549-1604), Tomas Sanchez (1550-1610), Francisco Suarez (1548-1617), Gilles de Coninck (1571-1633), Juan de Lugo (1583-1660)[41], ma anche i testi di orientamento pratico o didattico di Francisco de Toledo (1534-1596), Manuel Sa (1530-1596), Juan Azor (1536-1603), Enrique Henriquez (1536-1608), Vincenzo Figliucci (1566-1622), Paul Laymann (1574-1635), che sono i riferimenti costanti e prioritari dell'autore della *Guia*. Sempre della Compagnia di Gesù, Luís de Molina (1536-1600) e Leonardo Lessio (1554-1623) compaiono nei paragrafi dedicati al furto e all'usura[42]. Spesso viene citato il teologo milanese Martino Bonacina (1585-1631), mentre lo spazio riservato ai domenicani è poco: fanno capolino, infatti, soltanto Francisco de Vitoria (1492-1546), Bartolomé de Medina (1527-1580) e Luís Lopez (m. 1595) per le loro opere manualistiche[43]. Abbastanza frequente è il ricorso a san Tommaso d'Aquino[44].

---

manoscritto si trova sopra il titolo *Canones conscientiae* nel frontespizio senza note tipografiche dell'esemplare proveniente dalla donazione di Pasquale Tola conservato presso la Biblioteca Comunale di Sassari) e li colloca tra il 1644 e il 1656, anni dell'episcopato di Andrea Manca, al quale l'opera è dedicata dall'autore, considerando l'edizione comparsa con note tipografiche Lugduni, ex officina Bonfiliana, 1651, una ristampa con falso luogo di stampa; E. Toda y Güell, *Bibliografía española* cit., p. 95, che espone le due diverse posizioni della citata introduzione alla *Guia de confessores* del 1681 e del Tola; C. Sommervogel, *Bibliothèque* cit., II, col. 784, che riporta le diverse opinioni e attribuisce l'opera a Gavino Carta come testo comparso sotto pseudonimo; A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, III, Barcelona-Madrid, Antonio Palau, 1950, p. 223, che segnala due edizioni dei *Canones conscientiae*, una delle quali (Liburni, In Officina Bonfiliana, 1651, Apud Haeredes Domimer Minaschi) non nominata nei testi sopra citati.

[41] Raramente compaiono anche Gregorio de Valencia (1551-1603), Gaspar Hurtado (1575-1646), Jaime Granado (1574-1632).

[42] Per un elenco degli autori gesuiti di casistica di coscienza e i loro orientamenti fondamentali cfr. J. de Blic, *La Théologie morale dans la Compagnie de Jésus*, in *DTC*, VIII/1 (1924), coll. 1069-1092.

[43] Sulla scuola teologico-morale spagnola restano utili alcuni saggi in L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna 1300-1787*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1990.

[44] In vari casi nella *Guia de confessores* sono presenti citazioni indirette, desunte da altri testi (talvolta esplicitandolo, talvolta no). Anche i pochissimi riferimenti alle *Summae* tardomedievali sono probabilmente indiretti.

Nella prima versione nota della *Guia de confessores* l'autore utilizza le fonti in modo selettivo in base agli argomenti trattati: Tommaso d'Aquino è molto presente nella definizione di peccato, Tomas Sanchez e Diana imperano in tutto il secondo trattato sul decalogo, Martino Bonacina è la guida per le questioni matrimoniali, Leonardo Lessio e Luís de Molina sono i riferimenti più frequenti per il settimo comandamento e il terzo trattato, a Gilles de Coninck si fa molto ricorso nel quarto trattato sui sacramenti, mentre a proposito dell'ottavo comandamento vengono utilizzati Manuel Sa, il Navarro, Antonino Diana e Juan de Lugo. Intento dell'autore della *Guia* non è essere esaustivo sui singoli temi: più di una volta, infatti, rimanda il lettore alle proprie fonti o ad approfondimenti ulteriori[45]. Dai grandi volumi *in folio* o dai manuali di più piccolo formato, alcuni dei quali risultano acquistati negli anni Trenta del Seicento dal collegio gesuitico di Sassari[46], egli trae la sua materia, che semplifica e traduce, come dimostra una analitica comparazione dei testi su alcuni argomenti. Non ripete integralmente alcuno schema e si misura in modo chiaro e convinto con le proprie fonti.

Identico stile adotta nella rielaborazione stampata nel 1649, nella quale aumenta sì il numero delle *auctoritates*, seppure di pochi testi, ma soprattutto è ampliata la selezione da alcuni autori, rivisitati con cura. Oltre a quanto già riportato circa il quarto comandamento sono eloquenti alcuni passaggi relativi al primo comandamento:

Guia [1645]

El pecado que mas propriamente es contra este primer mandamiento, es la supersticion. *Que cosa es supersticion?* es vicio contrario a la Religion por excesso, dando a la criatura el culto que a Dios se deve, o dando a Dios el culto con modos indevidos. *S. Tho. 2. 2. q. 92. art. 1*[47].

Guia 1649

Como es proprio de la virtud de la Religion dar à solo Dios el culto, y reverencia que se le deve por su infinita excelencia, como està dicho, que es lo que manda en el primer mandamiento: *Unum cole Deum*, assi el pecado, que mas propriamente es contra este mandamiento, es la supersticion.

[45] Cfr. *infra*, nota 129.

[46] Cfr. T. Olivari, *Dal chiostro all'aula. Alle origini della Biblioteca dell'Università di Sassari*, Roma, Carocci, 1998, p. 143; R.M. Pinna, *Dalle biblioteche gesuitiche alla Universitaria di Sassari*, in «Il Bibliotecario», n.s., XV (1998), n. 2, pp. 249-390: 304. Inoltre varie opere citate nella *Guia* sono conservate nella Biblioteca Universitaria di Sassari nelle edizioni dei primi decenni del Seicento con le note di possesso del collegio gesuitico sassarese.

[47] *Guia* [1645], c. 32r.

88 Y si preguntas, que cosa es superstición? Digo que *supersticio est vana, seu falsa Religio*; es una falsa y vana Religion: assi la define *Lessio lib. 2. cap. 43. n. 2. Y Toledo. lib. 4 § 14. n. 1*. ò como dize *S. Tho. 2. 2. Q. 92. art. 1*. Es yicio contrario à la Religion por excesso; es a saber, o dando a la criatura el culto, que a Dios se deve; o dando a Dios el culto, pero con modos incongruos, è indevidos. *Sanch. lib. 1. cap. 37. n. 1*[48].

I testi di Francisco de Toledo e di Leonardo Lessio erano già stati utilizzati nella prima versione nota della *Guia*, ma per l'edizione del 1649 furono evidentemente rivisitati riguardo alla definizione di superstizione, relegando in secondo piano il riferimento a Tommaso d'Aquino[49]. Poco più avanti, nello stesso capitolo, l'Aquinate scompare addirittura, sostituito dal Sanchez:

Guia [1645]

76 *Que cosa es pacto expresso?* Quando uno invoca, y llama al demonio para que le enseñe estas cosas, o le ayude en alguna cosa, y trata, y haze concierto con èl, es pecado mortal gravissimo, porque es honrar al demonio, y tratar con el enemigo de Dios. *S. Tho. 2. 2. q. 95. Ar. 2*[50].

Guia 1649

96 Y si preguntas, que cosa es, o en que consiste el pacto expresso con el demonio? respondo; quando uno invoca, y llama al demonio para que le enseñe estas cosas; o haze concierto con èl; o sabiendo que el demonio suele enseñar estas cosas, haziendo tales, y tales señales, o usando de tales medios, el se sirve dellos en orden a quel fin, *Sanch. lib. 2. c. 38. num. 3*[51].

Ancora, nell'esteso ampliamento relativo alle pratiche superstiziose compaiono le *Disquisitiones magicae* del gesuita Martín Antonio Delrio

[48] *Guia* 1649, c. 50r.

[49] Anche in un paragrafo successivo compaiono associati Francisco de Toledo e Leonardo Lessio, insieme a Tomas Sanchez, ivi, c. 56v. Lessio viene comunque citato più volte in queste pagine, pure in sostituzione di Sanchez.

[50] *Guia* [1645], c. 32v.

[51] *Guia* 1649, c. 51r.

(1551-1608), una fonte totalmente nuova rispetto alla prima versione nota[52].

Rispetto alle fonti, poi, l'autore della *Guia* opta sempre per una semplificazione dei contenuti, eliminando le sottili distinzioni casistiche e allegando soltanto quanto è funzionale alle proprie affermazioni. Nel capitolo sull'ignoranza e le diverse tipologie di coscienza, ad esempio, si limita all'essenziale, di fronte, invece, al proliferare di disquisizioni nei testi dei casisti del tempo, dato che il problema dell'ignoranza era già stato posto in modo acuto dai domenicani della scuola di Salamanca e il trattato sulla coscienza si era gonfiato via via negli anni tra Cinque e Seicento[53]. Né il passaggio dalla versione approvata nel 1645 a quella pubblicata nel 1649 conduce ad ampliamenti notevoli. In entrambe, le *auctoritates* citate sono Juan Azor, Jaime Granado, san Tommaso, Francisco de Toledo, il Navarro, anche se in realtà si attinge soprattutto a Tomas Sanchez. E la comparsa nell'edizione del 1649 dei nomi di Luís Lopez, Manuel Rodriguez e Juan de Salas si deve probabilmente ad una rilettura del Sanchez[54]. Ebbene, Juan Azor, citato nelle due prime versioni note della *Guia de confessores* a proposito della distinzione tra ignoranza e inavvertenza, aveva inserito la trattazione sull'ignoranza nel primo libro *De actibus humanis* e vi aveva dedicato diversi capitoli. Né la citazione particolare dell'Azor presente nella *Guia* sembra la più appropriata rispetto a quanto essa afferma, anche se è possibile rintracciarne alcuni echi nei vari paragrafi del capitoletto.

Guia [1645]

35. No es lo mesmo ignorancia, que inadvertencia, porque inadvertencia, es, quando uno, aunque sepa que es malo, pero entonces no lo advierte, ni piensa en ello. Ignorancia es quando no lo sabe. *Azor. to. 1. lib. 1. c. 16. q. 3*[55].

Juan Azor, *Institutiones morales*, t. 1, l. 1, cap. 16, q. 3

Tertio Quaeritur: Quo pacto oblivio in rebus agendis, et peccatis vitandis ad ignorantiam redigatur?

Respondeo, Idem esse dicendum de

[52] *Guia* 1649, cc. 54r.v., 56r.

[53] Cfr. M. Turrini, *La coscienza e le leggi* cit., pp. 143-188; L. Vereecke, *Da Guglielmo* cit., pp. 580-595; ma per una lettura complessiva del processo di «giuridicizzazione della coscienza» occidentale, in particolare seicentesco, cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia* cit., pp. 325-389.

[54] *Guia* 1649, c. 45r. Si veda il confronto fra i testi *infra* alla nota 71.

[55] *Guia* [1645], cc. 27v.-28r.

Guia 1649

42 No es lo mesmo ignorancia, que inadvertencia; porque inadvertencia es, quando uno sabe, que es malo, pero entonces no lo advierte, ni se le acuerda ni piensa en ello. Ignorancia es, quando no lo sabe, ni lo avia sabido de antes. *Azor. to. 1. lib. 1. c. 16 q. 3*[56].

oblivione, quod est de ignorantia dictum. Potest enim oblivio dupliciter accidere, aut culpa, et vitio ob negligentiam affectatam, vel crassam, in memoria retinendo id, quod oportet, et haec peccatum non excusat: aut potest accidere absque ulla culpa, veluti si quis penitus immemor sit iuris, vel facti, ita ut nulla cogitatio in mentem veniat eo tempore, quo iuri, vel praecepto obtemperare deberet: et huiusmodi oblivio iustam dat peccati excusationem. Quare ex oblivione iuris, vel facti probabili et iusta, vel voluntaria et vitiosa, usu venit interdum, ut quis sacrum die festo non audiat: ieiunium ab Ecclesia indictum solvat, ac violet: aliquod aliud officium, et munus sibi commissum, et creditum praetermittat[57].

La questione di Juan Azor era incentrata sul problema della dimenticanza, che nella versione della *Guia* approvata nel 1645 non viene addirittura nominata, mentre nell'edizione del 1649 viene recuperata con l'espressione «no se le acuerda». Rispetto ad Azor, inoltre, cadono tutte le distinzioni, tra la dimenticanza per colpa o senza colpa e tra negligenza crassa e affettata, nonché la puntigliosa classificazione della dimenticanza: «ex oblivione iuris, vel facti, probabili et iusta, vel voluntaria et vitiosa» e le esemplificazioni. La distinzione di diritto e di fatto tornerà, comunque, nel resto della trattazione della *Guia*. In ogni caso la *Guia de confessores* rinvia ad Azor per la distinzione tra ignoranza e inavvertenza, mentre in questo lo avrebbe soccorso più adeguatamente il Sanchez, che pure cita spesso nel capitolo. Di quest'ultimo l'autore della *Guia* esplora il capitolo XVI del primo libro dell'*Opus morale in praecepta decalogi,* intitolato «Qualiter ignorantia, inadvertentia, seu oblivio, quando invincibilia sunt, a praecepti transgressione excusent», che è suddiviso in 47 punti e occupa una decina di pagine *in folio*[58]. Nella *Guia* ne compaiono soltanto alcuni ele-

---

[56] *Guia* 1649, c. 44r.

[57] Juan Azor, *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte, aut prave factorum pertinentes, breviter tractantur* [manca indicazione del primo tomo], Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon, 1610, p. 46.

[58] Tomas Sanchez, *Opus morale in praecepta decalogi*, Lugduni, Sumptibus Horatij Cardon, 1615, pp. 68-76.

menti. Le distinzioni assunte circa l'ignoranza sono tra ignoranza di diritto e di fatto, tra ignoranza invincibile e non colpevole e ignoranza vincibile e colpevole; inoltre, sono utilizzate le definizioni di «voluntaria», «provable», «affectata», «crassa» e «supina», ma non secondo l'organico schema del Sanchez. Questi, infatti, aveva operato una meticolosa distinzione tra ignoranza con o senza errore, tra ignoranza «iuris» e ignoranza «facti», tra ignoranza invincibile e vincibile, ma connotandole con molte altre caratteristiche ed aggiungendo una terza possibilità: «Utraque ignorantia alia est invincibilis, quae est antecedens, et inculpabilis, probabilis, iusta, et involuntaria solet appellari. Alia autem vincibilis, quae est consequens, culpabilis, improbabilis, iniusta, et voluntaria dicitur. Alia est concomitans». E neppure viene seguito Tomas Sanchez nelle trattazioni sull'ignoranza relativa agli atti interni e agli atti esterni, alle regole della legge, alle leggi e «circa praecepta iuris naturae». Vistosa è poi la semplificazione rispetto alle distinzioni sulla coscienza. Il capitolo X di Tomas Sanchez, dedicato all'azione con coscienza dubbia o scrupolosa, citato dalla *Guia* si distende per una ventina di pagine *in folio*[59] e nella *Guia* non compare nemmeno la distinzione tra dubbio pratico e dubbio speculativo[60].

Immutato il testo dei trattati, nell'edizione del 1681 sono da notare alcune piccole variazioni dovute ad un aggiornamento alle posizioni pontificie espresse nelle condanne di Alessandro VII e di Innocenzo XI e l'inserimento di alcune precisazioni sugli impedimenti al matrimonio e sulla simonia[61]. Si tratta di correzioni di un curatore, che, tra l'altro, dimostra di utilizzare un lessico diverso da quello dell'autore delle prime versioni della *Guia de confessores*[62]. Di fatto l'edizione del 1681 si presenta come un'iniziativa editoriale, segnata da preoccupazioni altre rispetto a quelle delle prime

---

[59] Titolo del capitolo è: «Qualiter exponat se huic peccandi periculo, ac peccet, qui cum conscientia dubia, aut scrupulosa operatur, et an in hoc dubio sit necessario [sic] pars tutior eligenda, et quae dicatur pars tutior?», ivi, pp. 35-53.

[60] Anche se la distinzione tra i due piani, pratico e speculativo, così importante nella casistica cinque-seicentesca affiora quando entra nel gioco della decisione morale il «juizio practico virtual», *Guia* 1649, p. 44v.

[61] *Guia* 1681, pp. 346-347, 379, 381-404.

[62] L'espressione «probabilidad speculativa» che si trova in un'addizione relativa a casi di simonia non era presente nelle prime versioni della *Guia* e risulta estranea alla sua terminologia e alla sua impostazione, *Guia* 1681, p. 379.

edizioni del manuale. Con l'aggiunta del testo delle condanne pontificie e l'inserimento di un interrogatorio al penitente[63], la prima edizione della *Guia de confessores* comparsa sotto il nome di Gavino Carta ricerca un'ortodossia nel campo teologico morale controllata dalla Sede romana e una praticità dello strumento attraverso l'esame al penitente. L'operazione fu certamente postuma se si accettano le affermazioni del prologo al lettore, che attribuisce la *Guia* al gesuita Gavino Carta, del quale tesse gli elogi e stende brevi note biografiche[64]. In essa le correzioni apportate in base alle condanne pontificie sconfessano alcuni tratti dell'itinerario di elaborazione probabilistica dell'autore della *Guia de confessores*.

Un percorso tra le opinioni

Y aunque puede parecer a alguno, que el autor desta obrilla (que lo puede ser de otras mayores) ha cuydado hazer eleccion de conclusiones, y resoluciones benignas y favorables, ha tenido en esto el intento de otros graves, y modernos Doctores, a quienes sigue, que ha sido a fuer de valientes, y peritos medicos, condecender en algo con la flaqueza de enfermos, tunque con seguridad de la salud, que en la del alma es averse los medicos espirituales con alguna piedad, y benignidad con los achacosos destos tiempos, con toda seguridad empero de la conciencia, para quitar de la dellos inquietudes, y escrupulos[65].

Una condiscendenza verso la fragilità umana, verso i contemporanei che soffrono gli acciacchi dell'anima è l'opzione fondamentale dell'autore della *Guia de confessores* secondo quanto afferma il gesuita p. Joseph Sequi nella sua approvazione dell'opera del 1645 indirizzata all'arcivescovo. Attraverso la frequentazione attenta dei testi casistici e dei trattati teologico-morali coevi, soprattutto dei gesuiti, l'autore della *Guia de confessores* introduce in terra sarda una scelta che di lì a poco scatenerà in area cattolica un conflitto acceso e prolungato. Forse proprio lui, nel prologo al lettore, precisa in tal senso le finalità del suo manuale:

---

[63] *Examen, y Confessonario de las Culpas Cometidas*, in *Guia* 1681, pp. 405-470. Il confessionale, suddiviso in sedici capitoli, contiene istruzioni sulla preparazione alla confessione ed un esame di coscienza sui peccati contro i dieci comandamenti e peculiari di alcuni stati di vita: principi; ecclesiastici; regolari; governatori, magistrati e ministri della repubblica; ministri dei tribunali giudiziari; medici; mercanti e ufficiali (tra i quali anche gli artigiani).

[64] *Guia* 1681, cc. [7r.-8r.].

[65] *Guia* [1645], c. [2r.v.].

Se ha tenido alguna atencion en hazer suave el uso de la confession, escusando obligaciones en los confessores, y penitentes de preguntar, y confessar algunas circunstancias que provablemente no son tan necessarias, quitando las conciencias erroneas con la autoridad de graves Dotores; con que los penitentes entendidos podran aprovecharse para sus conciencias[66].

Al centro dell'attenzione sono le coscienze, al cui solo profitto si mira. La consapevolezza che si trattasse di un'operazione delicata e rischiosa emerge dall'anonima «Advertencia» che conclude le pagine introduttive ai quattro trattati del testo:

El intento de traer algunas opiniones benignas, no es para que se aconsegen, ni absolutamente se sigan, antes se deve seguir, y aconsejar lo mas provable, y mas seguro; sino atendiendo a la fragilidad humana, despues de sucedido el caso, o en ocasiones urgentes, el prudente confessor sepa escusar con alguna provabilidad al flaco penitente[67].

Il confessore e il penitente diventano attori di un processo da condurre con prudenza e secondo le regole del probabilismo, rendendo vivibile la confessione e allontanando contemporaneamente i pericoli della coscienza erronea da un lato e dello scrupolo dall'altro. Con compatta coerenza, la versione della *Guia de confessores* approvata nel 1645 esplicita i capisaldi del probabilismo, adotta il procedimento probabilistico e seleziona in molti punti dei trattati le opinioni più benigne.

I fondamenti del probabilismo nella forma più benigna emergono qua e là nel corso dell'esposizione: prevale l'opinione probabile del penitente anche se ritenuta falsa dal confessore[68], per agire senza peccato è sufficiente avere un'opinione probabile, anche se di un solo dottore approvato e anche se non la più probabile o la più sicura[69], è scrupolo accanirsi a temere di peccare quando si viene a sapere che qualcosa non è peccato «aunque provablemente», fino ad un punto dissolutore di ogni ricerca di certezza tale che

---

[66] Ivi, c. [5v.].

[67] Ivi, c. [6r.].

[68] «Si el penitente està en alguna opinion que es provable, o la tienen por tal otros doctos, deve ser absuelto conforme a essa opinion, porque siguiendola, no peca, aunque el confessor la tenga por falsa. *Lugo disp. 22. n. 39. et seqq.*», ivi, c. 17r.

[69] «Para obrar sin pecado, basta que aya opinion provable, que es licito, aunque sea de un solo doctor aprovado; y aunqe no sea mas probable, ni la mas segura. *Sanch. lib. 1. sum. cap. 9*», ivi c. 29v.

Quando uno duda, si aquella duda es escrupulo, que pueda obrar contra del, o si es verdadera duda, y si el fundamento es leve, o es grave para dudar, basta que tenga alguna provabilidad para pensar que es escrupulo, y assi no serà pecado hazer contra del. *Sanch. lib. 1. sum. c. 10*[70].

Nella stessa *Guia* questi principi diventano operativi. Il tono è in genere assertivo. Non si ferma, infatti, l'autore a discutere con numerose allegazioni di fonti come nei trattati dai quali trae materia e soluzioni, ma talvolta ad un'affermazione fa seguire un parere attenuante di uno o più «doctores» o si serve della categoria del «mas provable» in funzione mitigatrice[71]. Soltanto raramente opta per la soluzione più sicura, da seguire

---

[70] Ivi, c. 30r. Sulla forza della ragione probabile del penitente nei casi dubbi cfr. anche ivi, c. 4r.

[71] Tutto il testo è intessuto di passaggi interessanti, ma si vedano, ad esempio, ivi, cc. 2v.-3r., 5v., 6v.-7r., 8r., 42r., 43v.-44r., 55r., 70v. In tal senso si può registrare anche un rinvio ingannatore alle fonti, come risulta confrontando un passaggio della *Guia* 1649 con il testo di Tomas Sanchez citato. Così si afferma nella *Guia* 1649 (c. 45r.): « El que piensa, que alguna cosa es pecado assi en confuso, y no le se ofrece a distinguir, ni dudar, si es mortal, o venial, provable es, que haziendolo, no peca mortalmente. *Navar. Praelud. 9. n. 9. Val. 12. disp. 2. q. 14. pu. 4. q. 3. Lopez. Rodr. et Salas, et probabile esse dot. Sanch. li. 1. c. 11. n. 6.*», mentre in ben altro modo si era espresso il Sanchez: « Duplex autem circa hoc difficultas est. Prior est, qualis culpa sit, quando conscientia quidpiam illicitum indicat, nec tamen cogitatione distinguit, an veniale, an mortale sit? In primis (ut bene ait *Vasquez statim citandus*) si id esse illicitum in aliqua peculiari specie conscientia dictet, debet ex ea iudicari, an sit mortale, an veniale. Ut si dictet hodie esse diem ieiunij, aut festivum, quantitas culpae debet ex horum praeceptorum transgressione iudicari, quae est mortalis. At vero si proponat confuse, ut peccatum, non determinata materia peculiari, nec unde possit deduci, an mortale, an veniale sit, *Corduba in suo quaestion. l. 3. Q. 4. in 6. prop. Allegans Angestum*, dicit eandem esse huius rationem, et proponentis in genere peccare, nullam speciem determinando, et addit aliquando fore veniale, aliquando mortale, subticet tamen quando hoc contingat. Alijs placet esse culpam venialem. Quod in eo actu sola conscientiae dictantis malitia sit volita. Cum ergo solam malitiam generalem dictet, et tota ea in veniali reperiatur, erit sola venialis. Deinde, quia velle id, quod in genere duntaxat reputatur illicitum, non videtur gravis malitia. Cum adhuc eiusmodi voluntas se intra rationis communis veniali, ac mortali, limites contineat. Ita docent *Navarr. Sum. Lat. Praelud. 9. n. 9. Valentia 1.2. disputa. 2. q. 14. punct. 4. q. 3 fine, Lud. Lop. I. par. instruct. conscientiae, cap. 3. vers. Praeterea, quia in mentem, Manuel I. to. Summ. in 2. edit. cap. 71. fine, Salas 1.2. q. 21. tract. 8. disp. unic. sect. 3. n. 33.* At etsi hoc probabile sit, existimo probabilius fore lethale, quale esset proponentis in genere peccare. Quippe cum absque sufficienti examine qualitatis culpae, voluntas eam amplectatur iuxta suae conscientiae dictamen, aut iuxta id peccandi in genere propositum, exponit se manifesto culpae mortalis periculo. Et ita docent *Vasquez 1. 2. q. 19. a. 6. disp. 59. c. 3. n. 10. Azor to.*

almeno «ordinariamente»[72].

Ma ciò che caratterizza la *Guia de confessores* nella prima versione nota è lo schierarsi sempre dalla parte di chi potrebbe commettere peccato, penitente o confessore che sia. Per il sesto comandamento lo stesso autore sente il bisogno di giustificare le proprie posizioni:

> Adviertase, que en este precepto se han resuelto muchas cosas por opiniones benignas, no para ensanchar las consciencias, sino para escusar pecados, y no agravar las conciencias: mas devese en esta materia andar con cautela, y no tomarse mucha libertad, porque es facil ponerse a peligro de pecados graves[73].

In tutti i campi la *Guia de confessores* manifesta la propensione per il parere più favorevole. Impostata la disquisizione circa le azioni umane sul fondamento dell'obbligo - «obligado», con relative declinazioni, è il termine più ricorrente nel testo[74] - si lavora per alleggerire la coscienza da quanto viene considerato eccessivo e inutile fonte di tormento. L'ottica è cercare il modo per sottrarsi a qualcosa. Nella materia riguardante lo spinoso problema della restituzione ciò è più che evidente[75], ma anche relativamente al digiuno, per il quale davvero non è chiaro se vi sia qualcuno tenuto a rispettarlo, dato l'alto numero delle categorie di esenti:

> 193 Son escusados los enfermos, convalecientes, los que temen algun daño notable si ayunan: los que tienen menester de comer doz vezes, o no pueden dormir sino cenan: los que no tienen bastante comida a la mañana, o por su pobreza, o por no hallarla, y para muchos no es bastante comida pan, frutas, hiervas, etc. Tambien las preñadas, o que dan leche, o si su marido notablemente se enoja, y no quiere que ayune, sino lo haze por desprecio de la Fè. *Sanch. lib. 5. consil. c. 1. dub. 4. 14. et 15. Dian. tr. 9. resol. 14. et 51* [sic].
>
> 194 Son escusados los cavadores, labradores, herreros, albañiles, carpinteros, panaderos, texidores, çapateros, plateros, y segun algunos los sastres, y barberos que trabajan todo el dia, y de la misma manera los escrivanos. *Angles, et Ledesma, apud Sanch. sup. dub. 7. Bonac. pu. ult. Fagund. et Dian. sup. res. 7. et 8.*

---

1. instit. moral. l. 2. cap. 8. q. 6. Sayr. in clavi reg. l. 1. cap. 4. num. 17.» (Tomas Sanchez, *Opus morale* cit., p. 54: l. I, cap. XI, n. 6). Dalla formulazione della *Guia* pare invece che Sanchez sostenga l'opinione più benigna.

[72] Ivi, cc. 5r., 6r., 28v., 44v., 64r., 73v., 75v., 89r., 90v., 98r.

[73] Ivi, c. 66r.

[74] La problematica relativa all'obbligazione in coscienza della legge penale viene risolta sostenendo che essa obblighi soltanto alla pena, cfr. ivi cc. 38v., 51v., 92v.

[75] Ivi, cc. 66v.-73v.

195 No estan obligados el dia que no trabajan, aviendo de trabajar el dia siguiente. *Dian. tr. 9. resol. 9. 1. par.* [sic][76].

E la lista continua a lungo comprendendo, sempre con il conforto del Diana, anche «los caballeros que por divertir van a caça, juegan a la pelota, y hazen otros exercicios, si despues quedan muy cansados»[77]. Spesso, d'altronde, è il ricorso ai trattati del teatino palermitano, oltre che agli *Aphorismi confessariorum* del gesuita Manuel Sa, a giustificare posizioni particolarmente benigne.

Non solo i giudizi sono benigni, ma benevolo deve essere anche il comportamento del confessore. Nessuna delle sue azioni deve essere di ostacolo al penitente: il confessore deve ascoltarlo con grande pazienza, lasciando che il penitente dica i suoi peccati così come li ricorda[78] e avvisandolo «buenamente» se si sofferma a raccontare «toda la historia», accusando il peccato altrui e giustificando il proprio[79], deve essere disponibile ad interrogarlo senza pretendere un esame di coscienza accurato se non è in grado di compierlo, non deve mostrare spavento di fronte ai suoi peccati, dovendo anzi incoraggiarlo, come se fosse indifferente a quanto detto[80]; nelle interrogazioni non sia molesto e inutilmente minuzioso[81], né curioso riguardo alle circostanze[82], né eccessivo nel voler chiarire i dubbi[83], né pignolo nel chiedere il numero esatto degli atti peccaminosi[84], né inflessibile nel pretendere la conoscenza della dottrina cristiana[85]. Molta cautela è necessaria nel respingere senza assoluzione il penitente, se il rischio è che non ritorni più[86], in particolare

---

[76] Ivi, cc. 45v.-46r.

[77] Ivi, c. 46v.

[78] Ivi, c. 9r.

[79] Ivi, cc. 9v.-10r.

[80] Ivi, c. 9v.

[81] Ivi, c. 12v.

[82] Ivi, cc. 13r.v.

[83] Ivi, c. 9v.

[84] Ivi, cc. 10r.-11v.

[85] Ivi, c. 31v.

[86] Ivi, cc. 13v.-14r.

se abitudinario[87]. Particolari accorgimenti sono suggeriti per i «rusticos»[88]. Il rigore della confessione si sgretola pezzo per pezzo via via che ne viene esaminato lo svolgimento. Né ci si dimentica delle preoccupazioni del confessore: deve possedere una scienza sufficiente per ciò che accade comunemente e diversa secondo la qualità dei penitenti con i quali tratta; non deve angustiarsi per l'accuratezza delle interrogazioni[89], in quanto non è tenuto ad una minuzia maggiore di quella impiegata dal penitente nell'esaminarsi[90]; per aiutare quest'ultimo, infine, può persino dissimulare[91].

Ma la demolizione degli elementi che potevano rendere difficile la confessione raggiunge il culmine nell'ambito della riserva dei casi. Quanto questa pratica avesse inciso sull'esercizio del sacramento della confessione già nel periodo tardomedievale, ma anche in età post-tridentina, in alcune aree del cattolicesimo è stato più volte constatato[92]. Secondo Elena Brambilla rigore e protagonismo episcopale tendevano a rafforzarla, mentre la linea regolare-indulgenziale era orientata a dissolverla nella prassi. L'ipotesi sostenuta dalla studiosa di una via seicentesca di attenuazione del rigore, di provenienza spagnola, fortemente accolta e gestita accortamente dai gesuiti[93], potrebbe trovare nella *Guia de confessores* una conferma[94].

---

[87] «De la misma manera se ha de aver el confessor con los que buelven a los mesmos pecados, aunque no tengan la ocasion en casa, y algunas vezes conviene no ser tan rigido en negarles la absolucion, sino compadecerse de la flaqueza, si vè que por entonces tienen proposito de no pecar, ni ofender a Dios, acordandose de lo que dixo Christo. *Non dico septies, sed usque septuagies septies. Math. 13. Filiucius in instruct. confess. cap. 3.*», ivi, c. 18v.

[88] Ivi, cc. 13v.-14r.

[89] Ivi, c. 8r.v.

[90] Ivi, c. 14r.

[91] Ivi, cc. 15v-16v.

[92] Cfr. in generale T.N. Tentler, *Sin and Confession in the Eve of the Reformation*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1977, pp. XIII, 345-370; H. Martin, *Confession et contrôle social à la fin du Moyen Ãge*, in Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1983, pp. 117-136; E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio cit.*; e per la situazione di una diocesi, M. Mancino, *Licentia confitendi* cit.

[93] Cfr. E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio* cit., pp. 515-571.

[94] Pur restando necessario affiancare la lettura della *Guia* con uno studio dell'effettiva prassi dei casi riservati almeno nella diocesi turritana, per verificare anche una diversa interpretazione della pratica della riserva dei casi in periodo post-tridentino, quale quella

Nella prima versione nota, infatti, il manuale edito a Sassari attacca la pratica della riserva dei casi in alcuni punti nevralgici. Innanzitutto si schiera con chi ritiene che non si debbano premettere all'accusa dei peccati le interrogazioni relative alla presenza di scomuniche in atto o ai peccati riservati: è dalla conduzione della confessione che ciò potrà emergere[95]. Risulta chiara pertanto la preoccupazione di favorire in ogni modo l'incontro del penitente con il confessore e il dialogo con lui, così come aveva esplicitamente affermato Juan de Lugo, che l'autore della *Guia de confessores* cita su questo punto. Lugo, infatti, riteneva inutili le interrogazioni previe su diligenza nell'esame di coscienza, soddisfacimento della penitenza, esistenza del dolore e del proposito, necessità di restituzioni e presenza di eventuali scomuniche, proposte dai sommisti quattro-cinquecenteschi, liquidando in tal modo gli orientamenti rigoristi. Il confessore avrebbe appreso ciò nel corso della confessione, ma soprattutto spesso sarebbe stato vantaggioso confessare anche qualora non fosse seguita l'assoluzione[96]. Ma

---

presentata in P. Prodi, *Una storia della giustizia* cit., pp. 297-306, dove viene analizzata come elemento portante di nuove modalità di esercizio della giurisdizionale episcopale, che acquisirebbe spazi con la costruzione di un foro penitenziale nuovo.

[95] Ivi, c. 8v.

[96] «Saepe erit utile confessionem audire, licet postea non sequatur absolutio: quia ipsamet confessione emollietur cor poenitentis, et concipiet dolorem, ac propositum, quo carebat, praesertim superata iam illa difficultate, et labore confessionis», Juan de Lugo, *Disputationes scholasticae, et Morales De virtute, et Sacramento Poenitentiae*, Lugduni, sumptibus Haered. Petri Prost, Philippi Borde, et Laurentii Arnaud, 1644, p. 516. Nella *Guia de confessores* viene accolto anche quasi letteralmente il consiglio del Lugo di chiedere invece al penitente non conosciuto da quanto tempo non si sia confessato, *Guia* [1645], c. 8v., cfr. Juan de Lugo, *Disputationes* cit., p. 516. L'autore della *Guia de confessores* è favorevole alla frequenza della confessione per il suo carattere formativo, secondo la tendenza gesuitica già chiara nel tardo Cinquecento. Il parroco o curato è tenuto ad ascoltare il penitente anche al di fuori dell'obbligo annuale, quando non vi è motivo ragionevole per rifiutarsi e vi è giusta causa nel richiedere la confessione «como seria, si el penitente está en pecado mortal, y para salir dèl quiere confessarse, lo que es muy ordinario, en especial, que la confession es medio para no bolver à caer con tanta facilidad, y por esso se deven hazer grave escrupulo los curas, que no los admiten, deviendo de aconsejarles la frequencia de la confession», *Guia* 1649, c. 15v. Da notare che il passo del Suarez citato come riferimento non accenna alla frequenza della confessione né a scrupolo. Le considerazioni finali nell'esposizione del caso sono quindi proprie della *Guia* del 1649, che amplia molto la trattazione relativa al ministro della penitenza rispetto alla versione approvata nel 1645, nella quale non sono presenti i passaggi sugli obblighi del parroco o del curato ad ascoltare le confessioni.

è nell'insistita precisazione che vi possa essere caso riservato soltanto se il penitente ne sia stato a conoscenza e solo se si tratti di atto esteriore, che si riscontra l'attacco più demolitore:

> Para ser caso reservado, es menester que sea pecado exterior, y que de suyo sea mortal, y no por solo el acto interior; y si el penitente no sabìa que era caso reservado quando lo hizo, es provable, que puede ser absuelto del confessor ordinario. *Lug. disp. 20. de poenit. num. 11*. Y assi los confessores deven pedir al penitente si lo sabìa, que assi librarán a muchos[97].

La linea adottata viene rafforzata anche dalla parte del confessore, il quale, nell'incertezza che si tratti di un caso riservato, può assolvere se giudica «provablemente» che non lo sia[98].

L'adozione del probabilismo nella versione benigna non viene abbandonata nel corso del rifacimento dell'opera che approda all'edizione del 1649, ma in essa vi sono tracce di un ripensamento secondo una linea di maggior rigore o quanto meno di un'attenta rivalutazione delle soluzioni già offerte. Un passaggio tratto dal capitolo sul quarto comandamento, a proposito dei peccati contro la carità del prossimo è particolarmente significativo, anche se non certo unico:

Guia [1645]

265 Pesarme que el otro sea mas sabio, mas rico, porque es causa que yo no sea tan estimado, ni honrado como antes, dizen algunos que no es mortal. *Lorca apud Coninch. Num. 11. et Dian. 3. p. tr. 6 resol. 85*[99].

Guia 1649

Si me pesa que el otro sea mas sabio, o mas rico, porque esso es causa que yo no sea tan estimado, ni tan honrado como antes, la comun opinion es, que es pecado mortal de embidia. *Val. sup. Coninch. sup. et Suar. disp. 6. de charit. sect. 4. n. 4. et Dian. par.*

---

[97] Ivi, c. 22v. La medesima affermazione è ripetuta più avanti, nell'ambito del sesto comandamento: «Si el que peca no sabe que està reservado, es provable, que no cae en la reservacion, y podrà ser absuelto del confessor ordinario; assi lo dizen doctos modernos. *Lug. ead. disp. 20. n. 11*», ivi, c. 66v.

[98] Ivi, c. 22v. Qui la fonte citata è il Diana, che serve in un altro passo ad allargare ulteriormente le eccezioni: «La descomunion mayor no se incurre, sino es por pecado mortal, que sea accion exterior, y sabiendo que ay pena de descomunion, que si no lo sabe, aunque sepa que es pecado, no serà descomulgado *in foro conscientiae*. Tambien si aquello lo haze *ex metu gravi*, se escusa de la descomunion. *Dian. 3 p. tr. 5. resol. 12. et 13. et tr. 6. resol. 48*», ivi, c. 95r.

[99] *Guia* [1645], c. 35r.

> *3. tr. 6. resol. 85* aunque *Lorca 22. q. 36 in addit. ad art. 3* dize que no es mortal, sino es por odio de la persona, o con voluntad de quitarle aquel bien si pudiesse; pero esto es peligroso, y lo primero se deve seguir[100].

Nello stesso tempo l'autore della *Guia de confessores* del 1649 fornisce una consistenza maggiore alla pratica della riserva dei casi e delle censure e alla sua problematicità, introducendo un elemento di complessità nell'amministrazione del sacramento della penitenza precedentemente eliminato[101]. La trattazione dedicata alle censure ecclesiastiche nell'ultimo trattato è completamente nuova, affronta le tematiche dal punto di vista dottrinale[102], esamina le questioni giurisdizionali ed introduce le formule assolutorie per le diverse censure.

La nuova sensibilità dimostrata dall'autore del rifacimento della *Guia de confessores* non giunse, però, ad eliminare quelli che due decenni dopo saranno considerati eccessi lassistici da condannare. Il curatore dell'edizione del 1681 corresse in più punti la precedente versione della *Guia de confessores*, rendendone evidenti le operazioni di sgretolamento delle affermazioni più rigorose attuate mediante il ricorso ad alcuni casisti. Circa il precetto

---

[100] *Guia* 1649, c. 113r.

[101] *Guia* 1649, cc. 29v.-31v., 174r.-182v. A proposito dei casi riservati è da notare che l'autore della *Guia* elimina l'affermazione più benigna della versione precedente riportata *supra* nel testo («Y assi los confessores deven pedir al penitente si lo sabia, que assi librarán a muchos»). Pur mantenendosi in un'ottica liberatoria nei confronti del penitente, la rielaborazione edita nel 1649 manifesta una maggior attenzione alle questioni giurisdizionali e dottrinali, ad esempio con l'inserimento della normativa circa i religiosi mendicanti e di precisazioni sul peccato d'eresia. Queste ultime e la comparsa di vari riferimenti al tribunale inquisitoriale, inesistenti nella versione precedente, pongono un interrogativo sull'eventuale influenza nel lavoro di rifacimento dei revisori gesuiti, alcuni dei quali qualificatori del Sant'Ufficio. Circa l'inquisizione si può evidenziare come nella redazione del 1649, nell'esame del primo comandamento, si accenni alle approvazioni delle orazioni a stampa e venga espresso l'obbligo di consegnare «à los Señores Inquisidores» i libri «de arte magica, de negromancia, y semejantes artes diabolicas», oppure contenenti «sortilegios, encantamientos, y divinaciones», in quanto proibiti, cfr. *Guia* 1649, cc. 53v., 56r.

[102] Nella versione approvata nel 1645 l'attenzione si era concentrata soprattutto sui possibili peccati derivanti dalle relazioni con persone colpite da censura, in base alla distinzione tra tollerate e non tollerate, *Guia* [1645], cc. 93v.-95v.

della confessione annuale ne sottolinea l'obbligo stretto e permanente, riferendosi alla proposizione 55 condannata da Innocenzo XI:

Guia 1649

311 El que en el año no ha cumplido con este precepto, es mas provable, que siempre le queda la obligacion de cumplirle, y de confessarse quanto mas presto puede. *Suar. sup. sect. 3. Coninch. disp. 5. dub. 8. Lugo disp. 15. n. 177*. Aunque lo contrario tienen muchos. *Sylvest. S. Antonin.* et probabilem putat *Fil. tr. c. 3. n. 54. et Dian. 3. p. tr. 4. res. 130*[103].

Guia 1681

311 El que en el año no ha cumplido con este precepto, es mas provable, que, siempre le queda la obligacion de cumplirle, y de confessarse quanto mas presto puede. *Suar. sup. sect. 3. Conin. dis. 5. dub. 8.* y es mas conforme à lo que manda *INNOCENTIO XI. proposit. 55. ut hic infr. numer. 327*[104].

Varie citazioni vengono così eliminate nella versione del 1681, ma non solo del Diana, che già si è individuato come una delle *auctoritates* più influenti per la linea benigna. Talvolta, sotto il peso delle condanne pontificie sono cancellati anche i grandi Suarez, Bonacina, Lugo o Castro Palao, oppure viene capovolta la comune opinione. Così è circa la comunione in stato di peccato mortale:

Guia 1645

327 El que comulga en pecado mortal, aunque haze pecado nuevo de sacrilegio, pero cumple con este precepto, es comun sentencia de los Doctores. *Suar. sect. 3 et cum pluribus Bonac. n. 12. Lug. disp. 16. num. 83*[105].

Guia 1681

327 El que comulga en pecado mortal, à mas que haze pecado nuevo de sacrilegio, no cumple con este precepto, es comun sentencia de los Doctores. Y *lo Contrario esta Condenado por Innocentio XI. die 2. Martij 1679. Proposi. 55*[106].

[103] *Guia* 1649, c. 78v.

[104] *Guia* 1681, p. 156.

[105] *Guia* 1649, cc. 80v.-81r.

[106] *Guia* 1681, pp. 160-161.

O anche riguardo alla recita dell'ufficio o al desiderio della morte altrui per profitti temporali:

Guia 1645

524 El que no puede rezar la mayor parte de todo el oncio [sic], como es, Maytines, y Laudes, no està obligado a lo demas; pero si puede rezar Laudes, y las demas Horas, està obligado a ellas, *ita cum alijs Palao pun. 6. n. 9*[107].

589 Dessear la muerte del otro, y que muera a buena muerte, para que èl le suceda en sus bienes, o por algun provecho temporal que è de su muerte se le puede seguir, dizen algunos que no es mortal, *Castro Palao, tr. 6. Disp. 4. pun. 1. n. 11. et Dian. p. 3. Tr. 6. Resol. 84*[108].

Guia 1681

524 El que no puede rezar la mayor parte de todo el oficio, como es, Maytines, y Laudes, està obligado à rezar las demas horas, y lo contrario no se puede dezir, porque esta condenado por el Sumo Pontifice *Innocencio XI. proposi. 54*[109].

589 Dessear la muerte del otro, y que muera à buena muerte, para que el le suceda en sus bienes, ò por algun provecho temporal, que de su muerte se le puede seguir, es pecado mortal, y lo contrario, esta condenado por *Innocencio XI. die 2. Mart. ann. 1679. propositio. 14*[110].

L'eco delle lotte in corso sull'uso delle opinioni probabili nella casistica di coscienza raggiunge quindi la *Guia de confessores*, imponendo un aggiornamento agli interventi pontifici e rivelando in tal modo la velocità e la capillarità della recezione degli stessi: l'edizione sassarese del 1681 riporta, infatti, correzioni in base a pronunciamenti romani del 1679. Ancora una volta la «sumilla» attribuita a Gavino Carta[111] si pone sul mercato in modo efficace e credibile.

Oltreoceano

Comparata con i manuali per confessori prodotti o largamente cir-

[107] *Guia* 1649, c. 105r.

[108] *Guia* 1649, c. 113r.

[109] *Guia* 1681, p. 209.

[110] *Guia* 1681, p. 225. Per le altre correzioni nella versione del 1681, cfr. ivi, pp. 157, 268 (cfr. i passi corrispondenti in *Guia* 1649, cc. 79r., 134v.).

[111] Così la definisce l'autore, come pure «obrilla». Per questi termini si vedano tutte tre le versioni studiate, *passim*.

colanti nella prima metà del Seicento, la *Guia de confessores* attribuita al gesuita Gavino Carta nella prima versione nota e nel rifacimento del 1649 si rivela, dunque, opera di rielaborazione originale dei grandi testi di teologia morale recenti. Non riprende alcuno schema nella sua interezza, opera una precisa selezione delle *auctoritates*, adotta l'argomentazione di tipo probabilistico, sceglie accuratamente le opinioni delle proprie fonti, sposa la linea benigna. Si differenzia radicalmente dai testi già editi in Sardegna. In particolare presuppone un orizzonte mentale diverso dal *Directorium curatorum* edito a Cagliari nel 1590, che raccoglieva più l'eredità dei testi tardomedievali, soprattutto domenicani, aggiornati alla centralità del sacerdote proprio, del curato, degli anni tridentini. Nel *Directorium curatorum* era ben presente l'acuta attenzione per la problematica dei casi riservati e della relativa assoluzione, nonché per l'accompagnamento del confessore nell'esercizio pratico della confessione, essendovi inserite le interrogazioni al penitente[112], così come già prima nel *Directorium* del Polanco[113] e nella *Breve instruction* di Bartolomé de Medina[114].

Il tipo di confessore che la *Guia* poteva incontrare in terra sarda, al di là delle circostanziate affermazioni introduttive, è soltanto ipotizzabile allo

---

[112] Il *Directorium curatorum* tratta della materia relativa al sacramento della confessione in più parti: nel capitolo I sulla definizione e suddivisione del peccato; nel VI, dedicato al sacramento della penitenza, nel XX, intitolato *Del modo que ha de tener el Confessor para oyr fructuosamente las confessiones de los penitentes*. Dedica inoltre i capitoli X, XI e XII alle censure ecclesiastiche della scomunica, dell'interdetto e della sospensione, riservando all'argomento più di quaranta pagine (pp. 112-167), pari ad un sesto dell'intero libro. Il cap. XX rientra nella tipologia classica del manualetto per il confessore tra Quattro e Cinquecento, con la scansione in tre parti circa ciò che deve fare il confessore prima, durante e dopo la confessione. L'interrogatorio è condotto secondo lo schema «si ha hecho..., si..., si...». Il capitolo VI sul sacramento della penitenza è meticoloso sulle questioni giurisdizionali, ma non nomina mai i regolari. Protagonista è il 'proprio sacerdote', cioè il curato.

[113] Il *Breve directorium* di Juan Polanco comprendeva una parte sulle caratteristiche del confessore e della confessione e un'appendice con l'interrogatorio al penitente, concluso dall'esposizione sulle censure ecclesiastiche ed irregolarità.

[114] La *Breve instruction* del domenicano Bartolomé de Medina inserisce le interrogazioni al penitente nel primo libro, dedicato alla scienza necessaria al confessore per esercitare il suo ministero in quanto giudice spirituale (sacramento della penitenza, peccati e censure ecclesiastiche, interrogazioni). Il secondo libro fornisce il sapere al medico delle anime (conduzione pratica della confessione da parte del confessore, come accompagnamento del penitente, penitenze e assoluzione, regole di vita).

stato attuale delle conoscenze, al quale si è già accennato. Per la scarsa presenza degli ordini mendicanti sul territorio prima del tardo Cinquecento[115], la Sardegna non aveva presumibilmente conosciuto la grande fase regolare-indulgenziale della confessione che caratterizzò invece la cristianità medievale con un apice nel sec. XV, così come oggi viene caratterizzata da Elena Brambilla[116], anche se la diffusione quattrocentesca dell'Osservanza dovette inserire tali dinamiche pure nell'Isola[117]. Certo è, invece, che per i decenni centrali del Cinquecento e nella fase post-tridentina in Sardegna vi furono vescovi consapevoli e gelosi delle proprie prerogative giurisdizionali, almeno per quanto emerge dal rapporto con i poteri inquisitoriali[118], nonché attenti ad applicare i decreti tridentini in materia di sacramento della penitenza e di formazione del clero curato[119]. Probabilmente la loro azione è assimilabile al modello episcopale-rigorista che si veniva delineando nei decenni centrali del sec. XVI, poi declinato in modo esemplare nell'esperienza borromaica, incentrata sul rapporto vescovo-clero secolare curato[120], forse con specificità proprie nel ricorso ai poteri inquisitoriali

---

[115] R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna* cit., pp. 287-288, 316n., 392.

[116] E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio* cit., pp. 195-254. Paolo Prodi motiva l'espansione dei privilegi dei regolari nell'ambito della confessione come esito dell'insuccesso del Lateranense IV «di creare un sistema giurisdizionale ed integrato» su base parrocchiale, cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia* cit., pp. 79-86.

[117] R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna* cit., pp. 288, 316n.

[118] A. Borromeo, *Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea», XXIX-XXX (1977-1978), pp. 217-276: 258-274; R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna c*it., pp. 362-363.

[119] R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna c*it., pp. 393-402. Da ricordare il tempestivo editto di Baldassarre de Heredia, arcivescovo di Cagliari, del 1553, con l'assoluta centralità conferita alla parrocchia; l'editto inedito di Pietro Frago, vescovo di Ales e Terralba, precedente alla sua nomina a vescovo di Alghero (dicembre 1566); il sinodo diocesano di Alghero del 1581, che ribadisce la giurisdizione dei parroci sui loro parrocchiani circa la confessione; i decreti della visita pastorale del 1597-98 di Alonso Laso Sedeño, arcivescovo di Cagliari; l'editto generale e i resoconti della seconda visita pastorale del 1591 di Francesco Del Vall nell'arcidiocesi di Cagliari, S. Loi, *Formazione* cit., pp. 373-378.

[120] In questa direzione si collocano la pubblicazione del rituale cagliaritano, del *Directorium curatorum* di Pedro Martyr Coma, della *Breve instruction* di Bartolomé de Medina, delle dottrine cristiane e dei testi catechistici sinodali (cfr. in proposito A. Virdis, Excursus *su catechesi e catechismi in Sardegna*, in «Theologica», I (1992), pp. 217-297), nonché gli editti episcopali e i decreti sinodali.

ed al 'braccio secolare', oltre che alla scomunica, alle pene pecuniare e alle penitenze pubbliche, in materia di obbligatorietà del precetto della confessione annuale[121]. Nello stesso tempo, tuttavia, i vescovi delle diocesi sarde dovettero far ricorso alle nuove presenze regolari, ben più capillari e dinamiche che nell'età tardomedievale, e a lungo supplenti alle carenze del clero secolare[122]. I gesuiti innanzitutto, ben presto grandi confessori e direttori spirituali[123], ma poi anche i cappuccini, che li affiancarono nelle missioni popolari[124]. Non è un caso che i cappuccini abbiano ottenuto la facoltà di poter confessare i secolari in alcuni conventi della Sardegna già a metà Seicento, ben prima che nelle altre province italiane[125].

Il successo della *Guia de confessores* nelle prime due edizioni note si dovette probabilmente alla capacità di contemperare le esigenze pratiche di sacerdoti non troppo colti, anche secolari, ma certamente dotati di preparazione superiore a quella rilevata per la maggioranza del clero sardo nel Quattro-Cinquecento, con la complessa articolazione del sapere della casistica di coscienza. Il passaggio dalla versione approvata nel 1645 a quella del 1649 denota la preoccupazione per una maggiore completezza ed organicità contenutistica, sacrificata precedentemente all'essenzialità di una confessione ordinaria, mirata ad un livello medio-basso anche circa i potenziali penitenti. Nel primo testo noto la volontà di raggiungere i meno colti è evidente anche in alcune scelte espressive quali l'adozione della forma interrogativa nell'introdurre la casistica sui comandamenti, succes-

---

[121] S. Loi, *Formazione cit.*, pp. 373-378. Sull'uso eccessivo della scomunica cfr. anche R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna* cit., p. 389n.

[122] Sul veloce incremento delle presenze regolari nell'Isola e sul loro apporto alla cristianizzazione post-tridentina cfr. R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna* cit., pp. 421-426; sulla situazione del clero secolare, critica almeno fino a Settecento inoltrato, ivi, pp. 402-415, 474-477, 494-498.

[123] S. Loi, *Formazione* cit., pp. 383-384. Sull'intensità del rapporto di obbedienza tra penitenti donne e confessori gesuiti cfr. S. Loi, *Cultura popolare in Sardegna tra '500 e '600. Chiesa. Famiglia. Scuola*, Cagliari, AM&D, 1998, p. 341.

[124] R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna* cit., p. 425. Sulla centralità della confessione nelle missioni gesuitiche, cfr. R. Turtas, *Missioni popolari* cit.

[125] G. Secchi, *Cronistoria dei frati minori cappuccini di Sardegna. Parte prima. Dalla fondazione alla divisione della Provincia (1591-1697)*, Cagliari, Curia Provinciale Frati Minori Cappuccini di Sardegna, 1991, p. 86.

sivamente abbandonata, o la preferenza accordata ad una esposizione in forma personale, al posto delle impersonali formulazioni teologiche. Nella *Guia de confessores* l'autore ricorre regolarmente, infatti, all'espressione «quando uno» per analizzare le varie questioni, rifacendosi alle modalità correnti delle conferenze di casi di coscienza[126], piuttosto che ai grandi trattati dai quali attingeva i contenuti. Tale scelta fu confermata nel rifacimento del 1649, evidenziando l'opzione fortemente mediatrice della *Guia* nei confronti dei più impegnativi testi dei *doctores*. Anche la scelta linguistica del castigliano, al posto del latino, conferma la volontà di raggiungere i sacerdoti di livello culturale non troppo elevato, pur se sempre ben istruiti. L'uso della lingua volgare era, tuttavia, molto diffuso a quell'epoca ovunque nella manualistica di medio livello[127]. Infine, l'attenzione nella *Guia de confessores* al grado di preparazione dei suoi destinatari è evidente negli inviti rivolti ai confessori a chiedere consigli ai più esperti[128] e nel rimando per approfondimenti ai testi più impegnativi[129].

Se poi davvero l'autore ipotizzasse anche un'utilizzazione della sua *Guia* da parte dei penitenti, come recitano il frontespizio e l'indirizzo al

---

[126] Cfr. P. Prodi, *Una storia della giustizia* cit., pp. 304-305.

[127] Sulla questione linguistica in Sardegna nel periodo spagnolo e sull'emarginazione del sardo come lingua dell'insegnamento e della cultura, cfr. R. Turtas, *La questione linguistica nei collegi gesuitici sardi nella seconda metà del Cinquecento*, in «Quaderni sardi di storia», n. 2 (1981), pp. 57-87; Id., *Pastorale vescovile e suo strumento linguistico: i vescovi sardi e la parlata locale durante le dominazioni spagnola e sabauda*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XLII (1988), pp. 1-23; Id., *Storia della Chiesa in Sardegna* cit., pp. 414-415, 439-442. Si rimanda agli specialisti per un'analisi della trasposizione dal latino in volgare castigliano operata dall'autore della *Guia de confessores*. Si tratta di uno studio finora intentato anche per le rielaborazioni in volgare italiano dei testi di casistica di coscienza e dei manuali per la confessione e che potrebbe essere di un certo interesse per l'innesto nel comune patrimonio lessicale di alcune espressioni, tra le quali si potrebbe citare, ad esempio, «ignoranza crassa».

[128] Dopo un accenno alle questioni che il confessore deve conoscere per svolgere il proprio ufficio senza peccare, la *Guia* approvata nel 1645 aggiunge: «y en las cosas muy dificultosas, sepa dudar, para consultarlo con otros», *Guia* [1645], c. 8r. Nell'edizione del 1649 gli altri da consultare diventano «mas letrados», *Guia* 1649, c. 14v. Per la consultazione di persone dotte cfr. anche *Guia* [1645], cc. 16v., 51v., 87r.

[129] Nella prima versione nota vi sono rimandi ad un autore specifico, *Guia* [1645], cc. 7v., 17v., come pure genericamente ad altri autori, anche già citati, ivi, cc. 54v., 58v., 93r., 95v., 100r. Rimandi di tal genere si trovano pure nell'edizione del 1649, cfr. ad esempio cc. 25v., 114v., 122r., 173v., 180v., 182v.

lettore, l'avrebbe fatto secondo la logica delle preoccupazioni di un casista, non secondo l'ottica ascetico-devozionale di suoi confratelli che scrissero manuali dalla parte del penitente, ricchi di esami di coscienza[130]. Come già si è visto, la rilevanza dell'opinione del penitente è indubbia ed anch'egli è rinviato ai consigli degli esperti[131].

Certo è che se chi scrisse la *Guia de confessores* fu Gavino Carta, essa fu per lui nello stesso tempo un frutto sia di studio e di insegnamento sia di esercizio concreto, se è vero che il gesuita insegnante nel collegio sassarese morì nel conforto spirituale degli appestati[132]. La padronanza di entrambe le realtà, teorica e pratica, del sacramento della penitenza emerge dal suo lavoro. La sobrietà e la chiarezza che lo contraddistinguono potrebbero essere alcuni dei motivi della sua fortuna oltreoceano, dove la *Guia de confessores* pare sia stata pubblicata sei volte[133]. Ma su questo punto sono

---

[130] Le note di possesso su uno degli esemplari consultati parrebbero indicare due proprietari laici: si veda la copia dell'edizione del 1681 conservata nella Biblioteca Universitaria di Sassari con la segnatura II.12.E.2. Sulle caratteristiche dei testi coevi per penitenti pubblicati in territorio italiano, cfr. M. Turrini, *La coscienza e le leggi* cit., pp. 136-138.

[131] Ad esempio per decifrare la natura dei propri sogni, *Guia* [1645], c. 33v., e *Guia* 1649, c. 52r., oppure a proposito di intricate questioni di restituzione, *Guia* 1649, c. 23r.

[132] Secondo l'editore della *Guia de confessores* del 1681, Gavino Carta morì a causa della peste nel 1652, mentre si apprestava a pubblicare le sue lezioni di teologia scolastica sulla *Summa* di s. Tommaso. Questa avrebbe offerto «à su caridad encendida ocasion, en que consagrara su vida, como victima, y holocausto entre sus llamas, para servir à los apestados, administrandoles el Sacramento de la penitencia, cuya pratica, que en este compendio avia enseñado, la confirmò con las obras de su ardiente Caridad, para comun exemplo delo que hemos de imitar, y practicar con este Santo exercicio de administrar el Sacramento dela Penitencia quando, y como devemos en semejante ocasion», *Guia* 1681, cc. 7v.-8r. L'editore della *Guia de confessores* del 1681 individua in Gavino Carta un martire del sacramento della penitenza e lo indica come esempio da imitare. Il servizio spirituale agli appestati fino al sacrificio di sé era ormai un *tòpos* agiografico dopo le grande pesti seicentesche.

[133] Le sei edizioni latinoamericane sono segnalate sul frontespizio dell'edizione sassarese del 1681 (cfr. *supra*, nota 19). Tre, tutte a Città del Messico, nel 1653, 1660 e 1681, ne registra A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, III, Barcelona-Madrid, Antonio Palau, 1950, p. 223. Nel frontespizio dell'edizione messicana del 1660 descritto in C. Sommervogel, *Bibliothèque ci*t., II, col. 784, l'opera è attribuita al «Padre Gabino Carta, de la Compañia de Iesus». Nell'avviso al lettore dell'edizione sassarese del 1681, la prima che riporta il nome di Gavino Carta come autore, si afferma che le sei edizioni «en las Indias Ocidentales» erano comparse tutte sotto il nome del padre Gavino Carta della Compagnia di Gesù, cfr. *Guia* 1681, c. 7r.v.

necessarie ulteriori ricerche, che diano conto dell'importazione di un testo nato altrove, senza quelle specifiche attenzioni alla realtà locale caratterizzanti la produzione tardocinquecentesca di confessionali in America latina ad opera di francescani o per volontà episcopale[134]. Si tratta di un capitolo della storia della confessione, così come della storia del rapporto tra Sardegna e Nuovo mondo ancora da esplorare adeguatamente[135].

[134] Si vedano i testi pubblicati in J.G. DURAN, *Monumenta catechetica hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII), I (Siglo XVI)*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la Universidad Catolica Argentina, 1984, pp. 405-541; 665-734; ID., *Monumenta catechetica hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII), II (Siglo XVI)*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la Universidad Catolica Argentina, 1990, pp. 589-596.

[135] Cfr. R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna* cit., p. 512 n. 36.

ANTONIO VIRDIS

Rapporto su "Relazioni triennali" alla Santa Sede e associazionismo cristiano nell'Oristanese

Introduzione

Mi corre l'obbligo di avvisare gli amici qui convenuti che quanto mi appresto ora ad esporre alla loro attenzione costituisce la parte introduttiva di un lavoro più ampio, già avviato, che propone come oggetto principale di considerazione l'associazionismo cristiano in area oristanese dal secolo XVI al secolo XX.

L'argomento fa capo ad uno studio che ho avuto modo di pubblicare nella rivista della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, *THEOLOGICA & HISTORICA*, nel numero del 1999, vol. VIII, da p. 197 a p. 269, sul tema delle associazioni cristiane in Sardegna.

Sulla tale premessa generale - cui faccio riferimento per necessità logica - si situano, all'interno del tema unitario, tre linee integrative di approfondimento che hanno, come area di sviluppo, le tre zone geografiche e culturali dell'Isola, rappresentata dalle province ecclesiastiche sarde, rispettivamente, del nord (provincia turritana), del centro (provincia arborense) e del sud (provincia cagliaritana).

Questo criterio, che chiamerei di 'provincialità nella regionalità', consente di affrontare il problema comune in modo articolato non però disorganico o dispersivo, come risulterebbe se venisse impostato in dimensione semplicemente diocesana, dato che le province ecclesiastiche, oltre ad essere un fatto della pura organizzazione, costituiscono l'espressione di una dimensione storico-culturale fondata e nel territorio e nell'etnos e nella tradizione.

Mi chiedo, previamente, se e, se sì, in quale misura l'argomento dell'associazionismo cristiano possa entrare sulle vie tematiche di questo nostro convegno internazionale e mi do come risposta che sì, certo, la vicenda dell'associazionismo cristiano entra, di diritto, nel discorso più ampio che vede chiesa, potere e società insieme compromessi nel 'fare' la medesima lunga nostra storia comune.

Se si resta al puro profilo istituzionale, difficilmente il rapporto associazione-storia uscirebbe dal ruolo di coordinata secondaria e subordinata, seppure non eccentrica, nella grande organizzazione della storia. Voglio dire: per una storiografia riferita alle istituzioni che è solitamente popolata di figure 'grandi' e intessuta di forti nessi politici, il posto occupato dalle associazioni è quasi insignificante o molto periferico, come dimostra, in effetti, gran parte della storia, anche ecclesiastica recente, più preoccupata di descrivere i fatti attraverso il ricorso alla prime cause. Raramente, ad esempio, anche nelle monografie localistiche, si sente discorrere di confraternite!

All'inverso, una storiografia, impostata in chiave 'sociologica' - naturalmente le vie possono essere diversamente ispirate e motivate - è messa in condizioni di far capire che la storia, ad esempio, della chiesa, nel suo rapportarsi alla società, non può farsi senza quel tramite umano del rapporto chiamato associazione. L'associazione è, infatti, non soltanto un 'fenomeno della socialità' - sono in effetti vere "societates", seppure a diversa coloratura, le 'confraternitates' o 'confratriae' o 'sodalitates' e 'consodalitates' che popolarono l'universo sociale nei secoli dal XVI al XX che è il nostro campo di osservaziione - ma anche la coordinata sostanziale del rapporto che la chiesa, come istituzione e come corpo, ha tenuto sempre vivo nel relazionarsi al interno e all'esterno delle proprie mura.

È interessante notare come il 'fenomeno associativo', più spesso connotato dalla confraternità, abbia costituito storicamente uno dei capitolati vitali del rapporto chiesa-società , senza neppure dover passare per il potere.

Si direbbe, anzi, che il potere abbia fatto di tutto per passare attraverso le vie associate della confraternalità al fine di sostenersi all'interno della storia vissuta dai popoli governati.

Sono molte le testimonianze che documentano tale tipo di rapporto. I tempi migliori della storia confraternale hanno notato la presenza di uomini del potere - comunque definito - che facevano, come si dice, a gara

per occupare un posto nella sede dell'oratorio confraternale di s. Croce e del Rosario e magari nella seggiola del priore. Queste cose avvenivano nelle confraternite "cum sacco", che erano le formule classiche della confraternalità, ossia le 'societates laicorum' a fine rigorosamente religioso, cultuale e caritativo. Se passiamo ad altre forme tipologiche di confraternalità intesa in accezione impropria, quale quella che si ritrovava negli ordini militari, nelle 'societates laicorum' a finalità secolari, più note col nome di gremi o 'confraternitates sine sacco' dove confluivano e si ritrovavano gli 'officia' più svariati del lavoro riferito all'arte e al mestiere, è davvero impressionante notare come tra fede e vissuto non esistessero che tramiti di continuità Anzi può dirsi che il vivere sociale, di fatto, ha potuto vedere, proprio per via della associatività, come fossero intensi gli scambi osmotici di quei valori, sentiti allora, senza scandalo di alcuno, come cristiani e sociali ad un tempo, che hanno contrassegnato intere generazioni di sardi.

Sull'influsso esercitato dalle confraternite di 'abito' e di 'sacco', che hanno caratterizzato la vicenda umana della nostra terra, si potrebbero evocare molti dati e fare molte annotazioni. Le associazioni 'di abito' costituirono, per lunghi tempi e in assenza di istituzioni consimili, luogo di aggregazione, scuole di formazione, esercizio continuato di carità fraterna nella pratica delle misericordie sia all'interno delle istituzioni che nei confronti dell'ambiente. Se le attività 'cultuali' sembra abbiano tenuto, anche nelle e per le cronache, il primo posto, e se ne avverte anche la ragione, le attività caritative hanno dato alla fede una testimonianza continuata di attenzione agli altri, specie più infelici. Non c'è sinodo che si rispetti, che non metta nel dovuto risalto la necessità di qualificare la vita attraverso la 'prova' delle opere della misericordia sociale. Le confraternite di 'cappa' a loro volta, giusta le istanze tipiche delle logiche del lavoro, hanno costituito, proprio partendo dalla ispirazione che aveva sede, anche giuridica, in chiesa o nell'oratorio, un precedente storico di quel tipo apostolico di testimonianza 'nel secolare' che oggi viene molto apprezzato. Potrei citarmi, occorrendo, col riferire mie note datate nel 1990 per una "Ipotesi di ricerca per una storia dell'associazionismo confraternale in Sardegna", pubblicata in "Ricerche di storia sociale e religiose" del prof. De Rosa (pp. 346-347) al fine di prospettarvi l'immagine del rapporto chiesa e società passato attraverso le 'confrarie' sarde (distinguendo, beninteso, 'tempo' da 'tempo', come per ogni fatto legato alla storia degli uomini e delle istituzioni).

"La chiesa, scrivevo rilevando gli spunti di osservazione dal dettato

degli statuti gremiali, favorì l'organizzazione dei corpi sociali in ragione dei distinti spazi d'arte e di mestiere; benedì la corporazione come luogo e spazio vitale di interessi legittimi, umani e sociali; contribuì a tutelare l'autonomia professionale, definendola espressamente un fatto ed una esigenza della secolarità; maturò al di dentro delle professioni, coltivandole e promuovendole con schiettezza, l'etica del rispetto, la dignità dell'arte, il diritto del salario, la lealtà del rapporto lavorativo, la garanzia assistenziale e previdenziale, marcando i divieti della concorrenza sleale e degli egoismi categoriali e individualistici. Alcuni statuti fanno esplicito riferimento all'etica della fraternità cristiana e alle esigenze della solidarietà".

Convinto della bontà della cosa, ossia dell'argomento che mette sulle tracce di una storia dell'associazionismo sardo, ho pensato fosse bene per tutti esplorare le vie della ricerca storico-sociale. Ho trovato un terreno quasi del tutto 'inarato'. Dico un "campo inarato quasi del tutto", nel senso che se non sono mancati, in verità, apporti interessanti sul tema dell'associazionismo sardo, non mi sembra che l'argomento relativo alle associazioni cristiane in Sardegna sia stato affrontato a 'campo aperto' e globale. Mi chiedo se ciò non sia dovuto alla difficoltà di inquadrare un problema effettivamente molto complesso, come mi sono permesso di notare nella parte previa del mio lavoro che ha come titolo l'associazionismo cristiano in Sardegna (p. 265). Come fare, quale ipotesi di ricerca seguire per condurre in porto un programma organico di studio? Il problema delle fonti è effettivamente reale "se si considera che gli archivi ecclesiastici e no, sono tuttora largamente indisponibili di fatto, a motivo della insufficiente funzionalità tecnica e della dispersione del materiale occorrente per la ricerca", osservavo nel lavoro citato (p. 266).

Il volume del materiale riferibile all'argomento è davvero impressionante - dovremmo rifare la storia della Sardegna cristiana, tutta per intero, dato che il fenomeno della confraternalità, di senso proprio e non proprio, l'ha attraversata da capo a fondo, dall'inizio alla fine - ; tuttavia, qualche possibilità può essere considerata disponibile.

La buona sorte, peraltro, ci fa oggi contattare un genere di fontalità che non esisterei a definire 'nuovo' e particolarmente prezioso, ancora non valorizzato perché non conosciuto e perché non divulgato anche in casa ecclesiastica, quale può definirsi il 'corpus' delle cosiddette "Relationes", triennalmente inviate dai vescovi di tutto il mondo, in tempi prefissati,

alla s. Sede. Le "relationes" - uso il termine latino per identificarle - dei vescovi sardi partono, come tutte le altre, dal 1585 impegnando i singoli vescovi nell'onus di riferire alla Sede apostolica sulle cose della diocesi, in occasione della loro 'visitatio ad limina'. Tra le 'cose' da tenere presenti nella relazione figura, di rigore, lo 'status' dell'associazionismo.

Nel prefigurare i preliminari di una storia dell'associazionismo cristiano in Sardegna, mi sono fermato a questa fontalità, escludendone altre, per sottolinearne, prima di tutto, l'importanza e poi perché convinto che essa vanti, di proprio e di originale fra altre fonti, il carattere della continuità nel tempo, della omogeneità nel genere letterario e della garanzia informativa: praticamente oserei dire che tutta la storia della chiesa e, meglio ancora, delle chiese particolari, è vista, attraverso le "relationes", per intero e senza soluzione di continuità; per di più è osservata all'interno della istituzione, con il prevalente interesse di informare, con veridicità, su tutti gli aspetti e profili della vita ecclesiale. Si potrebbe parlare, in certo senso, di un prolungato ininterrotto esame di coscienza, come anche di riflessione e di verifica e di controllo, sulla situazione. "Il quadro relativo alle Confraternite, offerto dalle "Relationes" è ampio, globale, integrale, accurato, meritevole di credito scientifico" (*ib*.).

Intendo precisare, peraltro, che il limite imposto alla mia ricerca definisce come arco temporale un'area che va dal secolo XVI alle soglie del secolo XX. "Il campo di lavoro da noi scelto, l'associazionismo cristiano da dopo il Concilio di Trento fino agli inizi del secolo XX, può sembrare riduttivo", notavo nello studio citato, ma, aggiungevo, "non poteva che essere così, se si considera che a partire dalla fine del secolo scorso il discorso sull'associazionismo è completamente mutato nei suoi termini storici: l'associazionismo ha prodotto tali e tante novità sul terreno delle sostanze e delle forme da far pensare ad una nuova 'era associativistica'. Si potrebbe parlare al riguardo di due "culture" vere e proprie... la 'tridentina' e la 'vaticana'. Ragioni di semplificazione, mi hanno indotto a consegnare alla memoria comune quel tempo fortemente caratterizzato per l'associazionismo confraternale che definiremmo 'tridentino' perché ispirato, normato e vissuto sul patrimonio lasciato dal concilio di Trento, con il vantaggio di trovare ad un tempo in esso le tracce della cultura confraternale medioevale e dall'altro di introdurre il discorso della nuova era associazionista che abbiano qualificato a 'cultura vaticana', ossia dei Concili Vaticano I e II.

Un'altra annotazione che vale una giustificazione. Oggetto dell'intervento e del contributo da me consegnato al convegno sarà l'associazionismo in area oristanese-campidanese. L'area oristano-campidanese - che è lo spazio entro il quale, pertanto, si dispiega la mia relazione - è quel luogo, ma anche quel tempo, quella umanità e quella chiesa, che si irradiano, in dimensione territoriale, culturale e politica, e su Oristano e sui campidani che l'hanno sempre contraddistinta e circoscritta e si dispiegano nelle direzioni di Cagliari a sud e dell'area logudorese (sensu lato) al nord.

Oristano e i suoi campidani hanno rappresentato in passato un'area omogenea e la stessa provincia ecclesiastica arborense ne costituisce la dimostrazione. In altri termini, l'area oristanese-campidanese-ecclesiastica è l'equivalente, o se si vuole, una certa proiezione della nozione che vede l'"oristanese", come territorio, cultura e organizzazione, a matrice unitaria e omogenea per cui vale la pena, nell'impostare un discorso sulla confraternalità, farsi carico di una esigenza di unitarietà e di omogeneità che coinvolga anche le diocesi di Ales e Terralba, oggi Ales-Terralba, così come, un tempo remoto, anche s. Giusta. Ecco il perché del titolo affidato al lavoro che consegno agli atti del nostro convegno.

I

Il 'dato'

Premessa: il testo delle Relazioni è desunto da fotocopie dell'originale presente nell'ASV (Archivio Segreto Vaticano). La fotocopia è stata eseguita a cura dell'Archivio della Biblioteca della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna ed è munita di autentica dell'ASV. Il riferimento archivistico è, pertanto, da stabilire come segue: Biblioteca della Facoltà teologica della Sardegna, Archivio: Relazioni dei vescovi sardi alla s. Sede. "Visite ad limina: Arboren e Usellus Terralba Ales". Nelle note abbiamo riferito, sotto il nome dei singoli vescovi interessati alle relazioni triennali, l'elenco dei documenti principali presenti nei fascicoli della Facoltà teologica sarda.

Arcidiocesi di Oristano: confraternite

1. Dobbiamo segnalare, anzitutto, che le relazioni triennali degli arcivescovi oristanesi che precedettero mons. Pietro de Vico, sono assai brevi

ridottissime come dimensione materiale e sostanziale: gli arcivescovi Francesco Figo (morto nel 1588)[1], Antonio Canopolo (1588-1621)[2], Lorenzo

---

Nelle note diamo un indice del materiale contenuto nei fascicoli delle Relationes, così come si offrono, nell'Archivio della Facoltà teologica sarda, alla voce "Relazioni triennali".

[1] F. Figo, sassarese, già vicario generale dell'arcidiocesi turritana, arcivescovo arborense tra il 1577 e il 1588, visse in sede nel primo triennio assegnato per l'inizio delle relazioni triennali, per cui non poté stendere la sua per essergli sopraggiunta la morte. Il primo triennio valido per le relazioni ebbe inizio a partire dal 1585, data della costituzione "Romanus Pontifex"di Sisto V. Cf. in Theologica & Historica, Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, VIII, Cagliari 1999, Piemme: "Le associazioni cristiane in Sardegna e le Relationes triennali dei Vescovi Sardi alla Santa Sede", di A.Virdis, p. 198 ss. Si rileva, una volta per tutte, che, per quanto riguarda il profilo biografico dei singoli vescovi e la successione episcopale degli arcivescovi arborensi, può farsi riferimento a R. Bonu, *Serie cronologica degli arcivescovi di Oristano*, Gallizzi, Sassari, 1959.

[2] A. Canopolo (1588-1621) è autore di un fascicolo voluminoso di documenti relativi alle relazioni triennali, così composto - la stessa annotazione vale anche per tutti gli altri arcivescovi qui recensiti - :

senza data: pagina segnata col n. 193, "Arboren", con una 'summa' di cose riferite dall'arciv. di Arborea;

22.01. 1591: altra pagina vagante, segnata col n. 196 (una continuazione di altre pagine);

4.01.1594: strumento notarile con cui l'arcivescovo delegava il rev. Francesco Sini a rappresentarlo nella visita 'ad limina', da lui non potuta eseguire personalmente perché impegnato negli Stamenti;

26.06.1594: datata Roma: "Relatio Archiepiscopatus Arborensis et Episcopatus S. Justae missa ill.mis et R.mis Card. Sacrae Congreg.is Concilii Tridentini", costituita da una sola pagina, firmata dal Sini e presentata il 27.06.1594:

15.05.1599: altro strumento notarile, in parte illeggibile, per la delega del rev. Antonio Martes, dottore in Leggi alla visita 'ad limina';

16.10.1599: "Ill.mis et R.mis S.R.E. Card.bus Sacrae Concilii Tridentini Interpretationi praepositis", n. 375 (in alto), su tre pagine, di lettura ardua;

25.05.1603: strumento di procura per il d.re Luca Caria in ordine alla visita;

5.07.1603: relazione, in due pagine, indirizzata come sopra, firmata dal Caria, chierico arborense, dottore in ambi i diritti "et porrector manu propria";

18.07.1603: altra relazione, in due pagine, indirizzata agli stessi;

senza data: tre pagine di risposte e due di annotazioni da parte della s. Sede;

1.10.1605: relazione, in due pagine, abbinata a visita personale 'ad limina',

10.05.1610: strumento notarile di procura per il rev. Nicola Santone, canonico arborense, delegato per la 'visita';

senza data (stessa data?): relazione firmata da "Nicolaus Santonius", can.co arborense, procuratore dell'arcivescovo, ricevuta dalla Congregazione il 18.07.1610:

11.04.1612: relazione in due pagine, sottoscritta da Sebastiano Lepori, procuratore dell'arcivescovo, presentata il 14.04.1612 e "excepta" il 20.04.1612; senza data: osservazioni, in due pagine;

31.05.1619: procura al rev. Sebastiano Sedda, del clero arborense;

Nieto (1621-1627), Gavino Magliano (1627-1641) per i motivi detti risultano affatto utili per la nostra ricerca[3].

2. Occorre partire dalla relazione inoltrata il 10 marzo 1642 dall'arcivescovo Pietro de Vico (1641-1657)[4], datata 'Cagliari' (gli arcivescovi e non pochi canonici oristanesi erano soliti dimorare a Cagliari nei mesi giugno-novembre a motivo della malaria che imperversava nelle loro terre, come si dichiara ripetutamente nelle relazioni triennali e comprometteva la loro salute).

La situazione complessiva diocesana appare costituita da, oltre Oristano, 80 'oppida, seu Villae totidem parochiales'. L'associazionismo era rappresentato, prima di tutto, nei 'monasteria' maschili (tre: s. Francesco dei Conventuali, Carmelitani e Domenicani) e femminile (uno: s. Chiara).

4.07.1619: relazione in due pagine, per l'XI triennio, esibita il 2.07.1619, 'per procuratorem' (cf. divario date):

senza data: pagine sparse, appunti alla relazione.

[3] G. Magliano, sassarese come il Canopolo (1627-1641). Il pacchetto dei documenti collegati alle visite 'ad limina' e alle relazioni triennali consta:

senza data (1649): ai card.li, esposto del vescovo di Amicla, Vico, coadiutore dell'arc. vo di Oristano, dove si dice che "va in cinquant'anni che lui esercita l'off.o di (coadiutore) cum plenitudine iurisdictionis e l'arcivescovo non si cura di mandare a visitare i Limina Apostolorum", anzi è persuaso che da quando è arcivescovo "che sono tredici anni, non abbia visitato". Il 20.04.1640 la Congregazione: "censuit" che la visita dovesse farsi a spese e a nome dell'arcivescovo;

20.09.1639: attestato per dichiarare che il decanato cagliaritano, che era stato di don Pietro Vico "adesso Vescovo Ampuriense e Coadiutore dell'arciv.vo arborense, valeva 1.000 scudi ogni anno, e il canonicato attuale che lui ottiene vale 1.200 scudi";

stessa data: atto pubblico dal quale si evince che la chiesa di Oristano fu concessa a don Pietro Vico, vescovo di Amicla, ora coadiutore di Gavino arciv.vo;

7.04.1638: decreto dell'uditore di camera, indirizzato al vescovo di Amicla: il papa ha concesso all'arcivescovo di rientrare in sede, ma il vescovo non permetta che si ingerisca nella guida della diocesi, e Lui, il coadiutore, "continui nel governo".

[4] P. de Vico (1635 coadiutore, 1641 arcivescovo arborense, 22. 08.1657 trasferito alla sede di Cagliari, autore di un sinodo diocesano, celebrato a Oristano il 20 aprile 1649 e stampato a Sassari nello stesso anno. Durante il suo episcopato, dal 1647 al 1650 prima, e poi dal 1650 per quattro anni, la zona fu afflitta dalla carestia e dalla peste). La cartella relativa al Vico comprende:

10.03.1642: il Vico, non potendo - a motivo dei pirati, del mare, delle occupazioni - recarsi a Roma, per la visita 'ad limina', costituisce, come procuratore, Vincenzo Deliperi, della diocesi di Cagliari, suo famiglio;

All'ospedale erano i frati di s. Giovanni di Dio. 'Extra urbem' erano altri tre 'monasteria' di religione cappuccina, osservante, domenicana; quindi le associazioni confraternali:

«ET ETIAM REPERIUNTUR IN DICTA CIVITATE ORDINARIA AUCTORITATE ERECTAE ET FUNDATAE SEPTEM LAICORUM CONFRATERNITATES SUB DIVERSIS INVOCATIONIBUS ET TITULIS MISERICORDIAE, SCILICET, SANCTISSIMI ROSARII, SANCTISSIMI N(om)I(ni)S IESU, SS. IMMACULATAE CONCEPTIONIS, S. PETRI APOSTOLI, S. MARIAE MAGDALENAE, ET SPIRITUS SANCTI, QUARUM CONFRATRES IN SEPELIENDIS DEFUNCTIS, ET ALIIS PIIS OPERIBUS SE EXERCENT».

In elenco non figura la confraternita del Gonfalone o di s. Croce (mimetizzata sotto altro nome?). Rilevante, e da sottolineare, ci sembra la notizia d'una confraternita dedicata alla 'Immacolata Concezione' - viene infatti denominata proprio così - e di altre variamente indicate: viene posta in risalto la funzione relativa alla sepoltura dei defunti (evidentemente molto apprezzata e comune) e l'attenzione ad altre 'pie opere' non specificate.

Per quanto attiene la situazione confraternale extraurbana, la relazione resta sulle generali:

«INVENIUNTUR... ET DIVERSAE VIRORUM AC MULIERUM CONFRATERNITATES ET ANNO PRAETERITO UNAM NOVAM EREXI, IN OPPIDO MAMOIADA, SUB TITULO S. IOSEPH».

Nella relazione del 29 ottobre 1650, firmata dallo stesso arcivescovo Vico, datata ancora Cagliari, si ripetono i dati presenti nella relazione già citata (vi si fa accenno, come novità, al Sinodo celebrato dal Vico e alla pubblicazione dei suoi Atti data come imminente).

3. L'arcivescovo Bernardo Cotoner (1664-1671) riferisce, maggiorando in "nonaginta" gli "oppida", e in 35.000 gli abitanti - otto in Oristano, dopo l'epidemia –:

---

stessa data: strumento notarile ad hoc;
stessa data: al papa, comunicazione della procura concessa al Deliperi;
14.06.1642: la Congregazione romana accoglie per il XIX° triennio;
3.03.1642: relazione, datata Cagliari, in quattro pagine;
20.10.1650: ai card.li, in vista della procura a Pietro Paolo Fadda, sacerdote arborense;
30.05.1650: strumento notarile ad hoc;
15 e 16. 10.1650: attestati di effettuate visite alle basiliche romane di s. Pietro e di s. Paolo da parte del procuratore.

«SUNT PRAETEREA QUINQUE CONFRATERNITATES SUB DIVERSIS NOMINIBUS, ET INSTITUTIS, QUARUM ECCLESIAE REDITUS AB ARCHIEPISCOPO VISITANTUR».

È notevole il divario circa gli 'oppida' (paesi) segnalati in questa relazione, (dieci in più!) e il numero delle 'confraternitates', ridotte da sette a cinque (c'entrava la peste?)[5].

4. La relazione dell'arcivescovo Pietro de Alagon (1672-1685), datata il 14 marzo 1674, ripete, con le stesse parole, quanto riferito dal Cotoner; (sugli abitanti, però, vi si legge che dopo l'epidemia sono ridotti a 30.000, di cui 8 in Oristano). Lo stesso arcivescovo nella relazione del 4 marzo 1681 circa le confraternite si ripeteva alla lettera; tuttavia, gli abitanti sono passati da 30.000 a 40.000, di cui cinque in Oristano[6].

5. A distanza di sette anni dalla relazione-Alagon, l'arcivescovo De Acorrà y Figo (1685-1702) dichiarava che gli abitanti erano 50.000 (indubbiamente, i rilievi statistico-demografici consentivano sorprese del genere) e quanto alle confraternite:

«SUNT ETIAM IN CIVITATE SEX CONFRATERNITATES LAICORUM VIRORUM SUB DIVERSIS NOMINIBUS, ET INSTITUTIS, ET PER TOTAM DIOECESIM SUNT PARITER CONFRATRIAE, PROCESSIONES PUBLICAS COMITANTUR, ET CADAVERUM FUNERA, HABENTQUE SUAS ECCLESIAS, ORATORIA, ET CAPPELLAS, DIEBUS FESTIS PSALLUNT, MISSAS AUDIUNT IN IISDEM AC ALIA PRAETEREA PIETATIS OPERA EXERCENT, QUARUM REDDITUS AB ORDINARIO, SEU EIUS DELEGATIS, VISITANTUR»[7].

---

[5] B. Cotoner (1664 - trasf.to a Maiorca il 28.09.1671). Il fascicolo delle visite reca:
senza data (1670): al papa, per la procura a Sebastiano Manca, licenziato, sacerdote arborense;
senza data: due pagine di appunti ad uso curiale;
16.10.1670: attestati di visite alle basiliche romane effettuate dal procuratore.

[6] P. de Alagon (1672 - trasferito a Palma di Maiorca il 2.10.1684. Fu autore di un sinodo diocesano, celebrato a Oristano nel 1680, e stampato a Cagliari nel 1684):
senza data (1674?): al papa, per la procura al d.re Francesco Nurra, arciprete della cattedrale;
15.03.1674: strumento ad hoc; 14.03.1674: relazione, in sette pagine; 4.03.1681: strumento di procura;
stessa data: relazione, in sei pagine, sul tono della precedente;
31.03. e 4.12 1685: attestati di visita alle basiliche romane.

[7] G. Acorrà (1685 - 1702):
senza data (1688): al papa, per la procura a Giuseppe Zedda, diocesano, curiale;
22.05.1688: strumento ad hoc; 24.05.1688: relazione, in sette pagine; 9 e 17.09.1688: attestati di visita alle basiliche romane.

Le novità, rispetto alle precedenti relazioni, sono costituite dalla segnalazione che le confraternite in Oristano-città erano sei, e erano maschili (vi si nota espressamente); in diocesi, in tutta la diocesi, esistevano le confraternite, qui indicate con il nome antico di "confratriae" (ci si potrebbe domandare se le "confratriae" fossero realmente presenti in tutte e singole le parrocchie e in tutti gli 'oppida'). La vita delle associazioni è descritta come attiva e feconda. Si accenna alle "opera pietatis" ma senza specificare la natura di tali opere e, dato che tali "opera" vengono distinte dalle pratiche cultuali propriamente dette, non sarebbe da escludere che le 'opera' uscissero dal novero delle 'opera' di puro tenore cultuale. Il verbo 'psallere' (i confratelli, si legge, nelle feste 'psallunt') allude alle cantilene in uso presso le confraternite. Ancora nessun accenno alla denominazione delle confraternite periferiche.

6. L'arcivescovo Francesco Masones y Nin (1704-1717), celebrato per il suo Sinodo, ha inviato a Roma due relazioni (22 dicembre 1708 e 15 dicembre 1712) di cui solo la prima ha qualche riferimento alle confraternite[8]. Gli abitanti, secondo il computo dell'arcivescovo, sono 60.000, le 'Villae' 86: le varianti non mancano, anzi, sorprende la celerità della crescita demografica.

«TAM IN CIVITATE QUAM IN OMNIBUS OPPIDIS ET LOCIS DIOECESIS ADSUNT NONNULLAE SOCIETATES LAICORUM, ET CONFRATERNITATES CUM USU SACCORUM, ET IN OMNIBUS SERVANTUR STATUTA. ET MODESTE AC DEVOTE INCEDUNT IN PROCESSIONIBUS ASSUETIS LIBROSQUE RESOLUTIONUM ET

---

[8] F. Masones y Nin (1704 - 1717. Celebrò sinodo diocesano a Oristano il 22-24 aprile del 1708, il cui testo fu stampato a Cagliari nel 1712):

senza data: (1708): al papa, per la procura a Giuseppe Zedda, dottore in utroque iure;

senza data: altra al papa, per la procura a Giovanni Mannu, chierico algherese, dottore in utroque, arciprete di Alghero;

7.11.1708: strumento di delega per il chierico Zedda che, con documento del 10.06.1709, in forza della facoltà ricevuta, suddelega per il compito Giovanni Mannu;

22.12.1708: relazione, in otto pagine; 13.06.1709: attestati di visita a s. Pietro e a s. Paolo;

senza data (1713): al papa, per la procura a Giovanni Stefano Giurisi, diocesano, curiale;

30.11. 1713: strumento ad hoc; 15.12.1712: relazione, in cinque pagine, datata Cagliari;

14.03.1714: attestati di visita alle basiliche romane.

BONORUM ADMINISTRATIONIS HABENT BENE COMPACTOS, ET A ME, SEU A MEO VISITATORE QUOTANNIS REVIDENTUR».

Può essere considerata preziosa la notizia circa la presenza delle 'societates laicorum' e delle 'confraternitates': per l'estensore della relazione, si tratta della medesima istituzione e il secondo termine è solo specificativo del primo, oppure di realtà distinte? Vi si parla di associazioni che usano il sacco e queste dovrebbero essere identificate nelle confraternite o confratrie e non nelle associazioni d'arti e mestieri; di queste, salvo non si vogliano identificare distintamente a motivo dell'uso del termine 'societates', distinte eventualmente dalle 'confraternitates', non si ha ancora parola nelle relazioni triennali, e questo sarebbe il primo accenno su di esse. L'avere, la relazione, insistito nel dire che si usava il sacco da parte di alcune associazioni confraternali, potrebbe valere come una allusione a quelle altre che indossavano solo la 'cappa' come segno distintivo. Peraltro, tali associazioni di arte e mestiere, non essendo a finalità religiosa come le confraternite, erano sottratte alla giurisdizione dell'Ordinario locale: e questo fatto spiegherebbe il perché nelle relazioni triennali non si parli di tali associazioni.

Comunque, va rilevato che le confraternite risultavano presenti dovunque e ovunque osservavano fedelmente gli statuti e da tutte si tenevano ben curati e rilegati i libri delle risoluzioni e delle amministrazioni, puntualmente 'revisionati' dall'arcivescovo o dal Visitatore da lui delegato.

7. Niente sulle confraternite si ha nella relazione dell'arcivescovo Antonio Nin (1726-1740) del 2 ottobre 1745[9].

8. Anche la relazione di mons. Maurizio Luigi Fontana (1744-1746), succeduto al vescovo Vincenzo Giovanni Vico, et Torrellas che fu titolare

---

[9] A. Nin (1726-1740. Celebrò sinodo diocesano l'11-12 maggio 1733, i cui atti non vennero stampati):

7.03.1725: attestati visite alle basiliche romane;

senza data (1733): al papa, per la procura al can. Pietro Francesco Marras, arciprete;

id.: "processus Informativus confectus ab Archiepiscopo Arborensi Antonio Nin anno 1733 de statu dictae Ecclesiae, et Dioecesis, ut Sanctitatem suam Clementis Duodecimi instructam redderet", in tre pagine.

Seguirono gli arcivescovi Vincenzo Giovanni Vico, et Torrellas (1741-1744), durato poco, di cui si conserva una lettera al papa (1741), nel 51° triennio, per comunicargli la procura a Giovanni Antonio Brundano (con strumento, per la procura allo stesso, del 30.11.1741).

della sede tra il 1741-1744, seppure molto ampia e articolata sulle cose diocesane, quanto al tema confraternale ha quasi niente da comunicare alla s. Sede mentre informa che nel 1745 fu celebrata la dedicazione della cattedrale, che esistevano 85 parrocchie ed erano stanziati nel territorio diocesano nove monasteri maschili e due femminili (clarisse e cappuccine). Il 'poco' sulle confraternite è contenuto nelle espressioni che seguono:

«NON DESUNT PROPE IN QUOLIBET EX PAGIS ATQUE VICIS HUIUS DIOECESIS CONFRATERNITATES, ET SOCIETATES SIVE CUM SACCO, SIVE NULLO HABITU DISTINCTAE, ILLASQUE PIIS OPERIBUS VACARE EGO ARBITROR SECUNDUM IPSORUM (ipsarum?) CONSTITUTIONEM»[10].

È confermato che ovunque, o quasi, esistevano le confraternite, non solo, e che non mancavano anche le 'societates' laicali, non altrimenti specificate: usavano, alcune (ossia le prime), le altre (ossia le 'societates) no, il 'sacco', ossia l'abito classico benedetto. Non ci viene fornito alcun ragguaglio sulle 'societates' del genere, poste come 'distinte' dalle confraternite.

9. Il lungo episcopato di mons. Luigi Emanuele de Carretto (1744-1772) ha consentito all'arcivescovo oristanese, uno dei più insigni di tutta la successione episcopale locale, di spedire alla s. Congregazione del Concilio più relazioni. Le date: 20 dicembre 1750, 24 settembre 1756, 20 dicembre 1760, 25 gennaio 1770. Soltanto nella prima relazione si parla delle confraternite nei termini seguenti:

«CONFRATERNITATES IN CIVITATE, SINGULISVE FERME OPPIDIS HABENTUR, UNA VEL PLURES IUXTA MAIOREM VEL MINOREM POPULI NUMERUM, EX QUIBUS CUM NONNULLAS REPERERIM ABSQUE INSTITUTIONIS EARUM MONUMENTIS, AC SINE ORDINARII AUCTORITATE ERECTAE PROBABILLIME SUSPICARER, EASDEM CANONICE INSTITUENDAS, APTASQUE REGULAS IISDEM PRAEFICIENDAS CURAVI».

---

[10] M. Luigi Fontana (1744-1746), durato anche lui pochissimo, di cui si ha, senza data (1744?), una lettera al papa, nel 53° triennio, per la delega a Francesco Murru, diocesano, presente in Roma (strumento ad hoc del 15.12.1784), con relazione, in tre pagine, del 29.09.1745, datata Arizzo, di carattere introduttivo, cui segue con il titolo in parte cancellato "…enarratio Ecclesiae Metropolitanae arborensis quoad statum suum, quum materialem …tum spiritualem", in pagine sessanta cinque, datata il 29 aprile 1745, molto ampia ma non distinta 'per capita'; seguono: un decreto generale dell'8.12.1744, datato Cagliari, in spagnolo, in 18 articoli, con "Mappa della diocesi dell'arcivescovado di Oristano" del 1744, un fac-simile di decreto di nomina; altro per la nomina di curati; altro per la facoltà di confessare con elenco dei 'casus' riservati all'arciv. di Oristano.

Il particolare della prima istituzione e, specie, della legittimità e della canonicità delle confraternite esistenti quasi ovunque, poneva all'attenzione del vescovo non solo il problema relativo alle origini storiche delle confraternite ma creava persino il sospetto che 'nonnullae', ossia non poche confraternite, avessero bisogno della istituzione canonica, necessaria per esistere canonicamente, e di regole statutarie idonee. Quali fossero tali confraternite bisognose di intervento riparatore, non è detto; così come risulta assente la segnalazione sulle 'societates' diverse dalle confraternite.

Nel caso dell'arcivescovo Carretto, l'interesse pastorale da lui dimostrato nei riguardi delle associazioni, specie confraternali, è documentato dai dettati del sinodo diocesano, celebrato a Oristano nel 1756[11].

10. La relazione di mons. Antonio Romano Malingri (1772-1776), datata

---

[11] L. Emanuele de Carretto (1746-1772, autore di un celebrato sinodo diocesano, tenutosi in Oristano il 18-20 maggio 1756, stampato a Sassari nel 1758):

senza data: (1748): al papa, per chiedere proroga della visita, spirato il 54° triennio; altra simile ai cardinali;

senza data (1750): ancora richiesta di proroga (concessa per un altro anno);

20.12.1750: "Relatio Status Ecclesiae Metropolitanae Arborensis", in 47 pp., non distinte per 'capita', come chiesto di recente da papa Benedetto XIII;

18 e 23. 12. 1750: attestati di visite alle basiliche romane;

senza data: due fogli, incompleti, di annotazioni sulla relazione da parte della curia romana; altre cinque pagine di annotazioni in italiano datate il 30.03.1751;

senza data (1756): al papa, per chiedere assoluzione per i mancati trienni 56 e 57 e licenza per nominare il p. Lodovico da Torino, definitore generale dei cappuccini, come suo procuratore per la visita 'ad limina';

20.10.1756: strumento ad hoc; 4.09.1756: relazione, datata Busachi, in 18 pp.; senza data: annotazioni in italiano, in 14 pagine; 16.01.1757: attestati di visite alle basiliche romane;

senza data (1761): al papa, non potendo recarsi di persona né alcuno mandare 'de gremio capituli', per chiedere di dare la procura al conte Filippo de Gregori, sacerdote torinese;

20.12.1760: strumento di procura; dichiarazione del p. Lodovico che delega il conte De Gregori;

stessa data: relazione, in 4 pp.;

18.07.1762: ricorso al card. De Rossi, prefetto della s. Congr.ne del Concilio, del Generale delle Scuole Pie a motivo di una 'spezieria' aperta nel 1681 ad uso interno, con qualche vendita anche fuori, come a Cagliari facevano gli osservanti e i cappuccini, con difesa dell'uso da parte scolopia, in 2 pp.;

senza data (1768): al papa, per chiedere deroga; ai card.li chiede proroga (concessa) (ad alios sex menses nel 1769) e fa il nome del procuratore nella persona del sac. Carlo Matteo Botero;

11.03.1770: strumento ad hoc; 26.01.1770: relazione (quarta), in 4 pp.; 5.06.1770: attestati visite alle basiliche;

25.01.1770: pagina con quesiti.

nel 1774, notifica che

«DE CONFRATERNITATIBUS VERO, SATIS ACCURATE PIA TESTATORUM ONERA EXECUTIONI MANDANTUR, RATIONES ETIAM AB ADMINISTRATORIBUS HAUD PERFUNCTORIE REDDUNTUR».

Il tono burocratico della relazione rivela, per via di allusioni, che la situazione amministrativa non era perfettamente realizzata ("haud perfunctorie") e, per la crisi economica, che lo status dell'associazione non era da ritenere ideale[12].

11. Nella relazione di fr. Giacomo Francesco Tommaso Astesan[13] domenicano, arcivescovo dal 1778 al 1782 - le parrocchie sono 83 in quanto Fonni e Mamoiada erano state assegnate alla nuova diocesi di Galtellì - sulle confraternite abbiamo solo frammenti informativi:

«QUAE VERO SUPRA RECENSUIMUS DIOECESIS OPPIDULA, OMNIA SUAM HABENT ECCLESIAM PAROCHIALEM ET PLERAQUE UNUM DUOVE ORATORIA PUBLICA CONFRATERNITATUM" (VII); "SEPTEM ORISTANEI NUMERANTUR PIAE LAICORUM SOCIETATES: 1a ROSARII, 2a NOMINIS JESU, 3a SPIRITUS SANCTI, 4a B. MAGDALENAE, 5a CONCEPTIONIS, 6° PIETATIS, 7a PURGATORII. MULTAE SUNT ETIAM IN OPPIDULIS CONFRATERNITATES EIUSMODI».

Da notare l'uso della voce 'oppidula' per indicare i 'paesini' dell'oristanese e la presenza negli stessi di molti oratori confraternali.

Per le sette 'Piae Laicorum Societates', presenti a Oristano, siamo alla conferma della tradizione e all'uso del termine 'societates' che potrebbe essere sinonimo di 'confraternitates', in situ.

12. Delle tre relazioni spedite dall'arcivescovo Giuseppe Luigi Cusano di Sagliano (1784-1796), indicate per le date 1 dicembre 1786, 15 marzo

---

[12] A.R. Malingri (1772-1776):

senza data (1773): al papa, per la procura al conte Felindo de Gregorio de Marco Orengo, sacerdote, in Roma;

16 marzo 1773: strumento di procura;

senza data (1773): "Exponitur Status Ecclesiae Arborensis", in 7 pagine a seguire, senza la articolazione per 'capita'.

[13] G.F.T. Astesan (1778-1783):

1.12.1780: l'arcivescovo, presentando la relazione, dichiara di aver visitato i sacri 'Limina' per mezzo dell'avv. Carlo Trema: "Sacrae Congregationi... Fr. Iacobus Franciscus Thomas Ord. Praed. Archiepiscopus Arborensis: De statu Ecclesiae Suae metropolitanae anno Domini MDCCLXXX: Kalendis Decembris", in 23 pp., suddistinte per 'capita'.

1790, 1794 (?), la prima reca che a Oristano-città avevano dimora:

«SEPTEM ORISTANEI NUMERANTUR PIAE LAICORUM SOCIETATES: ROSARII, NOMINIS JESU, SPIRITUS SANCTI, B. MARIAE MAGDALENAE, IMMACULATAE CONCEPTIONIS, PIETATIS ET PURGATORII».

L'ordine di precedenza, che riflette forse la gerarchia storica delle confraternite, privilegia la confraternita del s. Rosario[14].

13. Qualche dato in più è possibile ricavare dalla relazione dell'arcivescovo Francesco Maria Sisternes de Oblites (1798-1812): intanto, gli 'oppida' risultano scesi a 72 da 83 perché quattro parrocchie erano state 'traslate' alla diocesi di Nuoro e sette a quella di Bosa dopo l'istituzione della diocesi di Bisarcio[15]. Quanto alle confraternite:

«PIAE LAICORUM CONFRATERNITATES, QUAE IN CIVITATE INVENIUNTUR ERECTAE SUNT NUMERO SEPTEM, SCLC (scilicet) NOMINIS JESU, SPIRITUS SANCTI, S. ROSARII, PURISSIMAE CONCEPTIONIS, PIETATIS, S. MARIAE MAGDALENAE, ET PURGATORII" (nelle precedenze è prevalso un nuovo criterio!) "IN DIOECESI VERO HUIUSMODI SODALITATES INNUMERA FERE SUNT; QUANDOQUIDEM NULLUM ADEST OPPIDUM QUANTUMVIS EXIGUUM, UBI UNUM SALTEM NON REPERIATUR ERECTUM. OMNES ET SINGULAE SODALITATES NECESSARIIS REDDITIBUS DESTITUTAE MINIME SUNT, QUARUM CETEROQUIN PAUPERTATI OCCURRITUR PIIS FIDELIUM OBLATIONIBUS».

Resta confermato che le istituzioni confraternali costituivano l'unica formula organizzativa di vita associata nei paesi e che il loro influsso è stato notevole nella vita e nei costumi. La loro popolarità viene esaltata dal fatto che, mancando i redditi stabili, alla vita delle confraternite prov-

---

[14] G.L. Cusano (1783-1796):
3.12.1786: ai card.li, per comunicare la procura a Baldassarre Avogadro;
1.12.1786: "Relatio status Ecclesiae Metropolitanae Arborensis Anno Domini MDCCLXXXVI Kal. Decembris", in 10 pp;
senza data: 'ristretti', in 7 pp. e 'brutta' di lettera all'arcivescovo, in 3 pp., da parte della Congregazione;
15.03.1790: agli em.mi, relazione in 3 pp., con "Reservatto e Risposta alla Relazione Arborense";, in 3 pp.:
20.08.1790: copia lettera all'arcivescovo, in 2 pp., da parte della Congregazione;
senza data: (1784?): ai card.li, relazione, in 3 pp.;
senza data (1794): annotazioni e copia di lettera della Congregazione all'arciv.vo in data 5.09.1794, in 3 pp.

[15] Cf. A. Virdis, *Per una introduzione alla storia delle fonti del diritto canonico sardo*, in «Dottrina sacra» - problemi di teologia e di storia, 1977, Ed. Fossataro, Cagliari, pp. 61-68.

vedevano le offerte dei fedeli. Niente da stralciare nella relazione del 21 ottobre 1807, peraltro di proporzioni abbreviate[16].

14. Mons. Giovanni Maria Bua (1828-1840), nella relazione (in lingua italiana, eccezionalmente) del 22 agosto 1832 nulla riferisce sulle confraternite e in quella del 20 maggio 1837 ha ben poco:

«VI SONO SETTE CONFRATERNITE IN CITTÀ. IN OGNI PARROCCHIA DELLA DIOCESI VE NE È UNA E PIU, CHE DIPENDONO DAI RISPETTIVI PARROCI, TANTO PER GLI ESERCIZI DI PIETÀ, QUANTO PER L'AMMINISTRAZIONE. TUTTE PERO' SONO SOTTO LA ISPEZIONE DELL'ARCIVESCOVO»[17].

Di mons. Bua si ha una relazione senza data, con qualche novità sulle confraternite:

«SEPTEM SUNT IN CIVITATE CONFRATERNITATES NIMIRUM SS. NOMINIS JESU, CONCEPTIONIS IMMACULATAE VIRGINIS MARIAE, ss. ROSARII, ANIMARUM PURGANTIUM, SS. VIRGINIS DOLORUM, SPIRITUS SANCTI, SEU SANCTAE CRUCIS, ET SANCTAE MARIAE MAGDALENAE, QUARUM QUATUOR PRIORES ECCLESIIS REGULARIUM MINORUM COMVENTUALIUM, DOMINICANORUM, ET CARMELITARUM, RELIQUAE VERO TRES NUPER RECENSITIS PUBLICIS ORATORIIS SUB RESPECTIVIS TITULIS ERECTIS SUNT AGGREGATAE. EARUM REDDITUS PIAE FIDELIUM OBLATIONES PLERUMQUE CONSTITUUNT, LICET ALIQUAE SINT PRAEDIIS ETIAM FRUCTIFERIS DOTATAE. VERUM CUM ISTI REDDITUS INCERTI, AUT VARII SINT, PRO TEMPORUM VARIETATE (qui) IPSI SINT NEQUEO REFERRE. DE REDDITIBUS CONFRATERNITATUM PAROCHIALIUM DIOECESIS IDEM DICENDUM QUOD DE REDDITIBUS CONFRATERNITATUM CIVITATIS. INCERTI AC VARII SUNT, PROUT INCERTAE AC VARIAE SUNT FIDELIUM OBLATIONES ET CONATUS».

La 'precedenza', come si nota, ha ceduto il passo alla 'sistematicità'; comunque, l'arcivescovo informa che le confraternite del ss. Nome di Gesù,

---

[16] F.M. Sisternes De Oblites (1798-1812):

15.09.1804: ai card.li, "Relationem status meae Metropolitanae Ecclesiae, quam ss. Domino nostro Pio Papae VII exhibeo…", in 36 pp.:

28.11.1805: ai card.li, per la delega, datata Cagliari; 21.10.1810: relazione, in 3 pp.;

senza data: annotazioni, in 17 pp., e copia di lettera della s. Congregazione all'arcivescovo.

[17] G.M. Bua (1828-1840):

12.03.1835: datato Roma, procura per Flores d'Arcais can. Antonio; 22.08.1832: relazione, in 4 pp., datata "Norae"; 29.05.1837: "Relazione sullo Stato della Chiesa Arcivescovile di Oristano…", in italiano e in 37 pp.

24.06.1837: ai card.li, con quesito; senza data: "Relatio status Ecclesiae Arborensis in Sardinia", di pp. 33, firmata "Ioannes Maria Bua, Archiep. Arborensis".

della Concezione Immacolata, del s. Rosario e del Purgatorio facevano capo alle chiese tenute dai Regolari (non si precisa l'attribuzione) mentre le altre tre, Pietà o Della Vergine Addolorata, dello Spirito Santo o s. Croce (dato nuovo, importante) e di s. Maria Maddalena avevano un oratorio proprio.

Le notizie sullo stato di povertà delle confraternite dimostrano che queste vivevano un loro stadio precario di vita associata, comunque sostenuto dalla solidarietà delle popolazioni. E ciò dimostra anche il grado intenso di 'popolarità' e di 'radicazione' delle confraternite nel tessuto storico locale.

15. Mons. Giovanni Saba nella relazione del 30 novembre 1853[18] - fu arcivescovo di Oristano dal 1842 al 1860 - alla quale fanno seguito alcuni 'stampati' relativi all'organizzazione della vita diocesana (riduzione di foranie da 15 a 11, lettere pastorali sulle elemosina delle Messe e sulla Messa, per la consacrazione al s. Cuore e per l'apostolato della preghiera), ha questo appunto sulle confraternite:

«UNAQUAEQUE PAROECIA PIAS HABET VIRORUM LAICORUM SODALITATES VEL IN IPSA PAROCHIALI ECCLESIA VEL IN ALIA FILIALI AUT CAPPELLA CUM PROPRIIS IPSARUM STATUTIS SUB (Ordinarii?) AUCTORITATE ET SUB PAROCHI RECTORIS PECULIARI CURA, QUAE IN OPPIDIS ECCLESIARUM PAROCHIALIUM SOLEMNIBUS FUNCTIONIBUS ET IN DUCENDIS FUNERIBUS INSERVIUNT. PLURIMAE PAROECIAE PIAS ETIAM HABENT FOEMINARUM CONSODALITATES».

Si fa distinzione tra 'sodalitates pias' maschili e 'consodalitates pias' femminili, inducendo l'ipotesi che si tratti di formule diverse tra loro.

Il testo è generico sulla domiciliarità delle istituzioni e (forse troppo) generoso nell'affermare che tutte le confraternite praticano i propri statuti.

Il servizio reso dalle confraternite è esclusivamente cultuale: rendere solenni le funzioni (con la offerta, i canti, la presenza e la partecipazione

---

[18] G. Saba (1842-1860):

5.11.1843: ai card.li, per la procura a fr. Salvatore da Ozieri; 5.07.1850: ai card.li, procura al dr. Antonio Soggiu, datata Cagliari; 30.11.1853: ai card.li, relazione autografa, in 12 pp.; senza data: sette pagine di annotazioni, circa la relazione del 1853, ad uso della Congregazione; senza data: pagina con due risposte alla relazione: appunti ad uso curiale romano della stessa. 'Brutta' e testo definitivo di lettera della Congregazione all'arcivescovo, datata il 2.03.1854.

specie alle processioni) e dare accompagnamento alle salme dei defunti nei funerali.

Le 'consodalitates foeminarum' vengono segnalate come 'plurimae' ossia moltissime (purtroppo, mancano gli elenchi!).

16. Mons. Antonio Soggiu[19] fu arcivescovo dal 1872 al 1878 e può considerarsi il vero 'legislatore' delle confraternite nel periodo successivo al Concilio vaticano I. Il 2 febbraio 1873 firmava, infatti, un suo "Regolamento" per le "Confraternite e Pie Associazioni di questa nostra Metropoli di Oristano e di tutte le Parrocchie della nostra Archidiocesi". Analogo provvedimento maturava in quegli anni a Sassari per opera di mons. Diego Marongio Delrio. Il Regolamento oristanese era "lo stesso che prima si aveva, riordinato bensì e riformato" - sarebbe interessante conoscere il testo del 'vecchio regolamento' (forse presente, ma non risulta, tra gli atti di qualche celebrazione sinodale?) - e doveva applicarsi tanto agli uomini che alle donne eccettuando, naturalmente, "quello che non è conveniente alla decenza o alla debolezza del loro sesso".

Il regolamento di mons. Soggiu era costituito da un voluminoso capitolato, distinto in dodici punti (in tutto 21 pagine e 57 articoli con, in più, il "Rito della vestizione e professione di un nuovo confratello"). I capitoli recano queste articolate denominazioni: 1° "Del governo delle confraternite e Pie Associazioni in generale"; 2° "Del Priore"; 3° "Del Chiavaro o Procuratore"; 4° "Del Segretario"; 5° "Del Maestro dei Novizi e dei Novizi"; 6° "Degli Infermieri"; 7° "Degli Operai"; 8° "Dei doveri dei confratelli"; 9° "Delle pene e multe"; 10° "Della elezione degli impiegati"; 11° "Delle Consorelle"; 12° "Lettura e osservanza del Regolamento". L'articolo 59 fa riferimento

---

[19] A. Soggiu (1871-1878):

12.02.1874: a stampa (Tip. Arb.se Oristano), lettera ai vicari foranei, con Nuova designazione delle Vicarie Foranee; senza data (1876, circa): Calendarium scholarum Ven. Seminarii Tridentini Archiepiscopalis Arborensis ad annum Domini 1875-1876; 1.04.1873: lettera dell'arcivescovo ai diocesani, in 4 pp., a stampa (come sopra);

21.09.1872: al clero e ai fedeli; 5.11.1873: ai fratelli e figli in Cristo; 15.01.1874: progetto di pia associazione intitolata al s. Cuore di Gesù, aperta ai sacerdoti e laici, dal titolo "Associazione per l'educazione ecclesiastica dei chierici del Cuore di Gesù"; senza data: regolamento delle confraternite e pie associazioni (ff. 198-208);

14.12.1875: Relatio Status Ecclesiae Arborensis, quam occasione Visitationis Sacrorum Liminum Archiepiscopus Arborensis Antonius Soggio exhibet…, manoscritta, in 5 pp.

al cap. 19 “de societatibus laicorum” del sinodo Carretto.

La relazione triennale - forse è il caso di porre tra virgolette il ‘triennale’, non più e non sempre tale - è del 14 dicembre 1875 e reca:

«HABET QUOQUE TRES ARCHICONFRATERNITATES - SUNT NEMPE NOMINIS JESU, ET ROSARII B.M., QUAE RELIGIOSIS DOMINICANIS ADHAERET (la seconda, evidentemente), ET IMMACULATAE CONCEPTIONIS B.VIRGINIS MARIAE QUAE STAT CUM FRATRIBUS CONVENTUALIBUS ET S. FRANCISC - ET QUINQUE ALIAS CONFRATERNITATES SUB TITULO SPIRITUS SANCTI, PIETATIS, B.V. MARIAE, PURGATORII, SANCTAE MARIAE MAGDALENAE, ET SANCTI EPHISII MARTIRIS» - sarebbero sei se si dovesse tenere la virgola che si trova scritta tra ‘Pietatis’ e ‘BMV’ (probabilmente in più); la confraternita di s. Efisio non era mai stata data per esistente a Oristano fino almeno a mons. G.M. Bua - «CONGREGATIONES... IMMACULATAE CONCEPTIONIS, ET SANCTI EPHISII, ET SOCIETATIS CORDIS JESU, CORDIS MARIAE, SANCTAE... DE SALETTE etc. ET NONNULLAS SOCIETATES VERE LAICAS EXERCENTIUM SUB TITULO ALICUIUS PROTECTORIS, ET CUM RELIGIOSIS OPERIBUS. UNAQUAEQUE ETIAM DIOECESIS PAROECIA UNAM SALTEM CONFRATERNITATEM HABET, ALIQUAE AUTEM DUAS VEL TRES QUAE STATUTIS AB ARCHIEPISCOPO PROBATIS REGUNTUR, ET ALIQUOS REDDITUS HABENT».

Da distinguere, pertanto, per la situazione arborense, arciconfraternite (tre) dalle confraternite (cinque), congregazioni varie di ispirazione devozionale, e le ‘societates vere laicae’ identificabili in quelle antiche di arti e mestieri, presenti, con tanto di statuti, ad Oristano. Le confraternite sono presenti in tutte le parrocchie, fra le quali alcune (innominate) ne contano una seconda.

17. Ultima relazione in ordine di tempo è quella di mons. Paolo Maria Serci (1882-1892), datata il 18 dicembre 1889. Vi si legge[20]:

«*NULLA EXCEPTA* - in tutto le parrocchie extraurbane erano 72 - SUAM QUAELIBET PAROECIA HABET CONFRATERNITATEM, UT PLURIMUM, DEIPARAE SUB TITULO SACRATISSIMI ROSARII.

QUEMADMODUM AUTEM IN HAC ARCHIEPISCOPALI SEDE OCTO NUMERANTUR CONFRATERNITATES, ITA PLURIBUS IN OPPIDIS DUAS, ET ALIQUANDO TRES, SUB DIVERSIS TITULIS. SI’ PERPAUCI EXCIPIANTUR ADVENTITII, EARUM

---

[20] P.M. Serci (1982-1893):

21.01.1889: indulto di proroga della relazione invocato dall’arcivescovo;

18.12.1889: Relatio Status Ecclesiae Arborensis in Sardinia Insula, in 19 pp. (ff.214-223);

20.12.1890: bozza lettera spedita all’arcivescovo dalla Congregazione nella data indicata.

REDDITUS VEL NULLI SUNT, VEL CERTE PAUCI. EXCIPIENDAE NIHILOMINUS NONNULLAE HINC ILLINC IN ARCHIDIOECESI CONFRATERNITATES, QUARUM NON EXIGUI REDDITUS MAGNO ADIUMENTO SUNT PAROCHIALIBUS ECCLESIIS. AST NEQUISSIMA PROPOSITA LEX 'sulle opere pie' QUAE DIEBUS HISCE SUB DISCUSSIONE EST, DIVINA QUAEQUE HUMANAQUE PERTURBARE NATA ET PIARUM HARUM INSTITUTIONUM EXTREMUM MINANTUR 'EXCIDIUM'". Nel paragrafo VII: "CETERUM ET PIAE SODALITATES ET CONFRATERNITATES MAXIMA INDIGENT OPERA UT AD PROPRIAE ORIGINIS NORMAM REDUCANTUR, ATQUE IUXTA FORMAM AB APOSTOLICA SEDE PRO IPSIS CONSTITUTA ITERUM ORDINENTUR».

Nella sua laconicità, la relazione dell'arcivescovo Serci, mentre conferma i dati numerici relativi alle sodalità confraternali - senza peraltro distinguere tra varie forme di associazionalità - denunzia due fatti importanti, relativi il primo alla discussione parlamentare sulle 'Opere pie' che minacciava di mettere in ginocchio quel poco che restava delle confraternite e dei loro servizi e il secondo alla crisi in atto, ormai, nelle confraternite. L'arcivescovo Serci dichiara doversi fortemente richiamare le confraternite alla pratica del carisma delle origini e all'osservanza delle norme pontificie.

Annotazioni

Primo. Le relazioni triennali, come rilevato, trattano 'ex professo' delle confraternite oristanesi solo a partire dal 1642 e, in genere, rispetto ad altre diocesi, offrono, sul tema, relativamente poco alla 'curiosità' dello storico - altra nota da fare, perché macroscopica, è che alcuni 'dati' offerti nelle relazioni, specificamente quelli che riferiscono i dati demografici, appaiono, non raramente, 'ballerini'[21] - e ci si dovrebbe chiedere il perché del fatto. Può aver influito, nella 'linea' adottata dalle relazioni, il 'precedente' della prime relazioni che hanno ritenuto di non dover riferire che il tanto utile e necessario in merito alla confraternite, dando, forse, l'argomento come scontato e pacifico per essere (le confraternite) un 'fatto notorio', alla portata della evidenza comune.

---

[21] Il riferimento riguarda le cifre relative al numero delle parrocchie e degli abitanti. Arduo inquadrare il problema e focalizzare il genere letterario delle relazioni triennali. Queste sono sicuramente attendibili nella loro ispirazione e nella sostanzialità ma chiedono conferme sulla oggettiva portata delle notizie statistiche. Le quali sono, in certi casi, formulate in termini globali e/o riferite 'a braccio', sulla scorta di informazioni approssimative.

Secondo. Il fenomeno confraternale nella chiesa arborense è da datare in tempi molto antichi, già prima che Sisto V imponesse la regola della relazione triennale per i vescovi sardi[22]. Era presente nel Cinquecento, di certo, come è documentato da altre fonti[23]. Esso distingueva la situazione confraternale oristanese cittadina da quella interpretata nei paesi facenti capo all'intera arcidiocesi arborense. Le relazioni, infatti, datate nella prima metà del secolo XVII offrono un netto spaccato della situazione: nella città episcopale troviamo un insieme di confraternite definibile come consistente, variato nelle denominazioni e costante nel corso dei secoli; nei paesi, la confraternita a 'denominatore' comune fu il s. Rosario[24] seppure accompagnata, non sempre e dovunque, da confraternite di diversa denominazione.

a. Per quanto riguarda la situazione in Oristano-città, considerata in relazione al numero e alla denominazione e alla sede giuridico-liturgica delle 'sodalitates', diremo, in sintesi, che la relazione del 1642 (Vico) da il numero di "septem", variate secondo invocazioni e titoli ("sub diversis invocationibus et titulis") quali: "Misericordiae, SS.i Rosarii, S. Nominis Jesu, SS. Immaculatae Conceptionis, s. Petri ap., s. Mariae Magdalenae et Spiritus sancti". Secondo la relazione del Cotoner (1670), le confraternite erano "quinque", sotto diversi nomi e statuti, senza ulteriori precisazioni; sulla scia della relazione citata si ponevano quelle dell'Alagon (1674 e 1681). Ma nella relazione del 1680 (Acorrà), in "Civitate" le confraternite ("Laicorum virorum") erano divenute "sex", senza una spiegazione circa la variazione. Il numero settenario appare nella relazione Astesan (1778-1783), dopo che, nelle relazioni di Francesco Masones, Antonio Nin, Maurizio L. Fontana, L. Emanuele del Carretto, Antonio R. Malingri si era rimasti nel

---

[22] Sull'argomento, rimando l'attenzione al mio Le associazioni cristiane in Sardegna..., Per una introduzione alla storia dell'associazionismo cristiano in Sardegna, in THEOLOGICA & HISTORICA, Annali della Pontificia Facoltà teologica della Sardegna, VIII, Cagliari 1999, passim e a p.267.

[23] Ib., a pp.198-206: Cenni sull'istituzione delle RELATIONES dei vescovi alla s. Sede.

[24] Ib., p. 217. Il particolare, in ordine alla titolarità delle confraternite disseminate nei vari paesi, si trova confermato nella relazione Serci-Serra del 1889, là dove si dice: "suam quaelibet paroecia habet Confraternitatem, ut plurimum Deiparae sub titulo Sacratissimi Rosarii...". Le relazioni, nel loro insieme, non offrono (purtroppo) un quadro aggiornato sui vari titoli attribuiti alle confraternite degli 'oppidula'.

vago. Da questa data (relazione del 1680) fino alla relazione del 1889, il numero restava fissato sul "septem"; dal 1875 troviamo "octo". Mancando le giustificazioni ufficiali, arduo è per noi spiegare perché, per un tratto di quasi mezzo secolo, anzi di un secolo intero e oltre, il numero abbia subito un calo di due e una confraternita: dobbiamo stare ai dati e prendere atto delle cose e affidare all'approfondimento le risposte ai quesiti.

Il numero settenario può ritenersi, comunque, quello che ha, continuatamente, tenuto il filo della tradizione confraternale locale oristanese, anche ammettendo che due o una delle prime sette abbiano dovuto patire crisi di esistenzialità istituzionale, per via o di accorporazioni o di separazioni: nel Seicento le denominazioni restarono quasi sempre quelle stesse del primo Seicento, pur con varianti. Nella relazione Astesan (1780) si legge: "Septem Oristanei Piae Laicorum Societates: 1. Rosarii, 2. Nominis Jesu, 3. Spiritus Sancti; 4. Beatae Magdalenae, 5. Conceptionis, 6. Pietatis, 7. Purgatorii (nel 1642: s. Pietro, ora 'Pietatis')". Nella relazione Cusano (1786) abbiamo: "Rosarii, Nominis Jesu, Spiritus Sancti, B. Mariae Magdalenae, Immaculatae Conceptionis, Pietatis et Purgatorii"; come si vede, nessuna variante. A fine secolo (cf. relazione Sisternes, 1804), le varianti riguardano l'ordine dell'elencazione: "Nominis Jesu, Spiritus Sancti, S. Rosarii, Purissimae Conceptionis, Pietatis, s. Mariae Magdalenae et Purgatorii". Nella relazione Bua (1837?), le sette confraternite sono così indicate: "SS. Nominis Jesu, Conceptionis Immaculatae Virginis Mariae, ss. Rosarii, Animarum Purgantium, ss. Virginis Dolorum, Spiritus Sancti seu Sanctae Crucis, et Sanctae Mariae Magdalenae", dal che si ricava che la confraternita della Pietà era, nel caso, denominata dei "Dolori della Vergine" o 'dell'Addolorata' e la confraternita dello Spirito Santo era anche detta (e si tratta di un particolare prezioso) di s. Croce.

Nella relazione del 1875 (Soggiu) è fornita qualche precisazione: delle confraternite, "tres" sono "archiconfraternitates" e precisamente "Nominis Jesu, et Rosarii… et Immaculatae Conceptionis B.V. Mariae" e "quinque… confraternitates sub titulo Spiritus Sancti, Pietatis, B.V.M., Purgatorii, s. Mariae Magdalenae, et S. Ephisii martiris"; le novità riguardano sia la denominazione, "B.M.V., del Purgatorio", sia la nuova confraternita (mai menzionata fino ad allora) di s. Efisio. Dopodiché, anche la relazione del 1889 (Serci-Serra) poté definitivamente recitare: "in… Civitate… octo numerantur confraternitates…".

Relativamente alla dimora, solo nelle relazioni del Bua (1837) e del

Soggiu (1875) troviamo qualche dato integrativo da ritenere importante: l'arcivescovo Bua fa notare che le confraternite del ss. Nome, della Concezione, del Rosario e delle Anime erano allogate nelle chiese dei Regolari Minori Conventuali, Domenicani e Carmelitani; le altre tre (Sette Dolori, Spirito Santo o s. Croce e s. Maria Maddalena) nei rispettivi oratori pubblici, mentre l'arcivescovo Soggiu, ancora più particolareggiatamente, precisa che la arciconfraternita del Rosario aderiva alla comunità domenicana e quella dell'Immacolata alla conventuale.

b. Nella relazione Vico (1642), oltre all'elenco delle confraternite oristanesi, si ha una prima generica segnalazione delle confraternite stanziate negli 'oppida' che, alla data, erano ottanta. Tanti 'oppida' quante le 'villae' o 'paroeciae': nella diocesi, dice la relazione, "inveniuntur (verbo che rivela una situazione esistente da tempo)... et diversae virorum et mulierum confraternitates" e nell'anno precedente (1641) era stata istituita ex novo una confraternita a Mamoiada "sub titulo s. Ioseph"[25].

Quante esattamente e quali fossero tali confraternite maschili e femminili non è detto nelle relazioni Cotoner e Alagon (1674 e 1681) che erano informate, invece, sul numero degli 'oppida', ora novanta, e sul numero degli abitanti (35.000, di cui 8.000 a Oristano-città per il Cotoner, 30.000 di cui 8.000 a Oristano, dopo l'epidemia, nell'Alagon 1674 e 40.000 in Alagon 1681) che variavano i n riferimento al prima e al dopo l'epidemia[26].

Ancora sulle generali la relazione Acorrà ai primi del secolo XVIII ("et per totam dioecesim sunt... confratriae") e il numero degli abitanti sale a 50.000 (sarà interessante dare ragione di questi incredibili 'recuperi' di popolazione!)[27]. Francesco Masones y Nin (1708) conferma l'esistenza delle confraternite "cun usu saccorum" in città e nei paesi, anzi in tutti, "in omnibus oppidis et locis". Il Fontana, ripetendo, dichiara che "non desunt prope in quolibet ex pagis atque vicis huius Dioecesis Confraternitates..." (1745).

---

[25] Le confraternite 'veri nominis' dedicate a s. Giuseppe costituiscono una eccezione, come nel caso di Mamoiada, dove nel 1640 l'arcivescovo Vico aveva provveduto alla sua erezione canonica ("et anno praeterito unam novam erexi, in oppido Mamoiada, sub titulo s. Ioseph").

[26] I dati sono evidentemente sommari. Per un confronto obiettivo, cf. F. Corridore, *Storia documentata della popolazione in Sardegna*, Forni Editore, nelle pagine 112-115 relative al "Circondario d'Oristano".

[27] *Ib.*

Così pure si esprime il De Carretto (1750) con l'aggiunta che tanto in città che in "singulis ferme (circa) oppidis habentur una vel plures (confraternite) iuxta... populorum numerum". Al tempo del Masones le 'villae' erano 86 con 60.000 abitanti; 85 parrocchie nella relazione Fontana; 83 in quella dell'Astesan dato che Fonni e Mamoiada erano passati a Galtellì, sede della diocesi omonima istituita nel recente 1779. Silenzio delle relazioni Cusano, mentre quella del Sisternes riferisce che nei 72 'oppida'– quattro erano passati a Nuoro e sette a Bosa[28] - "huiusmodi sodalitates innumerae fere sunt" e che non esiste un paese, seppure piccolo, che non ne abbia due o almeno una. Stessa dichiarazione nelle relazioni Saba (1853) e Soggiu (1875) e Serci Serra (1889). Come si vede, le confraternite hanno effettivamente interessato tutte le contrade dell'arcidiocesi arborense costituendo un vero e proprio 'fenomeno storico' a se stante.

Purtroppo, le relazioni sono avare di informazioni sui titoli o nomi delle singole istituzioni. Solo il Serci Serra (1889) informa che "ut plurimum" le confraternite oristanesi erano dedicate alla SS. Vergine, "sub titulo Sacratissimi Rosarii": una informazione, questa, quanto mai preziosa che contribuisce a dare, della Sardegna cristiana, e specificatamente dei campidani oristanesi, visti nell'angolazione storica costituita dal fenomeno confraternale, un tracciato strutturale, territoriale e culturale, di chiara ispirazione mariana e rosariale[29].

---

[28] A. Virdis, *Per una introduzione alla storia delle fonti del diritto canonico sardo*, in *DOTTRINA SACRA, Problemi di teologia e di Storia*, Ed. Fossataro, Cagliari, 1977, pp. 67. In seguito alla istituzione della nuova diocesi, disposta da Pio VI, con la bolla "Divina disponente" del 9 marzo 1803, veniva a determinarsi un 'novus ordo' organizzativo delle circoscrizioni diocesane a motivo delle operazioni di scorporo, divisioni e unioni. L'arcidiocesi di Oristano, ad esempio, cedette alla diocesi di Bosa Tadasuni, Boroneddu, Soddi, Zuri, Aido-Maggiore, Domus-Novas, Sedilo. Mamoiada passava alla diocesi di Galtellì-Nuoro a seguito della nuova diocesi omonima, istituita da Pio VI, in data 21 luglio 1779, con la bolla "Eam inter coeteras".

[29] È, questo, il capitolo che avremmo, in modo particolare, desiderato sviluppare per offrire lo specchio generale della situazione confraternale oristanese sul piano storico ma siamo costretti a rinviarlo a ulteriori iniziative e studi specialistici in mancanza di materiale documentario. Le relazioni triennali oristanesi, come abbiamo già rilevato, a differenza di relazioni d'altre diocesi che riferiscono la situazione individuando luoghi e nomi, non offrono grande aiuto per rispondere alle domande relative al numero e alla denominazione delle confraternite presenti negli 'oppidula'. Facendo, pertanto, riferimento a documenti di seconda mano e dando per quasi sicura in campo confraternale la continuità tradizionale, diremmo che il quadro può essere illustrato come segue per quanto riguarda la presenza confraternale negli 'oppidula'...

c. Il fenomeno associativo nell'oristanese risulta anche rappresentato da altre associazioni non 'confraternali'. Nella relazione Vico (1642) si dichiara

---

Per quanto riguarda gli 'oppidula' - identità, numero, parrocchialità - i libri delle "Relationes decimarum" (cf. *SARDINIA*, a cura di PIETRO STELLA, Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, MDCCCCXLV) applicate alle diocesi arborense e di s. Giusta, per gli anni 1342-1359), fanno i nomi di Arestagno, Nurachis, Gurezo, Ysili (Isili, Isli), Genatas (Genadas. Janadas, Janaders, Janads), Allay (alias Barbariana, Barbagana, Barbaxana), Ruinas (Orruinas), Nuradiunello (Nuraquiniello, Noraquiniello, Nuraquinello), Sinipalle (Sinipules) Salanis (Selanis, Salanes), Capras (Cabras, Capris), Laccone (Lacono, Lacuno, Lachono), Villa Longa, Selli, Dumules, Villa Urbana, Bonarcato (monastero; anche Bonarcatone, Bonarquatone), Fumago, Solgono, Meona (Meana), Asnay, Segoziu (Saluzu), Augustis (Daustis, Agostis), Unilis, Simathis (Simagius), Bauloco (Bauladu, Baulato) e Calcargia, Baratili (Baratuli), Busachi, Zellavano (Maharsanu?), Senes (Sehenes, Dazenes, Senoqui), Seuren, Sia (Stia, Sihi maior, Sii maiori, Syi Maiore alias Villa Longa), Barumini (Baromine), Salarosa (Salarussa, Solarussa), Tramassa (Tramaza), Lennuqui (Lenuqui, Seguidu, Seunqui), Silianis (Selianis, Saleane), Urasana, Gurgo, Birsiqui, Nolaminis (Molamini, Laniminis) alias Ortueri, Solgono, Darsolo, Arsoni (Dazoni. Assoni, Asone), Simagleo (Simogleo. Simocheo, Simogleus, Sumugleu), Solpula, Giporoy (Giporuy, Gipporyas), Iala (Ieana), Marsima (Marsania), Dardauli, Jagassus (Sagasus, Jagasus, Segassus), Sejquidu, Piscopi (Episcopiu), Fununi (Fenonis, Fenone), Manna, Sanctu Heru (S. Aeoro, S. Ero), Bosue e Sulgosse (Selgoio?), Villa Capa, Salinis, Micagie, Sunachis per Oristano e per s. Giusta: Pauli, Sedolo (Sedilo. Setili, Sedulo), Serratoli (Sorradili, Saradalli, Soradilli), Aqua (Abba sancta), Catarasene (Catasini, Catuzini, Catassimi), Ruinas, Nucheto (Nugelles, Nuchedu, Nugelli), Lestingledo (Listongado, Cestincelu), Palma maiori, Nornielli (Neunelli, Noneli), Gonoy (Ganoy, Gaoy, Gavi), Mamorata (Marmoiada, Mamoyada), Olsay (Dolsay, Olzay), Busacheni (Busateri, Burzacheriu), Setelii, Pauli latino, Spina alba (Spinalba), Palme maiori, Solii (Solli), Allalu (Ollalu. Alela).

Nella corografia del Fara (cf. G.F. FARA, *Geografia della Sardegna*, a cura di PASQUALE SECHI, Edizioni quattro mori, pp. 131 e ss.) le denominazioni risultano più rifinite e, comprendendo le due diocesi unite (Oristano e s. Giuste), si tocca la cifra di 80 'oppidula' che è uno dei numeri complessivi addotti nelle prime relazioni triennali, coeve all'Autore Fara, vescovo di Bosa nel 1591. Seguendo lo schema del Fara, pertanto, la diocesi cinquecentesca di Oristano comprendeva nove 'regioni': 1. Campidano di Milis (o di s. Marco di Sinis), oltre l'antica Tharros e Tira, con Tramatza, Bauladu, s. Vero, Narbolia, Seneghe, Milis e Bonarcado, sette in tutto; 2. Campidano Maggiore (la pianura fino al Tirso): con Zeddiani, Baratili, Riola, Nurachi, Cabras, Nuracabras, Donigala, Solanas, Fenugheddu, Villalonga, Solarussa e Serfaliu; 3, Campidano di Simaxis (tra il Tirso e s. Giusta) con Oristano, s. Giusta, più otto centri quali: Palma, Siamanna, Siapiccia, Villaurbana, S. Vero (Congius), Ollastra, Silis e Simaxis; 4. Parte Barigadu con Villanova Truschedu (e Fordongianos), Allai, Ula, Bidoni, Nughedu, Ardauli, Busachi; 5. Austis, con Teti, Tiana e Austis; 6. Barbagia Mandrolisai con Desulo, Tonara, Sorgono, Spasulene, Atzara, Ortueri e Samugheo; 7. Barbagia di Belvì con Meana, Gadoni, Aritzo e Belvì; 8. Parte di Valenza con Laconi, Isili, Nurallao, Nuragus, Genoni, Nureci, Senis, Assolo, Ruinas e Mogorella; 9. Marmilla arborese con Gesturi, Barumini e Villanovafranca. La diocesi di s. Giusta, oltre s. Giusta, nella 1. Parte Ocier reale comprendeva Paulilatino, Ghilarza, Abbasanta e Aidoimaggiore; 2. in Parte Ocier superiore contava Canales, Domus Novas, Norghido (Morbello), Soddi,

che in diocesi si ritrovavano "diversae virorum ac mulierum confraternitates": non è chiaro dal dettato se le confraternite femminili fossero 'diverse' da quelle maschili o semplicemente ne costituissero il 'ramo femminile'. Nella relazione F. Masones (1708) si accenna ad una pluralità associativa costituita da confraternite e da non poche "societates": la distinzione appare ancora non troppo chiara per il fatto che non si riesce a capire se l'accenno all'uso del 'sacco' vada riferito anche alle 'societates' perché in tale caso, le 'societates' altro non sarebbero che le 'confraternitates' intese nel loro senso proprio, mentre nella relazione Fontana la distinzione non ammette contestazioni, dato - vi si legge - che esistono 'confraternitaes' et "societates sive cum sacco, sive nullo habitu distincto": saremmo tentati di identificare in queste società (innominate) quelle classiche espressioni dell'associazionismo cristiano che vanno sotto il nome di 'gremi' o società di arti e mestieri, anch'esse presenti a Oristano e nell'area oristanese, come risulta dagli statuti delle stesse[30].

L'associazionismo 'nuovo' ebbe modo di fiorire soprattutto nella seconda metà del secolo XIX anche a Oristano. Nella relazione Saba (1853) compaiono, presenti ed operanti in moltissime parrocchie, le pie 'consodalitates foeminarum' che potrebbero farci pensare sia alle "mulierum confraternitates" del 1642, sia, probabilmente, a istituzioni di nuovo conio, più

Orena, Tadasuni, Zuri e Sedilo; 3. In Parte Barigadu, Sorradile e Neoneli; 4. In Barbagia di Ollolai: Ollolai, Olzai, Gavoi, Mamoiada, Orcada, Lodine e Fonni.

Il Fara cita 80 località, in effetti, i conti variano nella Relazione Carrillo Martin (1611, Barcelona) stampata proprio durante l'episcopato di Antonio Canopolo, nella quale i villaggi e luoghi - 104 in tutto - dell'amplissimo e dislocatissimo arcivescovado segnalano, con grafia discutibile: Oristano, Santa Giusta, Palmas, Finughida, Allai, Busachi, Ula, Ardauli, Ortueri, Azara, Sorgono, Nura Craba, Medana, Solanas, Cediani, Nurachi, Riola, Baratali, Santo Vero Milis, Narbolia, Siniggui, Bonarcado, Milis, Bauladu, Tramatza, Massama, Nuraccinieddu, Siamaggior, Sily, Solarussa, Zerfaliu, Santo Vero Congiu, Ximaxis, Ollasta, Sia Piccia, Sia Manna, Villa Urbana, Villa Nova Trusquedu, Fordongiano, Neoneli, Sorradili, Meguedu, Biduni, Yuri, Joddi, Jadasuni, Aidu Mayor, Guilarsa, Abbasanta, Boneddu, Norquiddo, Domos Novas, Paulu latino, Muguredda, Senis, Assolo, Nurechi, Asuny, Rujnas, Genoni, Nuragas, Laconi, Isili, Nurallao, Villa Nova Franca, Sumugueu, Ortueli, Tonara, Talasseri, Tronery, Desulu, Arizu, Belvi, Gadoni, Austis, Teti, Tiana, Hovodda, Foni, Loddine, Mamojada, Gavoi, Ololaj, Gestori, Barumini, Sedilo, Cabras, Isuria, Valuza, Asudi, Arasule, Cela.

[30] Gli statuti sono stati riediti di recente all'interno di una pubblicazione oristanese: L. SPANU, *Storia e Statuti dei Gremi di Oristano, Vita sociale ed economica nel '600*, Editrice S'Alvure, 1997, da p. 119.

rispondenti a nuove richieste formative e associative di cui fa un elenco il Soggiu (1875) menzionando il nome delle 'congregationes' dell'Immacolata, distinte dalla confraternita tradizionale, di s. Efisio, della 'società' del Sacro Cuore di Gesù e del Sacro Cuore di Maria, di N.S. de la Salette, e di altre 'non poche associazioni, "vere laicas", con tanto di protettore celeste e fini religiosi, ciascuna.

Terzo. Il problema della origine storica[31], della istituzione e della eventuale aggregazione di una confraternita ad altra similare istituzione, avente sede a Roma o altrove o gestite da istituti religiosi a carattere universale sulla tipologia dei terzi-ordini, si affaccia in parte e significativamente nella Relazione Del Carretto (1750). L'arcivescovo, dopo aver ripetuto come tanto in città che nei paesi ("habentur") si contavano una o più confraternite a seconda del numero degli abitanti, e preso atto che "nonnullas" delle stesse (non poche, quindi) si ritrovavano prive dei documenti istitutivi[32] ("absque institutionis monumentis"), sospettando che, con molta probabilità, fossero esistite solo 'de facto' e non 'de iure' prescindendo dalla formale istituzione dell'Ordinario, aveva deciso di procedere alla istituzione canonica, forse desiderata o posta in dubbio, e di dare alle confraternite 'sanate' le dovute regole. L'atto dovrebbe risultare da qualche parte, perché la relazione da come fatto avvenuto che il Prelato abbia effettivamente proceduto alle istituzioni canoniche carenti e abbia formulato regole nuove alle confraternite prive di documenti fondativi. La relazione Sisternes fa notare che in tutti i paesi, anche di dimensioni minuscole, era presente, in quanto "erectum", il corrispettivo sodalizio confraternale e si ripete quando informa che le confraternite, effettivamente, "inveniuntur erectae...": non è detto, però, se risultassero erette in virtù della sanazione operata dall'arcivescovo De Carretto o da prima, per altro tipo di riconoscimento.

Vale anche circa il 'caso Oristano' quello che può dirsi di moltissime

---

[31] Cf. di A. VIRDIS, *Ipotesi di ricerca per una storia dell'associazionismo confraternale in Sardegna*, in «Ricerche di Storia sociale e Religiosa», n.38/38.1990. Dello stesso AUTORE, in *Le associazioni cristiane* cit., p. 217, nota 48: "Il discorso sulle origini è indubbiamente complesso e va rilevato che le Relazioni triennali non offrono, di norma, alcun dato sulle origini. Si ha, quando capita, un richiamo alle origini nell'uso di aggettivi come 'antichissima', 'ab immemorabili', stando però sulle generali".

[32] L'arcivescovo De Carretto dà persino l'impressione di esagerare nel suo "Prima Dioecesana Synodus Arborensis" del 1716, nel cap. XIX,/3,"de societatibus laicorum".

confraternite sarde di cui non risulta alcun documento istitutivo e la approvazione veniva data per scontata partendo dalla considerazione che le confraternite, di fatto erette presso i loro oratori o cappelle di chiese e chiese parrocchiali spessissimo ed erano munite di regole, non potevano che essere state erette e approvate dall'autorità ecclesiastica legittima[33]. Questa annotazione può essere applicata alla situazione oristanese per il fatto che, ad esempio, nella relazione del Vico (1642), quanto alle sette confraternite oristanesi, si afferma esplicitamente che erano "ordinaria auctoritate erectae et fundatae" (forse mancava la documentazione relativa per qualcuna delle stesse) facendoci capire che la comune coscienza le riteneva canonicamente giustificate. Va detto che il problema della istituzione canonica è stato considerato importante non solo per la 'prova' di ecclesialità, richiesta alle istituzioni - in diritto, le confraternite si configurarono come persone giuridiche pubbliche - ma anche in relazione alla statutizzazione delle associazioni[34]. Sarebbe interessante, lo diciamo tra parentisi, appurare la situazione oristanese in relazione alla disponibilità degli statuti associativi. Le confraternite facevano capo ad una loro chiesa, come esplicitamente si esprime la relazione Cotoner in relazione alle 'cinque' di Oristano. Tale luoghi erano regolarmente 'visitati' dall'arcivescovo come si legge nella relazione Acorrà ("Habent suas ecclesias oratoria et capellas")[34].

La relazione Astesan (1760) informa che gli "oppidula"[35] - paesini, così li definisce la relazione - il più delle volte hanno oratorio confraternale, pubblico, uno o due, a seconda del numero delle confraternite esistenti, mentre la relazione Bua del 1837 fa menzione dell'oratorio pubblico cui

---

[33] Cf. A. VIRDIS, *Le associazioni cristiane* cit., pp. 255-258.

[34] *Ib.*, pp. 231-233. Il problema della istituzione va legato necessariamente a quello della 'statutizzazione', in quanto ogni istituzione doveva munirsi di un suo statuto per conseguire il riconoscimento. Sarebbe interessante appurare la situazione oristanese in relazione alla attuale disponibilità degli antichi (e recenti) statuti e poter disporre di un inventario accurato degli stessi, così da consentire una conoscenza approfondita non solo delle norme interne ma anche dei rituali e della somma delle consuetudini. A questo riguardo e per confermare quanto detto, rimando il lettore al mio "Sos Battudos", stampato a Sassari, per l'editrice Asfodelo, 1987, dove è possibile contattare gli statuti, il rituale, l'indulgenziario e il laudario dei Disciplinanti logudoresi di vecchio regime.

[35] Circa il numero e la consistenza di tali località, disseminati nell'ampio spazio territoriale delle chiese unite di Oristano e s. Giusta, cf. nota n. 29.

erano legate le confraternite di s. Maria Maddalena, Spirito Santo o santa Croce e Addolorata di Oristano. Il Saba parla di aggregazione delle confraternite o alla chiesa parrocchiale o ad altre chiese o a qualche cappella (1853). Dobbiamo, ora, contentarci di queste dichiarazioni abbastanza generiche relativamente alla localizzazione delle confraternite.

Parallelamente al discorso sugli oratori corre, al fine di testimoniare la istituzione canonica come indizio probante, quello degli 'statuti' confraternali, richiesti di norma in vista della approvazione canonica. Le informazioni provenienti dalle relazioni sono in materia parche e quasi sempre indirette. Il Cotoner nota che le confraternite oristanesi hanno vario nome e 'institutum': in questo termine potremmo leggere anche 'statutum' o 'statuta'.

L'espressione è ripetuta nell'Acorrà. Esplicito e diretto è, invece, il dettato del F. Masones (1708), secondo il quale in tutte le associazione e confraternite "servantur statuta". L'accenno agli statuti è indiretto nel Fontana per il quale le confraternite, e altre società, attendono con serietà alle pie opere "secundum ipsarum constitutionem" (non è esplicitata l'idea di statuto). Caso mai vi fossero state lacune anche a riguardo degli statuti, il provvedimento già riferito dato dal Del Carretto avrebbe dovuto contribuire a colmarle. Appare normale, sempre in materia di statuti, la situazione che emerge dalla relazione Saba (1853) per la quale le sodalitates si avvalgono dei "propria statuta". Sarebbe ora interessante appurare se le confraternite suddette abbiano conservato o, almeno, tramandato il testo degli statuti antichi dove venivano descritti l'essere e l'operare, i fini e le qualifiche, i titoli e i riti così cari alla tradizione della religiosità popolare[36].

Quarto. Circa gli scopi proposti alle confraternite, le relazioni triennali oristanesi danno un apporto relativamente modesto alla storia delle istituzioni religiose, pur avendo essi un ruolo molto singolare e caratteristico nella storia medesima. Riferiamo i brevi richiami offerti dalle relazioni. Solo poche fanno parola dei 'servizi' resi dalle confraternite. Fra le poche è da segnalare la relazione Vico (1642), la quale, parlando delle confraternite di Oristano, nota che i rispettivi "confratres" si esercitavano "in sepeliendis

[36] È un traguardo che la cultura della 'sardità' dovrà percorrere una volta che gli archivi delle curie e delle parrocchie avranno maturato la opportunità di aprirsi agevolmente alle consultazioni.

defunctis et aliis piis operibus": la conoscenza dei testi statutari e dei registri confraternali ci avrebbe consentito di dare nome e qualifica alle 'altre pie opere' indicate genericamente. La relazione Acorrà sintetizza così: le "confratriae" sono presenti in tutta la diocesi e "processiones comitantur et cadaverum funera"; hanno le loro chiese, oratori o cappelle dove "diebus festis psallunt, Missas audiunt ac alia pietatis opera exercent". Francesco Masones (1708): società e confraternite "cum usu saccorum,... ac devote incedunt in processionibus assuetis librosque resolutionum et bonorum administrationem habent bene compactos".

Il Fontana testifica, seppure restando sulle generali, che confraternite o altri sodalizi si dedicano alle pie opere ("piis operibus"). Il Saba fa risaltare che nei paesi le confraternite "ecclesiarum parochialium solemnibus functionibus et in ducendis funeribus inserviunt" (1853). Si può concludere che l'indice delle pratiche segnalate nelle relazioni da il primato alla dimensione cultuale pubblica, specie alle processioni, all'accompagnamento delle esequie funebri e all'espletamento delle 'pie opere' che possono essere quelle consacrate dalla tradizione per alcune circostanze peculiari sottolineate dal calendario liturgico universale e particolare, quali la celebrazione della settimana santa, i raduni in oratorio, le funzioni sacre, l'ufficio della Madonna e dei defunti e simili, le opere buone rituali di misericordie per trattare le quali, però, si rivelavano insufficienti i (pochissimi) proventi economico-finanziari appartenenti alla associazione[37]. Tali proventi esistevano, qua o là - le relazioni non li indicano in specie; occorrerebbe consultare i registri dell'amministrazione economica - ed erano regolarmente, ossia annualmente secondo prescritto dal diritto comune (solitamente fiscale in materia di amministrazione), 'visitati' dall'arcivescovo o dai suoi delegati. Basti per tutto, la dichiarazione presente nella relazione Bua, a proposito della situazione economica: alcune confraternite avevano anche qualche predio ma con redditi incerti; anche le oblazioni risultavano incerte e variabili. Quel che viene ripetutamente ribadito è che le confraternite erano soggette all'autorità dell'Ordinario, il quale aveva modo di 'visitarle' canonicamente, vigilando sul modo di vivere e sul modo di amministrare i beni comuni[38].

---

[37] Cf. A. Virdis, *Le associazioni* cit., sotto il titolo "Le confraternite e... i Sinodi locali", pp. 246-260, dove vengono riportati ampi squarci di normazione locale e oristanese in specie a p. 256, nota 129.

[38] Anche su questo delicato e specifico profilo della ricerca, tuttora aperta in materia

Nessun problema viene affacciato nelle relazioni sul merito del rapporto vigente tra confraternita e autorità; si direbbe, peraltro, qualora si parta dal 'silenzio' in materia osservato nelle relazioni, che di liti e di altre simili forme di contrasto o di contestazione[39], anche solo giudiziaria o amministrativa, non ve ne siano stati in quel di Oristano! Ma si tratterebbe di una impressione improbabile, se si fa riferimento alla realtà dei fatti e alle esperienze di altre confraternite.

Quinto. Resta, infine, da fare il punto sui termini usati nelle relazioni per indicare le associazioni, confraternali e no, e per distinguere, fra loro, le istituzioni storiche in ragione del fine, del modo di vivere la propria regola e del sesso.

a. Si ha in Vico, Cotoner, Alagon e Acorrà l'uso di denominare "confraternitates" le sodalità (termine generico) classiche propriamente dette 'confraternite'; il Masones[40] usa: "societates Laicorum, et confraternitates cum usu saccorum", quasi a voler distinguere le prime dalle seconde. Lo stesso pratica il Fontana, con maggiore esattezza: "non desunt... confraternitates et societates sive cum sacco, sive nullo habitu distincto". Il De Carretto, che teorizza sull'argomento nelle pagine del suo sinodo, torna all'uso esclusivo di "confraternitates"[41]; unitamente a lui il Malingri. L'Astesan parla di 'oratorio confraternale' e di "Septem... Laicorum Societates..." e di semplice "confraternitates". Il Cusano denomima "Piae laicorum Societates" le sette (confraternite) oristanesi. Il Sisternes ha "Piae Laicorum confraternitates" (le sette oristanesi) e "sodalitates huiusmodi" presenti nei paesi. Solo "confraternitates" ha il Bua, mentre il successore Saba usa parlare di "piae laicorum sodalitates", distinte dalle "consodalitates" femminili. Il Soggiu usa arciconfraternita e confraternita per distinguere

---

di confraternite, va ricordata la disponibilità informativa offerta dai registri delle amministrazioni, presenti, con molta probabilità, presso tutti gli archivi delle curie diocesane.

[39] Cf. A. Virdis, *Le associazioni*... cit., a pp. 261-265: Le confraternite e associazioni cristiane e la casistica giudiziaria. "È spiegabile che nelle città-capoluogo di provincia le 'liti' fossero più frequenti e toccassero punti nevralgici quali il diritto della sepoltura, dei privilegi, delle esenzioni e della precedenze. Gli archivi dei tribunali diocesani dovrebbero consentire un approccio più articolato con tale problematica".

[40] Prima Synodus ..., di mons. De Carretto, cit., cp. XIX, pp. 158-163.

[41] Cf. *Ipotesi di ricerca* cit., p. 143 e ss.

le confraternite oristanesi e ha "confraternitates" per i paesi e "congregationes" e "societates" per altre formule associazionistiche. Il Serci-Serra distingue le "confraternitates" (in senso proprio) dalle "piae sodalitates", più generico.

Verosimilmente, il termine 'confraternitates' ebbe, anche per gli estensori delle relazioni, il senso ad esso attribuito dalla tradizione canonistica anche se, in alcuni casi, figura distinto nettamente dal termine usato comunemente per indicare altre associazioni. Nell'uso, comunque, spesso, i termini 'confraternitates' e 'societates' e 'sodalitates' venivano scambiati senza creare particolari preoccupazioni di indole letteraria, sapendosi, tra l'altro, al tempo della relazione e dal contesto, quali fossero realmente le confraternite 'sensu proprio' e quali no. È presente anche "confratriae" (Acorrà), sinonimo di confraternita, che conserva il sapore della antichità medioevale, contrassegnata dalla spiritualità evangelica facente capo alla 'carismaticità' della vita fraterna[42].

b. Le confraternite oristanesi erano solo maschili o ammettevano anche le donne? Le relazioni non danno una importanza specifica alla problematica. Nella relazione Vico si legge: "inveniuntur... et diversae virorum et mulierum confraternitates" che potrebbe leggersi in due modi ossia nel senso che esistevano confraternite e maschili e femminili oppure che le confraternite avevano il ramo maschile e femminile. Probabilmente è questa (seconda) l'ipotesi che si potrebbe ammettere con credito di probabilità maggiore per il fatto che di vere confraternite esclusivamente femminili mai più si parla nelle relazioni. Creano, è vero, qualche difficoltà l'Acorrà e il Saba che parlano di "confraternitates Laicorum virorum" mentre gli altri usano il solo "laicorum" - il Saba accenna alla esistenza di moltissime ("plurimae") "foeminarum consodalitates" in aggiunta a quelle maschili - ma non sembra che si voglia, con ciò, escludere la presenza di un ramo femminile all'interno della confraternita; tale presenza, infatti, non solo

---

[42] A. VIRDIS, *Le associazioni* cit., p. 229: "La 'carismaticità' è la caratteristica delle principali confrarie pre-tridentine, che davano risalto soprattutto al profilo etico dell'associazione"; a p. 217: "...tra le associazioni di ispirazione religiosa, considerate più antiche e diffuse, furono (in Sardegna) le 'confrarie' dei Disciplinanti e del S. Rosario. Le due 'confrarie', in ragione della spiritualità di cui si nutrivano, rivendicavano come proprio il carisma delle grandi famiglie religiose istituite da s. Francesco e da s. Domenico: le due grandi, inesauribili sorgenti che dettero vita a movimenti e istituzioni senza numero".

è testimoniata, come si disse, ma era da considerare naturale, anche se la direzione della confraternita restava, pacificamente, sempre (o quasi) maschile.

Potremmo, in sintesi, quanto alla componente 'sexus', ritenere non soltanto che le confraternite oristanesi ammettevano, unito e subordinato al maschile, anche un ramo femminile ma anche che ebbero vita e consistenza associazioni di appartenenza esclusivamente femminile, costituite, peraltro, al di fuori del formato confraternale[43].

c. Quanto al fine e ai mezzi, si è già detto quanto possibile trattando della istituzionalizzazione delle confraternite: il fine specifico praticato dalle confraternite oristanesi, cittadine e periferiche, fa risaltare, come primario e proprio della associazione a norma di diritto e di statuto - potremmo citare le fonti oristanesi, sinodali e no, - il momento cultuale (ufficio, processioni, accompagnamenti dei funerali e del viatico, celebrazioni della settimana santa o della passione) senza escludere, però, quello caritativo, espresso, magari in termini più o meno consistenti, tanto all'interno della confraternita come segno della solidarietà fraterna raccomandata sempre dagli statuti in soccorso delle necessità singolari e familiari dei soci - solidarietà indubbiamente presente e sinceramente scambiata - che all'esterno, seppure in forme non istituzionali, per un servizio di carità - le cosiddette 'misericordie'– sempre richiesto dalle necessità sociali di ogni tempo. Anche su tale campo le associazioni confraternali oristanesi non furono da meno di altre, nonostante la cronica precarietà della cassa comune, descritta nelle relazioni come 'quasi-sempre-al verde-chiaro'!

Sesto. Sul capitolato specifico, relativo a quelle associazioni laicali 'non religiose' quali furono le associazioni, o 'societates sine sacco' presenti nell'oristanese e di cui nelle relazioni triennali si avverte qualche rapidissimo schizzo informativo, rimandiamo ad altre fonti più informate[44].

Diciamo che tali aggregazioni, denominate, in ragione della loro 'seco-

---

[43] *Ib.*, pp. 240-246, per quello che riguarda una sintesi conclusiva riferita all'ambito regionale sardo. Il problema 'femminile' non esisteva, probabilmente nella tradizione confraternale; mentre fu indiscusso, in era post-confraternale che le donne potessero farsi e frequentare le loro associazioni, con esclusiva di ispirazione e di governo.

[44] Cf. *Ipotesi* cit.

larità', come 'societates' 'di arti e mestiere' fanno capo ad un unico quadro complessivo e unitario dell'associazionismo cristiano in Sardegna, di cui abbiamo parlato in altra sede, che fondeva, in armonia e in ispirazione, quanto si potesse chiedere ad un associazionismo che fosse, ad un tempo, e partecipe della cultualità e della misericordia praticati nell'ambito della religiosità pura e direttamente coinvolto nella cura delle cose temporali in forme di promozione e assistenza del lavoro quotidiano.

Le relazioni triennali accennano alla confraternita di s. Efisio e alla sua tipica configurazione di associazione categoriale. Seppure inserita nel novero delle 'confraternite oristanesi' di segno religioso, essa traeva la sua consistenza e la ragione di essere e dal mestiere e dalla ispirazione religiosa, riflessa nel culto di s. Efisio.

Il più antico statuto, datato Oristano nel 1616, viene riferito alla "maestranza de los fabricheros, dapieros" (latino, 'lapidicida') che era istituita presso la chiesa di s. Lucia e dei Quattro Santi Coronati ma aveva una sua estensione "en los campidanos", come recitano gli statuti. Altra confraria di lavoratori, quella degli "herreros" e di "caldereros, manaros, offreneros, padilleros", ebbe statuti che già stati formulati a Cagliari nel 1624, vennero adottati da Oristano e nei tre campidani. La dipendenza degli statuti oristanesi da quelli di Cagliari induce anche la considerazione che gli statuti cagliaritani del 1600 altro non furono che copie rivedute e aggiornate (in salsa barcellonese) di statuti del Cinquecento ed oltre, per cui si può arguire che le associazioni di arti e mestieri oristanesi vanno datate, in riferimento alla loro origine storica, al Cinquecento e più lontano ancora, tenuto conto che l'associazionismo d'arti e mestieri è ben più antico delle formule che ne hanno curato l'organizzazione. Tenuto conto di questa premessa, per il secolo XVIII segnaliamo la riformulazione degli statuti dei Sarti, datata il 1708 e gli statuti degli ortolani del 1721. Oristano ha gravitato su Cagliari per quanto riguarda le associazioni di arti e mestieri più di quanto sia successo per le confraternite, appunto perché le prime traevano vita più delle seconde, dalla radice secolare e dal rapporto con la burocrazia cagliaritana, chiamata in causa per la omologazione.

Da osservare inoltre che il numero delle confrarie effettive, nate e cresciute nella loro sede naturale, non va necessariamente posto in relazione con la loro statutizzazione, per cui sarà dato costatare che il numero delle aggregazioni *in facto* fu più consistente di quello sancito '*in iure*' dal riconoscimento ufficiale dello stato.

Settimo. Circa, infine, le consodalitaes femminile-ultima-maniera (per il tempo) recensite dagli arcivescovi fine Ottocento, c'è solo da dire che la loro denominazione riflette la spiritualità indotta da fatti e devozioni nuove. Che fossero frequentate da elementi femminili può significare che esse abbiamo trovato immediata accoglienza presso il ramo femminile, forse anche perché quello maschile si sentiva appagato sufficientemente dall'appartenenza tradizionale, ossidata dalla continuità, alle confraternite di vecchia data e vecchia maniera.

Da quel primo nucleo di associazioni 'nuove' si sviluppava un nuovo modulo aggregativo che si sarebbe ripetuto e moltiplicato in forme svariate e con connotati diversi da quelli del passato; tuttavia, questo discorso fa parte di una storia successiva a quella descritta in quelle pagine. Sorprende, peraltro, che nell'oristanese, per quanto ne possiamo sapere dalle relazioni, non figurino recensite quelle forme moderne di associazionismo che vanno sotto la qualifica di 'operaie' e di partecipazione (azione cattolica) etc. Sintomo, probabilmente, di un processo di maggiore 'pesantezza' evolutiva, in una zona che faticò non poco per 'aggiornarsi' sulla problematica operaistica, giunta in Sardegna con ritardo notevole, come dimostrano gli atti dei congressi episcopali di Oristano nel 1976 e di Sassari nel 1890.

Conclusione

Sul binario da noi aperto, le possibili vie di mobilità restano varie. Concludendo il citato "Le associazioni cristiane in Sardegna", facevo notare come "non possiamo parlare di conclusione" (p. 265): "il discorso sull'associazionismo cristiano espresso nei secoli in Sardegna è stato in questa sede soltanto impostato nelle sue linee generali". Inoltre, osservavo che l'argomento è complesso: "tale complessità è data, anzitutto, dalla difficoltà di affrontare un oggetto di ricerca molto ampio e relativamente nuovo per la storiografia".

Va sicuramente approfondito - ma si tratta di spunti di verità storica - il fatto che le 'confrarie', fossero esse "cum sacco" o "sine sacco", ossia associazioni laiche a carattere religioso (le confraternite) o secolare (le associazioni di arti e mestiere), insieme considerate, hanno contribuito a dare nei vari tempi l'immagine dell'impegno cristiano che, ad un tempo, guarda nel profondo dell'esperienza umana e spirituale e sociale.

II

Diocesi di Ales e Terralba
Il 'dato'

Le diocesi di Ales (cf. Usellus) e Terralba, alla data di inizio delle relazioni triennali (1585), erano costituite come unione di due diocesi "aeque principaliter unitae". Per una bibliografia essenziale, può indicarsi: ALES, I suoi problemi. Supplemento a NUOVO CAMMINO; Memorie e statistiche riguardanti la diocesi di Ales, 1936 (in occasione del giubileo di mons. Emanuelli), Tip. Ledda, Cagliari; La diocesi di Ales e Terralba in Sardegna a S.S. Pio IX P.M., nell'occasione del Concilio ecumenico Vaticano I, anno 1869 (senza autore e senza indicazione di tipografia) in MISCELLANEA SARDA, vol. XIX (Bibl.ca della Facoltà teologica sarda); ib. vol. XXII, Ales, I suoi problemi; Diocesi di Ales-Terralba, Pietre vive per la costruzione dell'edificio spirituale (nel 3° centenario della dedicazione della cattedrale), a cura della presidenza del consiglio presbiterale diocesano, Linotipografia Concu, Sanluri; Diocesi di Ales-Usellus-Terralba, Aspetti e Valori, Ed. Fossataro, Cagliari 1975. Da rilevare, peraltro, che nelle pubblicazioni citate il tema confraternale è quasi sempre del tutto assente o sottovalutato.

1. I vescovi alensi che, a partire dalla Costituzione di Sisto V (1585) fino all'inizio del secolo XX firmarono relazioni triennali, furono: Pietro Clemente (1599, 1ª relazione), Antonio Sureddo (Surre, Surredu), Lorenzo Nieto, Gavino Manconi, fr. Michele Beltram de Castellon, Antonio Manunta, Giovanni Battista Brunengo, Isidoro Masones y Nin, Giovanni Battista Sanna, Antonio Giuseppe Carcassona Cau, fr. Giuseppe Maria Pilo, Michele Antonio Aymerich, Antonio Raimondo Tore, Pietro Vargiu, Francesco Zunnui Casula, Palmerio Garau (1898, ultima relazione del secolo XIX). Non tutte le relazioni spedite a Roma contengono un esplicito riferimento alle "confraternitates laicorum"; inoltre, alcune si esprimono in termini estremamente succinti; altre in forma ripetitiva, altre integrativa, qualcuna, originale.

2. Nel fascicolo-relazioni a firma 'Petrus Clemens[45], "episcopus Ussel-

[45] Don Petrus Clemens (1585-1601). La cartella delle relazioni reca:

lensis et Terralbensis", l'8 dicembre 1599 "a Nat.e" si rileva soltanto l'atto di nomina del procuratore incaricato dal vescovo per la 'Visita ad limina'. Nessun accenno, pertanto, alle forme associative delle due diocesi nella relazione di mons. Antonio Sureddu del 30 giugno 1606, nella quale la situazione della diocesi, tra l'altro, è descritta in termini catastrofici[46]. Anche la relazione del vescovo Lorenzo Nieto (Nietto), con data del 10 gennaio 1611, indugia sulla situazione locale, ripetendosi nei termini della relazione fatta dal predecessore[47]. Del vescovo Gavino Manconi vanno segnalate le relazioni del 1617, 1621 e 1630, brevissime nel formato, tutte, e identiche nella forma, senza alcun accenno alle confraternite[48].

---

delega del p. Salvatore Coxus "Oppidi Mare Arbarei" perché rappresenti il vescovo (impossibilitato) nella visita 'ad limina' (ardua lettura):

6 aprile 160°: foglio sciolto, segnato col n. 706, nel quale il rev. Cotxy (!) relaziona molto sommariamente sui problemi canonicali e sullo zelo del vescovo per la cura delle anime. Una nota precisa che la relazione venne presentata alla s. Congregazione il 20 giugno 1600.

[46] A. Sureddo (Sureddu) (1601-1605). Il fascicolo comprende:

2 aprile 1602: mandato notarile di procura, rilasciato da "Antonio Sureddo", "electus Ussellensis et Terralbensis" al d.re Antonio Canu, rettore della chiesa parrocchiale "oppidi S. Gavini Montis Regalis";

ff. 713- 715: "Relatio Status Ussellensis, et Terralbensis Ecclesiae". In nota, uno schema dei contenuti.

[47] L. Nieto alias Nietto O.S.B. (1606-1613: trasferito alla sede algherese):

26.11.1610: lettera al papa per comunicare l'impossibilità di un viaggio del vescovo a Roma e la nomina del sac. d.re Giovanni Antonio Cau, rettore della chiesa parrocchiale di s. Gavino, come suo procuratore;

senza data: dichiarazione firmata dal can. Antonio Manca, "procurator" del vescovo, molto breve (nove righe), senza data, sulle attività del vescovo (f. 417); senza data: appunti per la Congregazione, dopo la visita del sesto triennio; 19.04.1606: presentazione della "Relatio 6i triennii"(p. 400);

19.01.1611 (Cagliari): relazione di tre pagine (p. 402), dove viene descritta l'attività episcopale, lo stato della cattedrale ("quasi in deserto"), con "quadraginta domos" e fedeli "fere omnes pastores... rudes... inculti...", la grande povertà contestuale e la difficoltà di affrontare iniziative organizzate.

[48] G. Manconi (1616-1634):

8.06.1617: al papa, per chiedere facoltà di mandare come procuratore "Nicolaum a Pilo";

stessa data: atto notarile per la costituzione del procuratore;

10.07.1617: "Relatio XI triennii"; 22.07.1621: nomina di fra Giovanni Carta, vicario generale dell'Ordine dei serviti in Sardegna, come procuratore suo alla visita 'ad limina';

stessa data: "Ad S.mum in Xro Patrem et Dominum nostrum papam Gregorium XV", con relazione brevissima (una sola pagina), dove si parla delle infermità che impediscono al vescovo di recarsi a Roma, del sinodo celebrato nel triennio, della visita alla diocesi, del

3. I primi accenni alle confraternite vanno colti nella (seppure molto breve) relazione del vescovo fr. Michele Beltram datata il 3 agosto 1640: «ADEST CONFRATERNITAS LAICORUM»: l'accenno va inteso come riferito alla sede episcopale. La quale, in verità, secondo la relazione, contava duecento anime. Quanto alla diocesi: è descritta come "ampla, et plura continet oppida"[49].

4. La relazione del vescovo Manunta[50], firmata il 10 giugno 1646,

---

monastero maschile dell'Osservanza di s. Gavino, unico in diocesi, con data Sassari ("ubi propter suas infirmitates ad praesens residet"), sua città natale;

stessa data: strumento pubblico di procura per il p. Carta (p. 394);

21.10.1626: relazione (poco più d'una pagina), presentata a Roma dal procuratore rev. Gavino de Campo, rettore "villae Gonnoscodinae dioecesis Ussellensis" (vi si parla del sinodo celebrato ogni anno, nel triennio, dell'elezione degli esaminatori e delle chiese parrocchiali); stessa data: nomina del procuratore;

13.08.1630: datata Sassari, lettera al pp. Urbano VIII per chiedere la dispensa dalla visita personale 'ad Limina' e la nomina di Gavino Diego de Enriquez, rettore di s. Gavino, come procuratore; stessa data: mandato di procura all'Enriquez; 25.09.1630: attestato della visita alla basilica vaticana compiuta dal procuratore.

[49] Fr. M. Beltram, di Castillon (1638-1643):

7.05.1640: pubblico strumento con cui "frater Don Michael Beltram Ordinis et Militae Montesiae" delega il d.re Antonio Patria, canonico prebendato "villae de Zeparae", per la visita romana (p. 663);

3.08.1640: documento firmato dal vescovo ove si legge, tra l'altro, che la "Civitas Ussellensis seu Alensis … bis centum circiter animas continens, in temporalibus subiecta Marchioni de Quirra", ha una cattedrale (s. Pietro) antica, ora rinnovata ecc. e che nel mese di maggio "fuit erectum noviter in Synodo Dioecesana Seminarium …"; la diocesi è "ampla, plura continet oppida". Dovrebbe trattarsi della visita 'ad Limina' "pro XIX triennio" (p. 638); stessa data: strumento pubblico di procura (ardua lettura).

[50] A. Manunta (1644-1662, autore di due sinodi diocesani, celebrati nel gennaio del 1645 ed il 19 febbraio 1646, ambedue manoscritti):

19.06.1646: "Exacta Narratio status Episcopatus Ecclesiae Usselen " (ff. 340, 341, 342), di cinque pagine, scritte ordinatamente in forma perspicua, presentate a Roma dal rev. Michele Liliu (diocesano);

stessa data: lettera ai cardinali per la nomina del procuratore;

27.10.1646: attestato di visita effettuata dal Liliu alle basiliche romane di s. Paolo e s. Pietro;

2.12.1649: strumento pubblico di procura al rev. Antonio Lacano, vicario perpetuo della villa di Usellus e di Esco(vedu), con relazione (poco più) di due pagine; 28.12.1654: ai cardinali, per notificare la nomina del procuratore;

5.12.1654: strumento costitutivo del procuratore nella persona del rev. Can. Antonio Lacano, con seguito di una relazione brevissima (una sola pagina), firmata e ricevuta il 27.05.1456 (p. 444):

abbastanza ampia (cinque pagine) a fronte delle precedenti, offre alcuni particolari informativi che giovano a chiarire la situazione confraternale non rilevata nelle relazioni precedenti. La diocesi, vi si legge, contava 46 benefici curati (con cura d'anime) di cui «NOVEM SUNT ECCLESIAE PAROCHIALES» - 15 uniti alla mensa vescovile e gli altri costituiti da canonicati con prebenda –, 12 canonici nella cattedrale (con decano, prima dignità, e 6 cappellani e beneficiati), stipati «IN HOC OPPIDULO» e un clero scarso (non più di 9 o 10) «IN FREQUENTIORIBUS POPULIS». Mancava il seminario e si riteneva che «INSTITUI NON POTEST» per carenze di fondazione economica; esisteva una scuola diretta da un prete «QUI PUEROS GRAMATICAM DOCET». A S. Gavino esisteva un convento dei frati dell'Osservanza, con 10 o 11 frati; a Mogoro un convento di Carmelitani con 4 0 5 religiosi e

«IN OPPIDIS FERE OMNIBUS, ET PAROCHIALIBUS ECCLESIIS ADEST CONFRATERNITAS SANCTISSIMI ROSARII, QUAE OMNES SUNT AGGREGATAE CONFRATERNITATI APUD FAMILIAM DOMINICANAM MILITANTI, SEU DE LICENTIA EPISCOPI, ET CONSENSU PRIORIS CONVENTUS S.TI DOMINICI VICINIORIS; SUNT HUIUSMODI CONFRATERNITATES SUBDITAE ORDINARIO, EIUSQUE VISITATIONI SUBIECTAE, ET IN OMNIBUS DOMINICIS, ET FESTIVIS DIEBUS AD SOLITAS PERSOLVENDAS PRECES, ET SACRAMENTA PAENITENTIAE ET EUCARISTIAE IUXTA MOREM REGULAE ACCURRUNT».

Da notare: a) la testimonianza precisa, pertanto, sul fatto che la confraternita del Rosario era istituita in tutti i paesi e presso le chiese parrocchiali e che la stessa faceva capo, per via di aggregazione, alla famiglia domenicana viciniore ed era stata eretta con il permesso del vescovo e col consenso del priore del convento domenicano. A norma del dettato tridentino, le confraternite erano soggette all'Ordinario locale che le visitava canonicamente, e ciò in quanto riferentesi alla sua giurisdizione; si radunavano tutte le domeniche e feste di precetto in chiesa o nell'oratorio (su tale distinzione non si da alcuna precisazione, ma i termini sono di per

---

30.01.1656: ai cardinali, per la notifica del procuratore; 31.01.1656: strumento pubblico di procura al rev. Nicola Orochessu, canonico della cattedrale (p. 446); stessa data: attestati di visita effettuata alle basiliche;

5.6.1660: costituzione del procuratore, rev. Giovanni Perola, vicario perpetuo "oppidi de las Plassas";

6.06.1660: ai cardinali, per la notifica della procura; stessa data: pagina con relazione stringatissima.

sé perspicui per indicare due luoghi sacri distinti, la chiesa parrocchiale e l'oratorio confraternale) per assolvere alle 'liturgie' specifiche, costituite dalle preghiere di rito, come era l'ufficio (piccolo) della Madonna, la recita del Rosario e la frequentazione di sacramenti. Molto importante per la definizione del rituale e della spiritualità il riferimento alle regole, comuni a tutte le confraternite portanti lo stesso nome e la stessa radice carismatica. b) Il dato offerto induce a ritenere che le confraternite, istituite in diocesi di Ales e Terralba, fossero in essere da tempo, sebbene, dalla relazione, non siamo informati circa il 'quando' del tempo, salvo presumere che, data la contiguità territoriale con la arcidiocesi di Cagliari dove prosperava la famiglia domenicana (viciniore) fin dal secolo XIII, le confraternite alensi siano da assegnare (almeno) a fine cinquecento che fu l'era segnata, vale ricordarlo, dalla vittoria di Lepanto e dal culto della Vergine del Rosario, promosso, fra tutti i Papi, a titolo specialissimo, da Pio V.

5. Il Manunta ebbe modo di relazionare negli anni 1650, 1656, 1660, 1675. Nella relazione del 1650, oltre la notizia dell'istituzione di un «SEMINARIUM PUERORUM PER STATUTUM SINODALE», avvenuta quell'anno, si ripete, quanto già scritto nella relazione precedente e cioè che «IN OPPIDIS FERE OMNIBUS, SEU PAROCHIALIBUS ECCLESIIS ADEST CONFRATERNITAS CANONICE INSTITUTA SS. ROSARII»: resta da chiarire la misura quantitativa del "quasi tutti" i paesi e la portata del «SEU PAROCHIALIBUS ECCLESIIS» che sembrerebbe voglia ridurre la presenza delle confraternite alle sole chiese parrocchiali - erano in tutto nove - e non anche agli oratori. Le relazioni del 1656 e del 1660 aggiungono niente di nuovo in ordine al nostro argomento mentre è più documentata la relazione (datata Sassari) del 5 dicembre 1675, quando il vescovo era mons. Brunengo (1663-1680) che contava 70 anni e aveva operato notevoli innovazioni in diocesi:[51] questa numerava, intanto, 45 chiese parrocchiali

[51] G.B. Brunengo (1663-1679, autore di un sinodo diocesano, inedito, celebrato in Ales il 20-21 maggio 1675):

3.10.1675: dichiarazione di Antonio Cotza, vicario generale del vescovo "Don Juan Bap. ta Brunengo", dove si legge che nell'agosto (scorso) questi gli aveva comunicato da Sassari che a motivo de "sus achaques" non poteva recarsi a Roma per la visita e perché radunasse il capitolo al fine di chiedere se qualcuno volesse recarsi a Roma al suo posto (capitolo adunato e i canonici risposero no); 5.12.1675, datata Sassari: relazione di due pagine, poco più; stessa data: ai cardinali, per spiegare la delega (contava 70 anni, con acciacchi vari);

- di fatto ogni paese aveva la sua chiesa parrocchiale: 16, di 'camera episcopale', 18 di mensa canonicale e altre 12 - e molte altre chiese dedicate ai vari Santi. Il seminario, nonostante i propositi, «DESIDERATUR, NEC ADEST SPES ILLUD CONSTRUENDI», sempre per mancanza di mezzi, mentre la cattedrale era stata ampliata e dotata di coro ligneo, di nuovo organo e campanile (in costruzione, però):

«INTUS CATHEDRALEM ECCLESIAM IN UNA EX CAPPELLIS DICATA BEATAE VIRGINI ROSARII ADEST LAICORUM CONFRATERNITAS, CUIUS SODALES DOMINICIS ET FESTIS DIEBUS CUM SUO CAPPELLANO RECITANT OFFICIUM BEATAE MARIAE VIRGINIS ET PROCESSIONIBUS TUM GENERALIBUS QUAM PARTICULARIBUS SEMPER INTERSUNT».

La descrizione offre lo spaccato organizzativo essenziale di una associazione tipo e cioè, nel caso, la cappella in duomo, dedicata al Rosario (non un oratorio separato e proprio), la riunione domenicale e festiva, l'ufficio della B. Vergine, il servizio d'un cappellano, la partecipazione alle processioni tanto generali (promosse dalla chiesa) quanto particolari (occasionali e devozionali). Come nota di colore, possiamo rilevare quel «SEMPER INTERSUNT», riferibile alla effettiva partecipazione dei confratelli alla vita associata. Sempre in riferimento all'episcopato del Brunengo, un'altra testimonianza, mentre conferma il già detto, aggiunge qualcosa che arricchisce il corredo informativo acquisito:

«IN QUALIBET FERE EX DICTIS ECCLESIIS PARROCHIALIBUS ADEST CONFRATERNITAS LAYCORUM ET EORUM SODALES INTERSUNT PROCESSIONIBUS TAM GENERALIBUS QUAM PARTICULARIBUS. IN OPPIDO TAMEN MASSULLAS NUNCUPATO CONFRATRES CONFALLONIS, SEU DISCIPLINANTIUM HABENT ECCLESIAM PROPRIAM SUB INVOCATIONE SANCTAE CRUCIS».

La precisazione va riferita a Masullas ed ha un interesse storico speciale dato che si fa parola della confraternita, con oratorio proprio, di s. Croce e i suoi confratelli si denominavano 'disciplinanti'. Il particolare, assente nelle relazioni precedenti, e non si comprende il perché del silenzio, conduce a spiegarne la ragione facendo notare che in quel luogo era presente una comunità di cappuccini e questo indurrebbe a chiederci se non sia stata l'istituzione del loro convento a motivare anche la presenza

---

stessa data: strumento costitutivo di procura per il rev. Giovanni Bachisio Serra, presbitero della diocesi;

gennaio 1676: attestati di visite effettuate alle basiliche di s. Pietro e s. Paolo dal procuratore.

della (francescanissima) confraternita del Gonfalone o dei disciplinanti di s. Croce; ma il richiamo all'oratorio fa capire che probabilmente la confraternita della Croce poteva vantare un'antichità maggiore rispetto alla venuta dei cappuccini.

6. La relazione di mons. Diego Cugia[52], datata il 25 maggio 1686, sulle 'confraternitates' non spende una parola; tuttavia, è preziosa per i dati relativi alla situazione globale della diocesi: infatti, fa sapere che la cattedrale era crollata nel 1683 a seguito della caduta del campanile e che erano in corso i lavori per rifarla più bella e ricca. I canonici erano ancora 12 (più nove beneficiati con tre altri chierici). Ales contava 1000 abitanti, la diocesi da 28 a 30 mila, distribuiti in 46 'oppida' di vario spessore demografico. La malaria costringeva la gente a fuggire di casa nei periodi peggiori di influenza. Il seminario era ancora nei desideri (troppe le spese dovute affrontare per la ricostruzione della cattedrale). In compenso, il vescovo Berltram aveva istituito in alcuni paesi il Monte di Pietà, costituito da offerte in grano. Ma la morte improvvisa del presule aveva compromesso la continuità effettuale del progetto.

7. Alla data della relazione, firmata il 24 (14?) luglio 1695, il vescovo Masones e Nin[53] aggiornava le notizie, informando che la cattedrale era stata ricostruita e rifatta con due campanili (uno per l'orologio e l'altro per le campane) e due sagrestie decorose, con legni pregiati ("perpolite").

---

[52] D. Cugia (1684-1691):

30.05.1686: strumento pubblico costitutivo di procura per il rev. D.re Giuseppe Sedda ("romanam curiam sequentem"); 20.05.1686: Relazione (ff. 535-537), in sette pagine (la più estesa finora: vi si annunzia il proposito di stendere un corpus delle leggi diocesane in occasione del sinodo diocesano imminente);

senza data: pagina di appunti circa la relazione, ad uso della Congregazione; senza data: lettera al papa, perché consenta che la visita venga effettuata 'per procuratorem'.

[53] F. Masones y Nin (1693-1704, autore di un sinodo diocesano, celebrato ad Ales il 13 maggio 1696, stampato a Cagliari; promosso arcivescovo di Oristano):

14.07.1695: lettera a Innocenzo XII relativa alla delega per la visita, concessa al d.re Giuseppe Zedda, già canonico di Ussellen, ora "Romanae Curiae sequentis";

3.06.1695: relazione firmata dal vescovo "Franciscus", in sei pagine (ff. 89 ss), di non agevole lettura;

stessa data probabile: strumento pubblico di delega allo Zedda.

Il vescovo Masones, insieme a mons. Tore e a mons. Zunnui, è particolarmente celebrato in una commemorazione di R. Bonu, pubblicata in Diocesi di Ales-Usellus-Terralba, Ed. Fossataro, Cagliari, col titolo: "Tre vescovi nei secoli XVII, CIXVIII e XIX tra Oristano e Ales", pp. 303-316.

Mentre il capitolo continuava a numerare 12 canonici e dodici beneficiati (sette di patronato e cinque capitolari), il numero degli abitanti nella sede episcopale, nonostante che l' "aer" da giugno a dicembre fosse pestifero ("insalubris"), era salito a 1200 abitanti, su un totale di 32.000, disseminato in tutto il territorio diocesano. Si fa riferimento alla confraternita di Ales: «UNICA TANTUM EST HOMINUM CONFRATERNITAS SUB INVOCATIONE BEATISSIMAE VIRGINIS ROSARII»: il silenzio sulle altre confraternite può spiegarsi agevolmente in quanto si dava per scontato quanto riferito in altre relazioni. Confermati, espressamente, altri dati quali quello sulla scuola aperta dal sacerdote, sul seminario sempre 'in votis', sulla malaria incombente, sui 46 'oppida' definiti "inaequalia" (a diversa densità abitativa sebbene comunque minuscola, in media), sulle parrocchie rette da un rettore, coadiuvato da tre o quattro sacerdoti, sul sinodo celebrato nel 1694, sull'ottimo stato dell'archivio diocesano.

8. Le relazioni di mons. Isidoro Masones y Nin[54], datate negli anni

---

[54] I. Masones y Nin (1704-1724, autore di un sinodo diocesano, celebrato ad Ales, il 22 aprile 1708, stampato a Cagliari nel 1712):

25.10.1708: relazione, firmata da "Isidorus episcopus Ussellensis", in sette pagine, numerate (ff. 18-21);

15.06.1706: foglio sciolto, con "data fuit att.° pro 41 triennio" (appunto ad uso curiale romano);

documenti pregressi: attestati di visita alle basiliche romane per conto del vescovo Cugia, fatte da Giuseppe Zedda nel 1686; dallo stesso nel 1696, ancora dallo Zedda per conto del vescovo "Massonis" nel 1697;

altri fogli per la delega : per conto di Isidoro Masones e attestato di visita effettuata nel 1707;

senza data: al papa, per chiedere facoltà di nominare procuratore della visita il chierico Giovanni Mannu, dottore in utroque jure, presente in Curia, arciprete di Alghero;

1708: strumento pubblico di procura; 1709: attestato di visita compiuta alle basiliche romane;

senza data (1712?): al papa, per poter nominare a procuratore del vescovo (sessantaquattrenne) Giovanni Stefani Guirisi; 4.12.1712: relazione; 30.11.1713: pubblico strumento di procura per il Guirisi (Guivisi? Guiviti?):

1714: attestati di visite alle basiliche romane effettuate dal procuratore;

senza data (probabile 1719): al papa, per la nomina di un procuratore nella persona di Giovanni Basilio Carta, arborense, esaminatore sinodale;

18.09. 1719: relazione (breve); 8.01.1729: strumento pubblico di procura per il Carta;

1720: attestati di visita alle basiliche romane;

14.09.1722: al papa, per la nomina a suo procuratore di Francesco Lai, cagliaritano;

stessa data: strumento procuratorio; 20.11.1723: relazione, in nove pagine;

7.02.1724: attestato di visite alle basiliche romane effettuate dal procuratore.

1708, 1712 e 1723, offrono notizie assai scarse sulle confraternite. Anzi, solo nella relazione del 1723 - detto che l'archivio era molto ordinato, il seminario eretto dal predecessore Francesco Masones y Nin nel 1703 funzionava alla perfezione pur avendo bisogno di tutto, che la popolazione stagnava sui 39.000 ("civitas nulla"), che stava per pubblicare il testo del suo sinodo, che i beneficiati erano 20, il carcere era presso il palazzo vescovile e che era stato inaugurato un nuovo 'ergastulum' per le donne, che i conventi dei Regolari erano tre (osservanti a s. Gavino, cappuccini a Masullas, carmelitani a Mogoro) e che i carmelitani avevano bisogno di correzione ecc. - si legge:

«NEC ITIDEM DESUNT IN OMNIBUS ISTIUS DIOECESIS OPPIDIS PLURES CONFRATERNITATES LAIC0RUM EX PIA FIDELIUM DEVOTIONE IN ECCLESIIS ET ORATORIIS... ET STATUTIS ERECTAE ATQUE FUNDATAE CUM ORDINARII LICENTIA, QUAE AB EARUM MINISTRIS, ET OFFICIALIBUS ATTENTE ET STUDIO SE GUBERNANTUR, QUIN DECENTI CULTU, AC NITORE IUXTA LOCORUM CAPACITATEM ET SUFFICIENTIAM NULLATENUS CAREANT».

L'informazione fa intendere che le confraternite erano stanziate in tutti i paesi e che esse erano «PLURES», ossia, di diversa denominazione, in base alle devozioni dei fedeli, allogate in chiesa e negli oratori, munite dei rispettivi statuti, legittimamente erette e fondate con il permesso dell'ordinario e autogestite (autonome) dai propri 'officiales'. Il giudizio del vescovo appare nettamente intonato all'ottimismo per quanto riguarda il governo interno delle associazioni ("attente et studiose gubernantur") e incoraggiante relativamente all'osservanza.

9. La relazione del vescovo Giovanni Battista Sanna[55], datata il 25 dicembre 1730, sulle confraternite reca:

«IN OMNIBUS OPPIDIS AD MINUS ADEST CONFRATERNITAS B.V. ROSARII, IN ALIQUIBUS VERO SUNT DUAE VEL TRES INSTITUTAE APPROBATAE. OFICIO SACERDOTUM SUAS DEVOTIONES ADIMPLENT, PER DEPUTATOS BONA EARUM ADMINITRANT, LIBROSQUE RATIONUM, ET ALIA QUAE... VISITO».

---

[55] G.B. Sanna (1728-1736):
1730 (probabile): al papa, per la nomina a procuratore del sacerdote cagliaritano Francesco Lay, già ammesso nel 1724; 25.12.1730: relazione a Clemente XII, pervenuta al papa il 32 agosto 1731, in nove pagine e nove paragrafi ("de statu Ecclesiae materiali, de ...ad meipsum pertinentibus..., ad clerum..., ad clerum regularem..., ad confraternitates et loca pia..., ad postulata...").

I dati forniti da questa relazione raffermano i già acquisiti, precisando, inoltre, quel che si era sospettato e cioè che in tutti i paesi esisteva almeno la confraternita del s. Rosario e, relativamente ad alcuni paesi (non è detto quali fossero), alla confraternita tradizionale si affiancavano anche un'altra o più altre confraternite (non è dato sapere di più), presentate come intente alle pratiche delle devozioni proprie, praticate con l'aiuto di sacerdoti (alias, cappellani). Vi si conferma che il vescovo era solito visitare canonicamente le istituzioni e appurare se la vita e l'amministrazione fossero conformi alle regole di istituto.

10. La relazione del vescovo Antonio Giuseppe Carcassona[56] è datata il 7 marzo 1748. Le relazioni, in effetti, erano triennali ma tali non sempre risultarono per motivi che sfuggono. Non sempre i vescovi avevano modo di redigere una relazione vera e propria bastando, quando non succedeva che il vescovo nuovo avesse avuto troppo poco tempo per stenderne una - talvolta una brevissima summula (poche righe) delle cose fatte. Il Carcassona non offre dati sulle confraternite. Può interessarci rilevare che la relazione distingue gli 'oppida' della diocesi di Ales che erano venticinque da quelli della diocesi di Terralba che erano venti. Il perché del 'silenzio' (in fatto di relazioni) di questo vescovo può essere spiegato nel fatto che fu impegnato intensamente in una grandiosa opera di 'restauro' della diocesi e in alcune controversie, dovute alla necessità di difendere la libertà della chiesa di fronte al viceré Rivarolo, in modo talmente personale e assorbente da suggerirgli persino di chiedere (invano) al papa di potere, lasciando la diocesi, entrare nella Compagnia di Gesù.

11. Mons. Giuseppe Maria Pilo[57], sassarese, carmelitano, fu certamente

---

[56] A.G. Carcassona (1736-1760):
3.03.1745: due pagine, dove il vescovo informa la congregazione romana del suo rammarico per non poter andare a Roma, dell'inizio dei lavori per la ristrutturazione del seminario, facendo riferimento ad altra relazione "a me alias factam" (non risulta in fascicolo).
5.03.1748: relazione, in sette pagine.

[57] G.M. Pilo (1761-1786, autore di un sinodo diocesano, celebrato ad Ales il 19-21maggio 1775, stampato a Cagliari il 1776). Un ampio studio, in veste di tesi di laurea in teologia, riferito al vescovo Pilo e al suo ministero pastorale è stato condotto dal sacerdote alense Giovanni Pinna (tre volumi) nell'anno accademico 1993-94. Da tale studio si ricava che nel 1761 il Pilo ordinò si rispondesse ad un questionario generale dove si chiedeva in specie "Si

uno dei vescovi più illustri della sede campidanese. La relazione dell'11 marzo 1765, sulle confraternite reca l'inciso seguente:

«CONFRATERNITATES LAYCORUM, DUAE VEL SALTIM UNA IN QUOCUMQUE HARUM DIOECESIUM OPPIDO, PROUT EIUSDMODI PATITUR FREQUENTIA QUAE SI PROPRIUM NON HABENT ORATORIUM, IN ALIQUO PAROECIAE SACELLO SUNT ERECTAE. MODICI PLERUMQUE ILLARUM SUNT REDDITUS, QUALIUMCUNQUE TAMEN ILLARUM RATIONES AB ADMINISTRATORIBUS REDDUNTUR».

Gli elementi informativi della relazione sono già noti; si potrebbe ulteriormente sottolineare che negli 'oppida', in base alla rispettiva "frequentia" (demografica), poteva trovarsi una seconda confraternita distinta dalla confraternita di base (S. Rosario). A proposito di 'frequentia', lo 'status' relazionato dal Pilo rileva che la diocesi, "olim parva", stata unita a quella di Terralba da Giulio II ai primi del Cinquecento, contava 44 'oppida' (in relazione alle precedenti che parlavano di 46: nel nuovo elenco figurano 'distrutti' i paesi di Bonorcili e Gemussi), di cui 23 nella diocesi di Usellus (otto spettanti alla mensa episcopale e gli altri alle prebende canonicali) e 29 di Terralba, con altrettante parrocchie (8 episcopali, una del penitenziere, 11 dei rettori). Il seminario ospitava otto seminaristi (sei aiutati dal seminario, uno dal vescovo e uno dai suoi). Gli 'oppida' erano relativamente 'molti'; tutti erano, peraltro, di scarsa consistenza economica, per cui si spiega come anche in tema di confraternite il problema della 'frequentia populi' incidesse sulla consistenza numerica e sulla efficienza delle medesime.

12. Al Pilo succedeva, nel 1788, Michele Aymerich[58] - "Michael Anto-

---

hay cofradias, y quantas, donde se congreguen los hermanos, y que fondo tengan"; le risposte risultano incomplete e mancano quelle di Ales, Villamar, Ollasta Usellus, Sardara, Setzu, Siddi, Terralba, Tuili, Turri, Uras, Ussaramanna, Usellus, Villanova Forru, Serzela):

11.03.1765: alla Congregazione, per comunicare che avrebbe preparato in seguito un'ampia relazione e che si sarebbe fatto rappresentare per la visita; senza data (probabile 1765): relazione, divisa in tre paragrafi;

7.04.1770: altra relazione (in due pagine) che fa riferimento alla precedente; 31.04.1775: relazione in due pagine;

senza data: annotazioni della Congregazione, in forma di appunti; 1777: strumento pubblico per la costituzione della procura alla visita nella persona di Pietro Conti.

[58] M. Aymerich di Villamar ("Michael Antonius") (1788-1806):

8.11.1792: il vescovo, da Villacidro, presenta la sua relazione chiedendo venia per non poter fare di persona la visita 'ad limina'; 7.11.1792: relazione, in 25 pagine.

nius" - dei marchesi di Laconi: la sua relazione è del 5 novembre 1792. Ricordata la scoperta fortuita, fatta nell'archivio di Lunamatrona, d'una informazione relativa alla consacrazione dell'altare di s. Elia e di s. Orsola avvenuta nel 1387 e segnalato, tra l'altro, che ai tre 'monasteria' tradizionali (osservanti, carmelitani e cappuccini) s'era aggiunto quello di N.S. della Mercede a Villacidro e che il seminario eretto da mons. F. Masones, leggermente ("paulisper") ampliato da mons. Carcassona e da mons. Pilo e da questi ridotto "ad meliorem formam" là dove era in antico una casa degli esercizi, annotava sulle confraternite:

«CONFRATERNITATES LAICORUM ALIQUIBUS IN LOCIS DUAS, VEL SALTEM UNAM IN SINGULIS OPPIDIS, QUORUM VISITAVI PAROECIAS, INVENI. EARUM PLURIMAE PROPRIUM HABENT ORATORIUM, ALIQUAE VERO IN UNO EX PAROECIAE ALTARIBUS SUNT ERECTAE, IBIQUE CONFRATRES CONVENIUNT, UT ECCLESIASTICIS FUNCTIONIBUS ADSISTANT. REDDITUS HARUM CONFRATERNITATUM MODICI ALIQUI, ALII SUFFICIENTES SUNT PRO ORATORIORUM ET SACELLORUM LUSTRU ET NITORE CONSERVANDO».

Si ripete che le confraternite sono presenti dovunque e che in alcuni luoghi ve ne sono due; il vescovo ha avuto modo di visitarle canonicamente tutte. La maggior parte di esse ("plurimae", la quasi totalità?) aveva un oratorio proprio, mentre altre ("aliquae", poche) convenivano presso un altare di chiese locali per compiervi le funzioni ecclesiastiche e di rito. Sulla situazione economica delle confraternite, è segnalato che per alcune di esse il reddito è 'modico', per altre (appena) sufficiente.

13. Dopo il breve episcopato di mons. Giuseppe Stanislao Paradiso (1819-1823), veniva chiamato ad occupare la cattedra episcopale mons. Antonio Raimondo Tore[59], nativo di Tonara, in seguito promosso alla sede

---

stessa circostanza: sei pagine di appunti sulla relazione, stilati dal consultore della Congregazione;

1.09.1793: testo della lettera latina spedita al vescovo dalla Congregazione, in tre pagine, in brutta copia, e altra, in due pagine, senza data, al vescovo medesimo in commento alla relazione.

Nb. Giuseppe Stanislao Paradiso (1819-1822): nessuna relazione o altro documento circa la visita 'ad limina'.

[59] A.R. Tore (1828-1837: promosso arcivescovo di Cagliari):

10.10.1832: (Villacidro): introduzione alla relazione;

6.10.1832: relazione, in 22 pagine, suddivise in sette capitoli (stato materiale della diocesi, seminario, vescovo, clero secolare, legati, clero regolare, popolo);

arcivescovile di Cagliari. Nella relazione del 6 ottobre 1832: nessuna novità di rilievo sulle confraternite, anzi le stessissime cose, con le stessissime parole dell'Aymerich:

«CONFRATERNITATES LAICORUM DUAE, TRES ETIAM VEL SALTEM UNA IN QUOCUMQUE HARUM DIOECESIUM OPPIDO PROUT EIUS PATITUR FREQUENTIA, QUAE SI PROPRIUM NON HABENT ORATORIUM IN ALIQUO PAROECIAE SACELLO SUNT ERECTAE. MODICI PLERUMQUE ILLARUM SUNT REDDITUS QUALIUMCUMQUE TAMEN ILLARUM RATIONES AB ADMINISTRATORIBUS REDDUNTUR».

La 'novità', se di novità si deve parlare, in questa relazione è offerta dalla segnalazione di luoghi (o luogo) dove esistevano (anche) tre confraternite (non si hanno i nomi).

14. La relazione di mons. Pietro Vargiu[60], succeduto mons. Tore, reca la data del 19 ottobre 1845 - segnala 42 'oppida', con 45.000 anime - e sulle confraternite riferisce:

«IN OMNIBUS PAROECIIS UNA SALTEM SACRATISSIMI ROSARII ERECTA NOSCITUR CONFRATERNITAS, IN ALIQUIBUS PLURES SUB DIVERSIS LEGITIMIS TITULIS ET REGULIS, QUAE OMNES PAROCHIS SUBICIUNTUR ET ORDINARII AUCTORITATE IN IIS, QUAE AD CULTUM PERTINENT, LEGATORUM PIORUM

23.10.1832: mandato procuratorio al rev. Antonio Zucca, priore dell'arciospedale del ss. Salvatore "ad Sancta Sanctorum" di Roma;

12.01.1836: 12 pagine di appunti in italiano circa la relazione e testo della lettera latina, in sei pagine, indirizzata al vescovo dalla Congregazione.

[60] P. Vargiu (1842-1866):

10.10.1845: "Relatio status Ecclesiae Uxellensis" (ff. 299-302), in otto pagine, suddivise in sette paragrafi;

5.11.1846: il vescovo alla Congregazione, per comunicare che avrebbe desiderato trasmettere la relazione anche per il 1846 se disturbi di salute non glielo avessero impedito; per cui chiede venia;

19.10.1846: Relazione;

7.05.1852: testo del 'rescriptum', in otto pagine (brutta copia), della Congregazione in ordine alla relazione del 1845-46;

11.11.1852: altra relazione del vescovo Pietro, da Villacidro, in tre pagine, con seguito di due pagine, fornite di indicazioni curiali romane;

20.12.1856: spirato il 90° triennio il 7.05.1855, il vescovo invia altra relazione di tre pagine:

4.02.1857 (Roma): due pagine di annotazioni curiali;

8.12.1860: altra relazione, di due pagine, in ritardo di due anni (per malattia del vescovo), con consenso di Pio IX. Seguono 11 pagine di annotazioni (in italiano).

20.11.1861: relazione; 8.03.1862: due pagine di annotazioni curiali in riferimento alla relazione precedente e copia di lettera della Congregazione al vescovo.

IMPLEMENTUM, ET PRAECIPUE CIRCA ADMINISTRATIONEM RATIONUM REDDENDARUM ONUS».

Il Vargiu resta sul generico nella segnalazione del numero ("plures in aliquibus…"), sottolineando, invece, la legittima diversità di ciascuna, indicata dal proprio titolo e dalla propria regola statutaria nonché precisando, con scrupolo, il modulo specifico di rapporti, che appaiono equilibrati, tra autorità diocesana e singole istituzioni. Di mons. Vargiu abbiamo, inoltre, le relazioni del 9 novembre 1852, del 25 novembre 1856, dell'8 dicembre 1860. Sono gli anni che videro cambiamenti radicali nella organizzazione dei rapporti tra chiesa sarda e comunità politica. Alla morte di mons. Vargiu, caduta il 3 agosto 1866, seguiva, come altrove in Sardegna, un lungo periodo di 'sede vacante' (era rimasto in sede, in tutta l'isola, il solo mons. Montixi, vescovo di Iglesias).

15. Con la nomina di mons. Francesco Zunnui Casula[61], fonnese, avvenuta il 22 febbraio 1867 (morirà il 14 dicembre 1898), la diocesi fece esperienza di un forte dinamismo rinnovatore. Sono a conferma di ciò e restano significative le relazioni da lui inviate alla s. Sede il 23 gennaio 1873 (in lingua italiana) e il 20 dicembre 1882 (amplissima, in latino, au-

[61] F. Zunnui Casula (1867-1893):

23.01.1873: relazione, sette pagine in lingua italiana, autografa, inviata al Prefetto della s. Congregazione del Concilio: vi si dichiara che la relazione medesima sarebbe stata più ampia qualora la buona salute avesse soccorso il suo autore (descrizione drammatica della situazione locale);

stessa data: documento in otto pagine;

senza data: bozza di risposta da parte della Congregazione romana;

21.11.1882: "Relatio ad sedem Apostolicam De statu Dioecesis Usellensis et Terralbensis in Sardinia pro triennio nonagesimo nono, die 20 mensis Decembris complenda", in cinquanta pagine, in dieci capitoli, autografa;

22.03.1885: annotazioni sulla relazione da parte della Congregazione ("fuit responsum");

24.10.1885: altra lettera alla Congregazione "pro triennio centenario": si rinvia alla relazione del 1882;

senza data: annotazioni romane circa la relazione; 25.05.1887: copia di lettera (breve) latina della Congregazione;

3.02.1889: altra relazione di quattro pagine; 12.08.1890: copia di lettera romana, in quattro pagine;

14.12.1891: "Relatio sub calamo est", con speranza di spedizione per il febbraio 1892;

stessa data: copia lettera indirizzata alla Congregazione: il vescovo avrebbe desiderato vedere Leone XIII nel 102° triennio, ma è costretto a far ricorso al procuratore.

tobiografica): analoga ampiezza è dato rilevare in relazioni inviate nello stesso periodo da altre diocesi e da altri vescovi dell'Isola. La più importante, cui faremo riferimento, reca la data del 24 ottobre 1885. Segnalato che le due diocesi (due episcopii, ad Ales e Villacidro, malandati, per cui il vescovo occupa per sé due camerette in seminario) contavano 54.150 anime, sul merito dello 'status' confraternale notava:

«PRAETER ECCLESIAM CATHEDRALEM TRES ALIAE SUNT IN HAC SEDE CUM SUA QUALIBET CONFRATERNITATE - ma non si da il nome delle tre confraternite - LOCA PRAETER SEDEM: ARBUS, ARCIDANI, S. NICOLAI EP., BANURTI USELLUS, BARADILE, BARESSA, COLLINAS, CURCURIS, ESCUVEDU, FIGU, GENURI, GONNOSCODINA, GONNOSFANADIGA, GONNOSNO, GONNOSTRAMAZZA, GUSPINI, LASPLASSAS, LUNAMATRONA, MASULLAS, MOGORO, MORGONGIORI, OLLASTAUSELLUS, PABILLONIS, PAU, PAULI ARBAREI, POMPU, S. GAVINO MONTISREGALIS, SARDARA, SETZU, SIDDI, SIMALA, SINI, SIRIS, TERRALBA, TUILI, TURRI, URAS, USELLUS, USSARAMANNA, VILLACIDRO, VOLLANOVAFORRU, ZEPURA».

A tali e tanti 'oppida' corrispondevano, secondo la relazione, altrettante parrocchie (oltre 40 chiese con in più altre 24 "extra ad apertos campos") in numero di 42, mentre le "confraternitate", nelle due diocesi, sommavano a sessanta:

«QUADRAGINTA DUAE NEMPE SUB INVOCATIONE B.M.V. SS.MI ROSARII, QUAE PENE OMNES IN ECCLESIA PAROCHIALI CONVENIUNT, QUINQUE SANCTARUM ANIMARUM PURGANTIUM, TRES B.M.V. PERDOLENTIS, TRES ITERUM B.M.V CONSOLATIONIS VULGO D'ITRIA; DUAE IMMACULATAE CONCEPTIONIS, CETERAE QUINQUE SUB INVOCATIONE B.M.V. DE MONTE CARMELO; SS.MI SEPULCHRI CHRISTI DOMINI; SS.MI SACRAMENTI; S. EPHISII MARTIRIS, AC DEMUM S. ANASTASIAE».

Una preziosa annotazione mette sull'avviso il lettore a proposito delle fonti documentarie: «EARUNDEM PAUCISSIMAE SUAS HABENT INSTITUTIONIS TABULAS». Quali, perché pochissime? Il vescovo ritiene, peraltro, che valga per la loro legittimità l'argomento della prescrizione («QUUM PORRO PENES AB IMMEMORABILI EXISTANT IURE PRAESCRIPTIONIS ETIAM A CIVILI GUBERNIO RECOGNOSCUNTUR»), dato che ciò risulta accettato anche per il foro civile. Relativamente alla 'dote' delle confraternite, essa «ADEO EXIGUA EST» che non basta alle urgenze, per cui si fa ricorso alle offerte dei fedeli per consentire alla istituzione di assolvere ai propri compiti. Il vescovo trova modo di rilevare, con rammarico, che non tutte le confraternite rispondono alle istanze del proprio fine e ricorda che su questo argomento si ebbe modo di trattare nel congresso episcopale di Oristano (1867) che aveva deciso un indirizzo inno-

vativo ("et de novo novis legibus erigendas esse cognovimus, uti fidelium inservirent aedificationi, et Parochis forent adiutorio") di carattere generale. Allo stesso tempo, ad Oristano si era stati d'accordo nel riconoscere che al momento non c'era niente da innovare ufficialmente, visto che il regio governo aveva deciso di sopprimere le confraternite, assegnando al fisco i loro beni. Sul piano delle iniziative - questa fu nel congresso oristanese particolarmente raccomandata - il vescovo Zunnui decise di intervenire per rimediare maggiore disciplina, ricorrendo ad atti energici, come ad esempio, allo scioglimento della "moderna" confraternita dell'Immacolata Concezione (non sappiamo di più sul fatto, che dovette essere certamente increscioso), a riguardo della quale, essendosi richiesto in due parrocchie che ne venisse costituita una nuova («UT NOVA SUB IMMACULATAE CONCEPTIONIS INVOCATIONE PIA SOCIETAS INSTITUERETUR»), il vescovo fu dell'avviso che i confratelli e le consorelle insegnassero, come richiesto e sotto la guida del parroco del luogo, la catechesi ai fanciulli. In altri termini, dato che la "societas" della Immacolata intendeva divulgarsi in altre parrocchie, il vescovo le avrebbe chiesto, come avrebbe fatto per qualsiasi altra istituzione, di comportarsi nello stesso modo e così:

«VIA PARABITUR INSTITUTIONI CONGREGATIONIS DOCTRINAE CHRISTIANAE, QUAE SECUS EX PAROCHORUM SENTENTIA, SUCCESSUM NON HABERET, QUUM DE SE OMNINO NOVA IN HAC DIOECESI PERAGATUR».

I pochissimi oneri imposti dai testatori alle confraternite venivano eseguiti. In breve: la testimonianza del vescovo Zunnui - figura luminosa dell'episcopato sardo - al confronto con le altre risulta la più voluminosa, seppure ancora lacunosa a motivo della sua relativa genericità. Occorrebbe, infatti, condurre tutto un lavoro di ricerca per datare la storia della confraternita del Rosario, la più antica e universalizzata nel territorio diocesano e per individuare tempi e circostanze che dettero origine alla istituzione delle altre confraternite, affiancatesi alla prima nel corso dei secoli. La relazione di mons. Zunnui, tra l'altro (come il richiamo alla storia contemporanea relativamente al rapporto fra stato e chiesa in Italia) offre uno spunto interessante per la verifica di quella che potremmo chiamare la 'crisi' della formula confraternale in Sardegna, in quanto, nel fare riferimento al congresso episcopale di Oristano esplicitamente, si riconosce che in quella circostanza l'episcopato aveva discusso sull'argomento e si era ritrovato unanime nel ritenere che le confraternite avevano bisogno di svecchiare le loro tradizioni e aprirsi alle nuove istanze della testimonianza

e dell'apostolato laicale cristiano. Quel tempo, infatti, faceva intravedere le prospettive aperte alle iniziative dell'apostolato dei laici, in formati nuovi, secondo gli indirizzi e l'ispirazione della "Graves de communi" di Leone XIII.

16. La relazione del vescovo Palmerio Garau[62], nominato il 6 giugno 1893 e consacrato il 23 marzo 1895, diversamente dalla impostazione culturale e approfondite dello Zunnui, torna al sistema della segnalazione minimistica, dichiarando che gli 'oppida' erano 42 e che

«CONFRATERNITATES VEL PLURES VEL AUT SALTEM UNA IN UNAQUAQUE PAROECIA HABENTUR, QUAE PAROCHORUM REGIMINI SUBIECTAE SUNT. NOTANDUM QUOD HODIE A GUBERNIO RATIONES ADMINISTRATIONIS ET REDITUUM REQUIRUNTUR».

Sembra di leggere un 'attestato' di morte: sul piano ecclesiale; le confraternite dipendevano sempre più dal parroco e rimettevano al suo ministero la gran parte delle responsabilità organizzative. Il fatto che avessero perduto ogni diritto autonomico nella amministrazione dei pochi beni e redditi confraternali rimasti, contribuì a impoverire sempre più quelle antiche istituzioni, ridotte ormai a rifugio di gente anziana, legata alle tradizioni, fedele alle pratiche formative, associaziative e caritative d'un tempo. Ma, ormai, senza mordente!

Annotazioni

Primo. La diocesi di Ales-Terralba, realtà definitivamente unificata a seguito delle riforme recentemente disposte dalla s. Sede in ordine alla configurazione territoriale e giuridica delle chiese particolari italiane, rappresenta, meglio di qualsiasi altra diocesi sarda, il caso di una circoscrizione

---

[62] P. Garau (1894-1906):

28.07.1898: "Relatio Dioecesis Alen-Terralben proprie dictae Uxellen-Terralben in Sardinia (di quattordici pagine, articolata in 10 capitoli: sono presenti dati utili relativi alla elezione, ordinazione e presa di possesso del vescovo), iuxta instructionem Benedicti XIV et Aliorum Pontificum", con proroga di sei mesi. Dispensato dalla visita personale, il vescovo si fa rappresentare dal rev. Franco Cesarini (per la prima volta, appare la carta intestata, a stampa, con stemma).

2.07.1899: copia lettera della s. Sede, in quattro pagine.

23.06.1899: appunti in italiano in ordine alla relazione per il 103° e il 104° triennio, spirato il 20.12.1897.

rimasta costantemente identica a se stessa nel corso dei secoli, a partire dalla data della unione voluta dalla costituzione "Aequum reputamus" del 1503, di Giulio II. Nel caso delle altre diocesi sarde, ove più ove meno, i confini territoriali sono stati sottoposti a correzioni e verifiche sostanziali. La stessa arcidiocesi di Cagliari ha disegnato la propria carta confinaria in base alle situazioni delle diocesi unite di Dolia, Sulcis, Suelli e Galtellì, ora legate ora separate dal corpo della metropoli ecclesiastica. Anche la diocesi oristanese conobbe scorpori e cedimenti. La diocesi di Ales-Terralba, salvo lo scambio di Villacidro e Villamar[63] tra Cagliari e Ales, ha costantemente segnalato identico territorio e identico popolo fino al secolo XX (questo è il tempo limite dedicato alla nostra ricerca), tenendo conto peraltro che dentro i confini geografici la toponomastica parrocchiale ha inevitabilmente dovuto subire correzioni notevoli[64]. Il confronto dei vari indici toponomastici offre, come dato interessante, i segni della continuità. Ci capita di trovare, cioè, che i villaggi medioevali, elencati nei libri decimali contabili della s. Sede, si rileggono negli elenchi del Fara, del Carrillo e di altri storiografi. Tale continuità consente una rilevazione semplificata della 'traditio' diocesana anche in relazione al fenomeno confraternale.

---

[63] Il provvedimento venne deciso da Clemente XIII, con la bolla "In Apostolicae dignitatis solio", del 10 settembre 1767 e fu reso esecutivo a partire dal 1 gennaio 1768. La "comutacion" della "villa Cidro" con "Villa Mar" - come si legge in un "papel" conservato nell'archivio di Ales - si era resa utile per consentire al vescovo un luogo di residenza estiva e non essere costretto a lasciare la diocesi a motivo del clima. Villacidro contava al tempo 3.500 abitanti. Il 12 giugno 1768 il vescovo Pilo faceva il suo ingresso nella cittadina e nello stesso anno (30 dicembre) acquistava un palazzo del marchese don Cristoforo de Bon.

[64] Il Fara nella Corografia - cf. l'edizione curata da P. Secchi, citata - assegna alla PARTE USELLUS, oltre Usellus, Zeppara, Gonnosnò, Scovedu, Curcuris, Figu, Pau, Banari e alla MARMILLA DI USELLUS Setzu, Genuri, Sini, Baradili, Baressa, Aceni, Ussaredda, Ussaramanna, Turri, Siddi, Pauli, Arbarei, Lunamatrona, Villanovasitzzamus, Forru, Sitzamus, Mara Arbarei (e il castello di Las Plassas) e attribuisce alla diocesi di Terralba, nella PARTE MONTIS, Terralba, Mogoro, Masullas, Siris, Simala, Gimussi, Pompu, Sersela. Gonnostrramatza e Morgongiori e nel GIUDICATO DI COLOSTRAI o CURATORIA DI ARBUS, Arbus, Serri, Guspini, Fanadiga, Gonnos, Pabillonis, s. Gavino e Sardara. La relazione Carrillo Martin (1618) cumula i paesi delle due diocesi in una somma di 46. Al tempo del vescovo Pilo i paesi recensiti, in numero di 43, risultano: Arbus, Arcidano, Banari, Baressa, Baradili, Zeppara, Curcuris, Escovedu, Forru, Fluminimaggiore, Figu, Genuri, Guspini, Gonnosnò, Gonnoscodina, Gonnostramatza, Gonnosfanadiga, Lasplassas, Lunamatrona, Mogoro, Morgongiori, Masullas, Pabillonis, Pauli Arbarei, Siris, Simala, Sini, Sardara, San Gavino, Pau, Pompu, Serzela, Siddi, Setzu, Terralba, Tuili, Ussaramanna, Uras, Ollastra Usellus, Villanovaforru, Villamar, Turri, Usellus.

Secondo. I primi quattro vescovi, segnalati nell'indice degli autori di relazioni triennali, ossia Pietro Clemente, Antonio Sureddu, Lorenzo Nieto e Gavino Manconi, che occuparono la cattedra episcopale tra il 1600 e il 1630, non hanno lasciato scritta alcuna annotazione sulle confraternite locali, anche se risulta da altre fonti che le confraternite nel periodo segnalato esistevano di sicuro; così come è certissimo, ad esempio, che in seguito al conclamato miracolo eucaristico di Mogoro (1604) - secondo una 'informativa' autentica: là dove erano cadute di mano al parroco Spiga le particole sarebbero rimaste ben visibili e nitide le loro impronte (cf. in *Diocesi Ales-Usellus-Terralba* cit., p. 363 e ss.) - fu istituita in loco, ma in seguito anche a Tuili, la confraternita del ss. Sacramento, formalmente aggregata alla omonima Romana nel 1619, e ciò senza che le relazioni triennali abbiano ritenuto di doverne rilasciare certificazione di esistenza. Appena un accenno al tema confraternale si ha nella relazione (3.08.1640) di Michele Beltram, la quale ci fa sapere che nella città episcopale (Ales) esisteva una "confraternitas laicorum". Qualcosa di più, seppure in termini generici che non distinguevano la città episcopale dalle parrocchie diocesane, nelle relazioni (10.06.1646 e 2.12.1649) di Antonio Manunta che si limitano a dichiarare essere la confraternita del s. Rosario presente e canonicamente istituita in quasi tutti i paesi e chiese parrocchiali (i benefici curati erano 46). Sobrio anche il vescovo Giovanni Battista Brunengo (5.12.1675): nella città episcopale (detta 'Urbe') esisteva una "laicorum confraternitas ss. Rosarii", segnalata, anche da questo vescovo, come presente anche "in qualibet ecclesia parochiali Ecclesia", per un totale pertanto di 45 presenze (soltanto a Masullas si dava per istituita una confraternita del Gonfalone). Niente sulle confraternite nella relazione Cugia (20.05.1685) che dava 1.000 abitanti alla città episcopale e 28.30.000 alla intera diocesi. Un cenno brevissimo, per di più incompleto, nella relazione di Francesco Masones y Nin (3.06.1695), relativo alla confraternita del Rosario, istituita ad Ales (1.200 anime), con la precisazione che, in città, era "unica tantum" mentre in diocesi la popolazione dei credenti era fissata sui 32.000. Anche le relazioni di Isodoro Masones y Nin (20.10.1709, 4.12.1712, 15.09.1719) tacciono sulle confraternite; soltanto quella del 20.11.1723 reca che esse esistevano in tutti i paesi e, non raramente, erano abbinate ad altre ("nec desunt in omnibus istius dioecesis oppidis plures confraternitates laicorum"). L'accenno alla pluralità si ha nel 1700; segno che nel secolo precedente accanto alle antiche istituzioni si erano aggiunte le nuove, tutte però disegnate sullo

stampo delle antiche. Seppure stringatissimo, Giovanni Battista Sanna (25.12.1730) informava che in tutte le parrocchie esisteva "ad minus" (almeno) la confraternita del Rosario ma che in alcune ("in aliquibus", non molte, dunque) ve n'erano due e anche tre (non vengono fatti i nomi)[65]. Niente il Carcassona (3.03.1745, 5.03.1748) sulle confraternite: quanto alla diocesi, segnala che 25 erano di Ales e 20 di Terralba. Non tutti i vescovi insistono sul fatto che le diocesi erano due, pur unite e sottoposte alla stessa guida pastorale. Brevissimo il Pilo nella relazione dell'11.03.1765 per ripetere che le confraternite erano un fatto costitutivo della realtà diocesana e che il numero delle confraternite era in proporzione alla 'frequentia populi' che sarebbe l'equivalente della formula 'numero degli abitanti'. In effetti, il rapporto proporzionale tra numero delle confraternite e numero degli abitanti era fissato come una costante del diritto comune praticato. Stesse cose l'Aymerich (6.09.1788), il Tore (30.09.1832); quasi le stesse il Vargiu (19.10.1845) che fissa in 42 il numero degli 'oppida' e in 45.0900 quello delle anime e il Garau (28.07.1898). Fra tutte, la relazione di Francesco Zunnui Casula rivela di essere la più accurata nelle specificazioni. Tre confraternite nella città episcopale, quarantadue "sub invocatione" del s. Rosario (tante quanto le parrocchie); cinque delle ss. Anime Purganti, tre dell'Addolorata, tre altre della Beata Vergine della Consolazione, nota "de Itria", due dell'Immacolata Concezione e cinque sotto l'invocazione della B.V. del Monte Carmelo, del ss. Sepolcro, di s. Anastasia, di s. Efisio per un totale di 63. Lunamatrona aveva una seconda confraternita, così come Masullas (Rosario e s. Croce), s. Gavino, Ales che ne contava tre. Le risposte date ad un questionario ordinato da mons. Pilo non sono esaurienti al riguardo, a parte il fatto che ne mancano troppe, per di più importanti.

Terzo. L'excursus appena tracciato consente alcuni rilievi: a) lo scarso risalto (quantitativo) concesso alle confraternite nelle relazioni triennali delle diocesi unite di Usellus (Ales)-Terralba risente, sembrerebbe, dello stile letterario adottato anche ad Oristano sul tema confraternale, non, però, per sottacerne il ruolo, la presenza e l'importanza quanto per voler

[65] Era norma che là dove fosse stabilita una famiglia religiosa e persino una confraternita, prima che a questa venisse accordata la "institutio", si dovesse procedere, per via di inchiesta, alla verifica della possibilità di coesistenza della nuova istituzione con altri istituti similari, specie in relazione al supporto economico.

dare per scontato un fatto allora ovvio, comune, pacifico - non si accenna ad alcuna controversia delle confraternite con l'autorità ecclesiastica del vescovo e con il ruolo del parroco - in tutto conforme alle regole del diritto comune e sinodale. Che le confraternite fossero apprezzate e curate risalta, al contrario, da altre fonti (normative e consuetudinarie); b) le confraternite usellensi-terralbensi, 'cum sacco' ebbero, presumibilmente origine storica, nel loro insieme, a fine Cinquecento e/o primi Seicento per l'impulso loro dato dal Concilio di Trento, ma niente vieta di ipotizzare che l'esistenza di fatto sia da far datare a tempi ancora più lontani dall'assise tridentina. Se dovesse risultare che le confraternite del s. Rosario facevano capo alla attività dei domenicani cagliaritani è tutt'altro da escludersi che la loro origine possa essere, legittimamente, fatta risalire al secolo XIII e XIV: è, questa, una pista che si apre agli storici locali; c) le confraternite laicali della zona erano dedicate alla Vergine del s. Rosario. Questo 'status devozionale' figurava consolidato nel secolo XVII, pienamente documentato non solo attraverso le relazioni triennali ma anche per via delle tradizioni locali e di oratori e cappelle dedicate al culto mariano domenicano; d) si trova dichiarato nelle relazioni del 1700 che alla confraternita del Rosario si affiancarono confraternite di diversa denominazione; ciononostante si può affermare, come dato storico incontrovertibile, che la storia confraternale, da queste parti, è stata tutta, sempre, costantemente supportata dalla devozione del s. Rosario. Tale devozione si iscrive, pertanto, quale elemento costitutivo della storia religiosa delle due diocesi interessate. La 'marianità rosariale' è comune anche alla diocesi oristanese, per cui può concludersi che l'intera area metropolitana arborense, contrassegnata dalla tradizione in senso mariano-rosariale, anche questo elemento adduce come nota distintiva della propria identità storica, religiosa, territoriale e culturale; e) le confraternite, che potremmo dire 'periferiche' rispetto a quella tradizionale e universale del s. Rosario - 'periferiche' anche perché non dovunque omologate, probabilmente, sulla base del denominatore che fu considerato comune alle confraternite classiche o di senso proprio - hanno avuto un'origine più recente, ma ciò è un fatto che va approfondito con l'ausilio di altre fonti. Quel che possiamo asserire, partendo dalle relazioni, è che tali confraternite costituirono dei fatti episodici - seppure importanti per le singole comunità ecclesiali interessate - e isolati (il numero è infatti ridotto), non un fatto diocesano; f) non abbiamo spiegazioni - ne abbiamo accennato - ufficiali del fatto che le relazioni triennali alensi risultino

costantemente (salvo l'eccezione nel caso del vescovo Zunnui Casula) così laconiche sulla confraternalità. Può darsi che abbia fatto da testo alla chiesa suffraganea l'indirizzo assunto dalle prime relazioni dei metropoliti; comunque, è certissimo che il fenomeno confraternale ha segnato l'intero arco storico della tradizione cristiana delle diocesi del centro-sud ed hanno rappresentato il principale, se non proprio l'esclusivo, punto di aggregazione per l'associazionismo cristiano lungo i secoli; g) la relazione del vescovo Isidoro Masones y Nin (1722) apre una (nostra ipotetica) parentesi sulle associazioni d'arti e mestieri che il vescovo dichiara rappresentata, presso la chiesetta di s. Sebastiano, da un gremio detto "della Maestranza diocesana" che avremmo desiderato conoscere più da vicino, anche per essere certi che si trattasse di 'Maestranze' di lavoro ma sospettiamo che all'intuizione di chi l'ha istituita sia mancata la perseveranza in essere della 'maestranza' stessa - perché 'diocesana'? - o almeno quel tanto di perseveranza che le avrebbe meritato una seconda e una terza menzione nel catalogo associazionistico formulato nelle relazioni triennali. A parte le relazioni, può considerarsi fuor di dubbio che le associazioni d'arti e mestieri costituissero un fatto esistenzialmente garantito, pur rilevandosi che andrebbe distinto per le stesse un modulo cittadino, sicuramente più formalizzato, da uno paesano, a formato piuttosto localizzato e, secondo i costumi e le tradizioni, piuttosto consuetudinario.

Quarto. La storia della confraternalità alense, quale emerge dalle relazioni triennali, non segnala, come al contrario avviene per altre città episcopali come Cagliari, Sassari, Oristano e la stessa Bosa, una qualche distinzione, quantitativamente rilevabile, tra situazione confraternale presente nelle città episcopali e dei 'pagi' o 'oppida' periferici, ma ciò è principalmente dovuto al fatto che la densità demografica della città episcopale (Ales, nel caso) non si differenziava da quella dei paesi che vi facevano capo. Già abbiamo segnalato come ad Ales, per tutto il secolo XVII, si sia potuta sostenere una sola confraternita, come fa intendere la relazione del 1695: "unica tantum est hominum confraternitas sub invocatione Beatissimae Virginis Rosarii". Solo a fine ottocento figurarono segnalate nelle relazioni "tres" confraternite "in sede episcopali". Per Ales valeva indubbiamente la ragione che era scarsamente popolata: 240 anime nel 1640; 1000 nel 1686; 1.200 nel 1695. La storia confraternale di questo centro - ritenuto dagli stessi vescovi inadatto ad ospitare la sede centrale - si confondeva

praticamente con quella degli altri centri.

Quinto. Quanto detto in THEOLOGICA & HISTORICA sulla storia confraternale riferita alla storia del diritto canonico locale può essere qui richiamata, per summa capita e riassunta nei termini acquisiti dai sinodi diocesani[66]. Dal sinodo Masones (1696) sembrerebbe si possa dedurre che le "cofradias" delle diocesi di Ales e Terralba incontrassero qualche difficoltà nell'indurre i "cofrades" a prendere parte alle processioni del ss. Sacramento "con sus habitos" e a recitare "todos los dias" una parte del Rosario nonché a dotarsi di un "libro para la hazienda de la Cofadria" e attuare le procedure di una buona amministrazione. Il sinodo Pilo lamentava che, contrariamente a quanto poteva attendersi dalla confraternita del ss. Sacramento, non si riusciva, di fatto, a reperire chi volesse reggere l'asta del palio da usare per il viatico e ribadiva il divieto di tenere il Santissimo in quelle chiese confraternali che non ne avessero ricevuto facoltà apostolica, di celebrare funzioni confraternali in contemporanea con la "Missa major" del luogo e di tenere processioni "fuera de sus claustros" senza il permesso del parroco, facendo cioè a meno della croce parrocchiale; sottolineava allo stesso tempo l'obbligo di condurre le processioni del Rosario e del ss. Sacramento, rispettivamente, nella prima e terza domenica di ogni mese, "donde huviere Cofadria". Problemi di sempre e di tutte le confraternite sarde.

---

[66] Cf. VIRDIS, *Le associazioni* ..., in THEOLOGICA &HISTORICA, cit., pp. 246 e 247.

UMBERTO ZUCCA

Mire politiche di Aragona prima (1324) e di Arborea poi (1376) in due concessioni pontificie a favore dei frati francescani di Sardegna

La presente relazione vuol contribuire a fare il punto sugli studi della presenza e ruolo dei religiosi francescani in Sardegna nel secolo XIV, con particolare attenzione a una aspetto sinora non considerato: la duplice concessione pontificia al ministro generale dei frati Minori (1324, 1376) di ricevere per il suo Ordine, ogni volta, due *luoghi* o conventi senza determinarne la località[1].

Come si evince da altre concessioni similari del periodo, tale modalità di fondazione di conventi era cosa rara. Infatti, dopo che Bonifacio VIII (1294-1303) aveva fatto divieto di aprire o trasferire conventi senza licenza

---

[1] In forza della loro regola, confermata definitivamente da Onorio III il 29 novembre 1223, i frati minori non potevano appropriarsi "di nulla, né casa, né luogo, né alcuna altra cosa", ma solo farne uso (SAN FRANCESCO, *Regola bollata*, cap. VI,2, in «Fonti Francescane», Padova 1977, p. 126, n. 89). Perciò erano persone o istituzioni esterne, normalmente laici - un re, un principe, una città, ecc. - a offrire ai frati un luogo (*locum*) adatto per convento e a costruirlo o farlo costruire. Tuttavia era il papa ad autorizzare di volta in volta il ministro generale o provinciale dei frati a ricevere un *luogo* o convento. Di tali concessioni abbonda per esempio il *Bullarium franciscanum sive romanorum Pontificum constitutiones, epistolae, diplomata tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, Poenitentium a seraphico patriarcha sancto Francisco institutis ab eorum originibus ad nostra usque tempora concessa*, *tomus V,... a CONRADO EUBEL digesta* (in seguito: *BF* V), Romae MDCCCXCVIII. Solo nel 1563, col concilio di Trento (sessione XXV, *De regularibus*, c. 3), i frati minori Conventuali - al pari degli altri ordini Mendicanti ma con l'eccezione di Osservanti e Cappuccini - verranno autorizzati a possedere e amministrare beni in comune (G. PARISCIANI, *La riforma tridentina e i Frati Minori Conventuali*, Roma 1984, p. 29).

apostolica (1296)[2], i vari documenti relativi a nuove fondazioni normalmente indicano la città o il paese dove i frati vengono autorizzati a riceverle. Le eccezioni a questa modalità riguardano per lo più i luoghi di missione o di iterata evangelizzazione, dove i frati missionari rimangono gli arbitri nel determinare il luogo più adatto per far sorgere ogni nuovo convento. Talvolta però riguardano siti ancora indeterminati nel momento in cui principi o altri benefattori hanno chiesto l'autorizzazione a costruirli. E la successiva scelta può dipendere sia dalle finalità spirituali e pastorali dei religiosi sia da interessi, palesi o dichiarati, dei richiedenti. Il contesto delle due autorizzazioni a fondare conventi in Sardegna, da una parte è il pontificato di Giovanni XXII (1316-1334), durante il quale Aragona iniziò la conquista del "regno di Sardegna e Corsica", dall'altra è quello del governo di Gregorio XI (1370-1378), del papa cioè che riportò la sede di Pietro da Avignone a Roma[3].

Come vedremo ben presto, nelle due facoltà concesse al ministro generale dei frati Minori a ricevere conventi in Sardegna le intenzioni dei richiedenti non sono dichiarate, tuttavia gli scopi anche politici possono

---

[2] Costituzione *Cum ex ea*, in *Bullarium franciscanum romanorum Pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, et Poenitentium a seraphico patriarcha sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora, iussu atque auspiciis reverendissimi patris magistri fr. Dominici Andreae Rossi de Pisauro… minorum conventualium ministri generalis… conquisitis undique documentis*… , tomus IV, Romae MDCCLXVIII, p. 424, doc. 105.

[3] L'autorizzazione a fondare conventi in Sardegna durante il governo di Giovanni XXII è al centro di sette analoghe concessioni. Infatti, anteriormente ad essa, il papa aveva autorizzato: il 19 maggio 1317 due fondazioni in Romania, una in Ungheria, altra in Toscana, insieme a sei conventi dei quali viene indicato il nome del luogo di fondazione (*BF* V, p. 121, doc. 270); il 18 luglio successivo quello che sarà di Castelbuono, su richiesta del conte di Ventimiglia e Gerace (*Ib*., p. 155, doc. 331); il 5 novembre 1319, su richiesta di Ilaria di Lauria, vedova del conte di S. Severino, perché lei possa edificare un convento per i frati minori «*in aliqua de terris suis*» (*Ib*., p. 176, doc. 380). Successive autorizzazioni hanno per destinatari: due conventi in Prussia e uno nella città di Reval (Lituania), per abbreviare le distanze fra i conventi della provincia madre, la Sassonia, e quelli della Lituania dove operano frati missionari (12 novembre 1324: *BF* V, p. 280, doc. 555); uno in Ungheria, su richiesta della regina Elisabetta (27 luglio 1331: *Ib*., p. 503, doc. 919); tre in Corsica - ma altrettanti il papa ne concede per i Domenicani, gli Eremitani di s. Agostino e i Carmelitani - allo scopo di evangelizzare le popolazioni, che sono cristiane solo di nome (1 dicembre 1331: *Ib*., p. 515, doc. 950).

Anche le autorizzazioni date dal pontefice Gregorio XI senza indicazione di luogo per le fondazioni, sono sette, fra cui ultima è quella per la Sardegna. La precedono le seguenti: quella per *duo loca* in Russia, per uno in contrada di Glas sotto il re d'Ungheria, per altri nove in

leggersi tra le righe di volta in volta: nel 1324 a favore dei catalano-aragonesi appena giunti in Sardegna; nel 1376 a favore del giudice arborense Ugone III durante l'ultimo anno di vita del padre Mariano IV e di grande espansione del loro giudicato. I due documenti sino ai tempi recenti erano stati utilizzati solo per stabilire il *terminus a quo* della fondazione dei conventi di Iglesias e Alghero prima[4] e di Castelsardo e Uta poi[5]. Ultimamente però si sono affacciate le prime ipotesi di finalità anche politiche[6].

Contesto di tali concessioni pontificie sono dunque due momenti fondamentali della storia isolana nel sec. XIV: la spedizione catalano aragonese nel 1323-24 per rendere realtà l'investitura del regno di Sardegna e Corsica

---

luoghi o città di Bosnia, Russia e Basarat perché i frati possano lavorare per la conversione di eretici e scismatici (16 giugno 1372: *Bullarium franciscanum…, t. VI, documenta a* C*onrado* E*ubel [OFMConv] digesta,* Romae MDCCCCII [in seguito: *BF* VI], p. 477s., doc. 1198); uno vicino ad Ascoli, su richiesta del governatore pontificio Gomezio de Albornoz (17 maggio 1373: *BF* VI, p. 501, doc. 1262); numero indeterminato di nuovi conventi da far sorgere «*in terris, castris seu villis in metis Hungariae circa Sebest et maiorem Walachiam ac circa metas Bosniae in Alsan et Corbavia*» per evangelizzare coloro che vivono in tende dediti al pascolo di bestiame soprattutto in Valacchia (4 luglio 1373: *BF* VI, p. 509s., doc. 1273); quattro nuove fondazioni in Corsica, da fondare in qualunque delle diocesi dell'Isola, per evangelizzare e convertire eretici viventi in boschi e monti lontani dall'abitato (5 settembre 1373: *BF* VI, p. 519, doc. 1294); nove conventi «*in partibus Tinnini et Wilkikae ac Savae*», su richiesta dei frati della vicaria di Bosnia (25 luglio 1374: *BF* VI, p. 535s., doc. 1343); altre due fondazioni per la vicaria di Bosnia: uno in un fondo del nobile Giovanni de Horvati, bano di Machob Cinquechiese, e altro nella città di Chewreg, diocesi di Kalocsa-Bacs in Ungheria, su richiesta dei frati e del nobile Nicola de Gara (16 febbraio 1376: *BF* VI, p. 567s., doc. 1423).

Nelle concessioni date da Giovanni XXII quelle per conventi in cui non si indica il nome sono meno di un quarto rispetto al totale, in quelle di Gregorio XI sono invece poco più di un quarto, per l'esattezza 7 su 26.

[4] Così C. Devilla, *I Frati Minori Conventuali in Sardegna*, Sassari 1958, pp. 273s., 282; A. Nughes, *Cenni storici*, in A. Nughes cur., *San Francesco in Alghero. Chiesa e complesso monumentale*, Alghero 1991, pp. 36-37.

[5] C. Devilla, *I Frati* cit., pp. 236s., 241, pur facendo dipendere "necessariamente" la loro fondazione dalla bolla di Gregorio XI, tuttavia non pone tali fondazioni prima del 1418, perché non nominate nelle ufficiali *series Provinciarum* dell'Ordine. Invece D. Filia, *La Sardegna cristiana. Storia della Chiesa*, vol. II, Sassari 1913, p. 257 nt 3, pur assegnando correttamente la fondazione di Castelsardo al sec. XIV, non ne indica la fonte. Primo ad esibire documenti che rimandino tale fondazione a prima dell'anno 1400, come vedremo, è A. Sardo, *Il convento di Castelsardo attraverso i documenti dell'archivio della Cattedrale e dell'Archivio Comunale*, tesi di laurea a.a. 1973-74, Università degli Studi di Cagliari - Facoltà di Magistero, corso di Pedagogia -, pp. 20-22.

[6] Per la verità la prima studiosa che chiaramente pone finalità anche politiche alle fondazioni minoritiche in Sardegna del primo decennio aragonese è Jill R. Webster, *The early*

fatta da Bonifacio VIII a Giacomo II d'Aragona nel 1297; e la lotta degli Arborea nella seconda metà del secolo per ricacciare i catalano-aragonesi dall'Isola e farsene possibilmente unici signori. In tutte e due le concessioni pontificie ai frati Minori di ricevere nuovi conventi in Sardegna abbiamo tre attori principali che, ciascuno con propri obiettivi, concorrono a tale realizzazione: primo è il ministro generale dell'ordine minoritico, intento a propiziare nuovi campi di presenza e azione evangelizzatrice ai suoi frati, nonché una maggiore solidità alla giurisdizione minoritica isolana che, *custodia* della provincia di Toscana sino al 1319[7], aveva contato sino ad allora - almeno secondo la *series provinciarum Hibernica*, del 1320[8] - solo tre conventi, mentre nel decennio successivo alla concessione apparirà già con cinque conventi[9], per arrivare dopo la seconda concessione pontificia del

---

catalan Mendicants in Sardinia, in «Biblioteca Francescana Sarda» (in seguito «BFS»), II (1988), pp. 5-18, esponendo la realtà dei fatti, ma non per rapporto al documento pontificio del 1324 che mostra di non conoscere. Successivamente, su nuove basi documentali, ne ha scritto M.G. Meloni (*Ordini religiosi e politica regia nella Sardegna catalano-aragonese della prima metà del XIV secolo,* in «Anuario de estudios medievales», 24 [1994], pp. 831-854), che ringrazio per l'apporto datomi nella consultazine di documenti da lei utilizzati. Tuttavia, primi a porre l'accento sull'aspetto strumentale della fondazione del convento di Iglesias per rapporto alla concessione di Giovanni XXII sono stati: C. Sanna - C. Piras, *Il ritrovamento della pietra tombale di Guglielmo De Rius primo camerlengo catalano di Villa di Chiesa*, in «BFS», VI (1995), pp. 5-29, in particolare pp. 11-17, 25s.

Quanto ai risvolti politici dell'autorizzazione pontificia del 1376, su segnalazione dello scrivente ne ha trattato recentemente Maria Elisabetta Stefania Abis nella sua tesi di laurea (*I Francescani nel regno di Sardegna*, Università degli Studi di Cagliari - Facoltà di Lettere e Filosofia - Corso di laurea in Lettere, relatore prof. Francesco Cesare Casula, a.a. 1997/98, pp. 108-113), scrivendo fra l'altro: "trattasi di un fatto che costituisce una fondamentale pietra miliare nella storia dell'espansionismo territoriale dell'Arborea" (p. 110).

[7] Questa data non è ricavata da alcun documento, bensì dal raffronto innanzi tutto tra due *Series Provinciarum* dell'ordine: la *Neapolitana,* del 1316, che assegna alla Toscana 8 custodie e 50 conventi senza nominare la Sardegna come entità autonoma, e la *Hibernica*, del 1320, che dona alla Toscana solo 7 custodie e 46 conventi nominando ormai la Sardegna come *vicaria* autonoma con 3 conventi (G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, t. II, Quaracchi 1913, pp. 249-251, 260). Ciò che induce ad assegnare al 1319 la promozione dei conventi sardi a vicaria è la data del capitolo generale di quell'anno, celebrato in Marsiglia, poiché era prassi dell'ordine erigere le province solo nei capitoli generali (*Ibidem*, p. 215, n. 5). Allo stesso risultato - nascita della vicaria sarda nel 1319 - è giunto parallelamente e ne ha scritto diffusamente e con chiarezza L. Pisanu ofm, *I Frati Minori di Sardegna dal 1218 al 1639 (origini e forte sviluppo della presenza francescana nell'isola)*, I, Sassari 2000, pp. 98-102.

[8] Cfr. nota precedente.

[9] Così nella serie ufficiale delle province detta *Paolina I* dal Devilla e da lui assegnata al

1376 a dieci conventi[10]; secondo attore è l'autorità civile nel cui territorio o a favore del quale viene chiesta al papa l'apertura di nuovi conventi: il re di Aragona nel primo caso, il giudice di Arborea nel secondo; terzo attore, infine, è il papa che, per fini specifici dell'istituzione, avvalla l'intento spirituale e pastorale dei religiosi, ma contemporaneamente - nel momento in cui soddisfa le richieste dei poteri civili - appare favorire con tale gesto l'uno o l'altro signore, che persegue suoi fini politici.

I.

Sono noti i passi fatti prima da Bonifacio VIII e poi da Clemente VI per creare un clima favorevole alla presa di possesso della Sardegna da parte di Aragona, col nominare vescovi e altri prelati maggiori e minori capaci di influenzare le stesse popolazioni in tale direzione[11]. Ma è anche ben noto

---

1330 (cfr. *I Frati* cit., p. 65), che trae i dati da G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica* cit., pp. 83, 101, 102, 252. Il dato è contenuto pure nella similare serie detta *Paolina II* (per avere quale autore il medesimo minorita Paolino da Venezia, vescovo di Pozzuoli 1324-44), datata al 1334 quando venne scritto il Codice Vat. n. 1960 che la contiene (C. DEVILLA, *I Frati* cit., p. 65s. Il Pisanu, citato *supra* nt 7, denonina il codice Vaticano *1966*). Quest'ultima serie è il *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum vetustissimum*, edito quale 'Appendix I' in C. EUBEL, *Bullarii Francescani epitome sive summa bullarum in eiusdem Bullarii quattuor prioribus tomis relatarum addito Supplemento in quo tum gravissima illorum quattuor voluminum diplomata verbotenus recepta tum nonnulla quae in eis desiderantur documenta sunt inserta*, Quaracchi MCMVIII, pp. 579-602 (per la vicaria di Sardegna p. 201).

[10] Così secondo la *series Ragusina* del 1385 (cfr. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica* cit., pp. 255, 260). Se i conventi ora sono dieci - perché ai precedenti cinque si sono aggiunti quelli di Uta e Castelsardo -, 8° e 9° potrebbero essere quelli intitolati a San Francesco nelle rispettive isole adiacenti di S. Antioco e de La Maddalena, sorti intorno a alla seconda metà del sec. XIII e abbandonati sul finire del sec. XV (di essi scrive unicamente padre SALVATORE VIDAL ofmOss, *Vida, y Milagros de San Antioco Sulcitano, Patron de la Isla de Sardeña*, ms in BIBLIOTECA UNIVERSITARIA, CAGLIARI, fondo Baylle, pp. 123-125, ripreso dubitativamente da L. PISANU, *I Frati Minori di Sardegna*, I, cit., pp. 84-86); mentre 10° potrebbe essere quello sito presso il medioevale villaggio di Sullai, a metà strada fra Posada e Torpè, sorto in periodo pisano (in merito S.I. DELEDDA, *Alcune notizie sul convento di S. Francesco a Posada*, dattiloscritto presso la redazione di «Biblioteca Francescana Sarda»). È invece da escludere il convento di Monterasu, poiché Bartolomeo da Pisa - che scrive nel 1385-90 (BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu*, lib. I, fructus XI, in *Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia*, t. IV, Quaracchi 1906 p. 558) -, lo assegna ancora alla vicaria di Corsica (cfr. da ultimo L. PISANU, *I Frati Minori di Sardegna dal 1318* cit., I, p. 100).

[11] D. SCANO, *Codice diplomatico delle relazioni fra la Santa Sede e la Sardegna*, Parte prima, *Da Innocenzo III a Bonifacio IX*, Cagliari 1940 (in seguito *CDS* I), pp. LIIs., LVI-LX.

come, non avendo ottemperato per un decennio il re di Aragona agli impegni presi con la curia romana all'atto dell'infeudazione della Sardegna, farà propendere Urbano V nel 1365 per il cambio di infeudazione ai giudici di Arborea[12]. Ma nel favorire Aragona nella conquista e poi possesso della Sardegna non furono solo i vescovi. In questo gioco entrarono, volenti o nolenti, gli stessi frati francescani e altri ordini mendicanti. Una politica strumentale dei religiosi in tale direzione da parte dei sovrani aragonesi datava da tempo, benché in passato fosse più marcatamente aperta alla loro missione evangelizzatrice. Infatti nel conquistare Valencia dai Mori nel 1238[13], Giacomo d'Aragona si era fatto accompagnare da frati francescani che poi egli lasciò in città per evangelizzare la popolazione, fondando per loro un convento[14]. Ottant'anni dopo, quando nel 1309 Giacomo II fece un viaggio alla città di Granada, capitale dell'ultimo regno arabo in Spagna, il cui re però era vassallo di Castiglia, il re aragonese per lo stesso scopo portò con sé religiosi dei quattro maggiori ordini mendicanti: tra essi dieci francescani e tre carmelitani[15].

Jill Webster dà per scontato che frati catalani abbiano viaggiato al seguito dell'esercito dell'infante Alfonso, pervenuto in Sardegna nel giugno 1323[16]. In realtà fu solo mesi dopo, intorno al 20 novembre, mentre assediava Villa di Chiesa, che l'infante Alfonso richiese al ministro provinciale di Aragona A. de Canellis tre suoi frati, uno dei quali - *bone vite et bone conversationis* - divenisse, su scelta dello stesso ministro, suo confessore[17]. Nel maggio 1324, dal campo d'assedio di Castel di Cagliari, l'infante in-

---

[12] *Ibidem*, p. LXV. B. Anatra, *La Sardegna dall'unificazione aragonese ai Savoia*, Torino 1987, p. 83s, mostra però che di fatto la corte papale propose al giudice di Arborea un compromesso: la subinfeudazione a Mariano IV del solo regno di Cagliari (o zona meridionale dell'Isola) dietro la corresponsione di un consistente censo annuo di quasi 100.000 fiorini.

[13] N. Cortese, v. *Valenza. Storia*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, vol. XXXIV, Roma 1950, p. 905.

[14] A. López, *La provincia de España de los frailes menores*, Santiago 1915, p. 99; J. R. Webster, *The early catalan Mendicants* cit., p. 5.

[15] Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona, *Real Patrimonio* [in seguito ACA, *RP*], ms 272, ff. 59, 62ss.; J. R. Webster, *The early catalan Mendicants* cit., p. 5.

[16] *Ibidem*, p. 5.

[17] ACA, *Real Cancilleria* (= *RC*), reg. 396, c. 52v; M.G. Meloni, *Ordini religiosi* cit., p. 834 nt 13.

vierà ad Oristano uno di questi tre frati con messaggi per il giudice Ugone II[18]. Successivo documento sui frati catalani al seguito dell'infante è una missiva di questi, dal castello di Bonaria, 18 luglio 1324, in cui ordina a Guglielmo De Rius, suo camerlengo in Villa di Chiesa, di pagare la diaria di fra Andreu de Aguilar e di fra Pietro Çesgunyoles. Cosa che appare documentato solo successivamente, per i mesi di settembre e ottobre, trascorsi ad Iglesias dai suddetti frati[19].

È nel contesto di fine assedio a Cagliari pisana da parte dell'infante e della presenza dei frati catalani presso di lui che viene firmata in Avignone, il 15 giugno 1324, la concessione di Giovanni XXII, indirizzata al ministro generale dei frati minori Michele Fuschi da Cesena[20]. Essa è del seguente tenore:

Al diletto figlio ministro generale e ai frati dell'ordine dei frati Minori.

Per il compito assegnatoci dalla divina grazia, crediamo che l'ordine vostro e voi abbiate quel dono - in tutti i luoghi in cui vivete - di chiamare i popoli fedeli alla grazia della salvezza con la dottrina della parola di Dio e con l'efficacia dell'esempio. Pertanto, noi, propensi alle devote tue suppliche, o ministro generale, concediamo - come nella precedente - facoltà di ricevere due soli luoghi nell'isola di Sardegna e uno nelle terre del diletto figlio nobiluomo Pandolfo dei Malatesta in diocesi di Pesaro, a nome, opera e uso dei frati dell'ordine dei Minori, purché le terre e le città nelle quali capiterà di riceverli, siano sufficienti allo scopo e anche opportune, né vi siano case di alcun ordine dei Mendicanti, e di costruire ed edificare lì cappelle o oratori con le abitazioni e le altre necessarie officine, di avere pure l'orto, ecc.

Dato in Avignone il 15 giugno 1324[21].

In un documento come questo in cui l'unica motivazione della concessione è il bene spirituale dei fedeli, cosa autorizza a vedervi mire politiche?

Assente, inoltre, nel documento qualunque riferimento ad autorità civile come attore della richiesta, portano tuttavia a questa valutazione o conclusione sia le circostanze di tempo e delle persone sia l'effettiva fon-

---

[18] ACA, *RC*, reg. 397, c. 170r; M. G. Meloni, *Ordini religiosi* cit., *ibidem*.

[19] C. Sanna - C. Piras, *Il ritrovamento della pietra tombale di Guglielmo De Rius primo camerlengo catalano di Villa di Chiesa*, in «BFS», VI (1995), pp. 16, 27 (doc. 2).

[20] Il suo nome, non riportato nella bolla, lo ricaviamo tra altri da L. Di Fonzo, *Series quaedam historico-statisticae O.F.M.Conv. 1209-1960*, Romae 1961, p. 30.

[21] ASV, *Reg. Vat.*, t. 77, Ioannis XXII *ep. 1221*, edita in L. Wadding, *Annales Minorum seu trium Ordinum a s. Francisco institutorum*, tomus VII (*1323-1346*), editio tertia accuratissima et emendatior ad exemplar editionis P. Josephi Mariae ab Ebora, *Regestum Pontificum* (in seguito: *AM* VII, *RP*), Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1932, p. 426, doc. XXIV; e (con abbreviazioni all'inizio e alla fine) da C. Eubel, *BF* V, p. 265, doc. 538.

dazione di due conventi negli anni successivi al 1324, per di più in luoghi strategicamente importanti per i catalano-aragonesi.

Le circostanze di tempo. La facoltà di erigere i due conventi viene concessa quando, arresasi Villa di Chiesa all'esercito dell'infante Alfonso (7 febbraio 1324) e sconfitto a Lucocisterna il 24 febbraio successivo l'esercito pisano di rinforzo guidato da Manfredi Donoratico, Cagliari pisana è assediata ormai da quattro mesi e sta per capitolare[22]. Se la richiesta delle nuove fondazioni fosse provenuta unicamente dal ministro generale dei frati, essa poteva essere stata preceduta o da petizione di vescovi locali interessati (ma qui non vengono nominati) o dal desiderio, come già detto, del ministro generale di dare più consistenza alla vicaria minoritica di Sardegna creata appena cinque anni prima. Ma nel caso del ministro generale la richiesta sarebbe dovuta essere avanzata da tempo (ossia da anni, forse già dal 1319, anno della costituzione della Sardegna in vicaria) e da tempo ricevere esaudimento. Cosa che non è avvenuta.

La circostanza delle persone. Nel momento in cui la concessione pontificia arriva, indeterminata quanto a luogo, occorre pensare alle persone cui ora spetta decidere sull'individuazione dei luoghi delle due nuove fondazioni e su chi ha il potere politico e finaziario di renderle realtà. Per tutte e tre le cose il pensiero corre al *re di Aragona*, appoggiato dal papa nella conquista della Sardegna, coadiuvato spiritualmente da *frati catalani* che di fatto non hanno ancora un convento in cui risiedere (tanto che a pagare il loro mantenimento è l'amministrazione regia e, per essa, dal 1 settembre '24 il camerlengo di Villa di Chiesa): egli è l'unico a poter disporre di sussidi finanziari allo scopo, mentre nell'individuare le località in cui far sorgere i due conventi (*terrae et villae in quibus loca huiusmodi recipi contigerit*) i frati stessi debbono rifarsi al re, che darà le indicazioni secondo la piega degli eventi della campagna militare in atto. Ora tutte queste condizioni paiono essersi verificate per il convento di Iglesias, per la cui fondazione c'è l'esplicito riferimento all'accordo in tal senso del ministro generale dei Minori e il sostegno finanziario dei catalano-aragonesi.

Per Iglesias infatti le cose andarono così. Tra fine giugno e prima metà di luglio a arriva a Cagliari la notizia del permesso pontificio di costruire due nuovi conventi per i frati minori in Sardegna. In data 18 luglio, verosi-

[22] Cfr. B. Anatra, *La Sardegna dall'unificazione aragonese* cit., p. 16.

milmente allo scopo di costruirne uno in Villa di Chiesa, o almeno per prestare l'assistenza spirituale e pastorale al contingente catalano-aragonese ivi di stanza, l'infante dispone che due frati catalani vi siano inizialmente mantenuti dall'erario regio e, per esso, dal camerlengo di Villa di Chiesa. Per la storia, sono i sunnominati frati catalani Andreu de Aguilar e Pietro Çesgunyoles, che, pervenuti da Bonaria a Villa di Chiesa in data imprecisata, appaiono qui vivere e operare, ed essere materialmente assistiti dal 1 settembre e per tutto ottobre 1324 dal camerlengo catalano di questa città[23]. In un secondo momento, quando amici di fra Andreu fanno pressione per il suo rientro dalla Sardegna, l'infante Alfonso, in una lettera al fratello Pietro, da Saragozza 2 settembre 1325, dichiara che "*col consenso del ministro generale dei frati minori*" sta ordinando di edificare e fondare in quell'isola un convento in onore di san Francesco per tali religiosi, per cui non solo non è conveniente che il suddetto fra Andrea se ne parta, ma che Alfonso si adopererà per inviare nell'Isola altri frati catalani[24]. Nel frattempo i frati minori residenti nell'Isola (presumibilmente i suddetti catalani, come apparirà tra breve) esprimono il desiderio di fondare un convento a Villa di Chiesa. Per cui re Giacomo II il 22 settembre 1326 dà mandato all'infante Alfonso e al capitano di Villa di Chiesa Pietro de Lliviá, nonché agli amministratori generali di Sardegna, affinché provvedano a soddisfare tale richiesta con l'assegnare un pezzo di terra per tale fondazione e col prestare aiuto concreto nella sua realizzazione[25]. Spia che il convento non è ancora finito e abitato al 10 marzo 1327 è la consegna di lire 12, soldi 4 - corrispondenti a 4 soldi alfonsini minuti al giorno - fatta dall'erario regio di Villa di Chiesa ai suddetti frati Andrea de Aguilar e Pietro Çesgunioles, per complessivi 41 giorni tra marzo e aprile[26]. Ma l'anno dopo, al 6 agosto

---

[23] ACA *RP*, reg. 2108, vol. 6, f. XXIv, edito in C. Sanna - C. Piras, *Il ritrovamento della pietra tombale* cit., p. 27, doc. 2.

[24] ACA, *RC*, reg. 408, c. 131, pubblicato da J. R. Webster, *The early catalan Mendicants* cit., p. 17, doc. 1.

[25] ACA, *RC*, reg. 402, f. 177, edito da C. Sanna - C. Piras, *Il ritrovamento della pietra tombale* cit., p. 28, doc. 3.

[26] Il documento, rinvenuto in Spagna da Celestina Sanna e dal sottoscritto fatto conoscere al p. Leonardo Pisanu (che primo, ma con qualche menda, l'ha pubblicato in *I Frati Miori di Sardegna dal 1218*, I, cit., p. 87), così recita: «*Fratres Andreas de Aquilario - Petrus Çesgunyoles del orde de sent Francesch qui per ordenacio del Senyor Infant romangueren en Cerdenya als quals per lo dit Senyor fo assignada provisio de IIII solidos dalfonsins menuts per cascun*

1328, il convento con chiesa appare già realtà. Infatti in tale data c'è in città una comunità regolare di frati con proprio guardiano di nome *fra Francesco Gracie*, che appare nell'atto di consegnare al camerlengo della città Duodo Soldani una somma di denaro sottratta al diritto sull'argento, pervenutagli attraverso un penitente che si è confessato da lui[27]. Quanto alla chiesa di S. Francesco, questa appare funzionante già dal novembre dell'anno prima, dato che vi fu seppellito il primo camerlengo catalano di Villa di Chiesa, Guglielmo De Rius, deceduto appunto il 29 novembre 1327, come appare dalla lapide tombale ivi rinvenuta negli ultimi restauri della chiesa (1989ss.) nell'atto di riportarne il pavimento alla quota originaria, più bassa[28]. Ora, questa fondazione minoritica di Villa di Chiesa (Iglesias), già realtà dal 1324 per la presenza dei frati catalani in città ma effettiva tra il 1326/28 per la costruzione della loro chiesa e convento, appare 'nuova' per tutte queste circostanze e frutto della concessione pontificia del 1324. Tuttavia non è nuova come presenza minoritica in città, dato che re Giacomo, scrivendo al suo rappresentante nell'Isola Pere de Llivià nel settembre 1326, di fatto autorizza la *ricostruzione* del convento (*cum ipsi [fratres] intendant edificare seu edificari facere de novo unum monasterium),* specificando che esso dovrà sorgere in un pezzo di terreno da dare ai frati nella città, che si sta fortificando[29].

Quanto alla fondazione del secondo convento minoritico autorizzato

---

dia, reeberen de mi dit aministrador per la dita provisio sua dels meses de març present del dit ayn de abril primer vinent del ayn MCCCXXVII qui son LXI dia, a la dita raho de IIII solidos per cascun dia libras duodecim solidos quatuor. Avem apocha feta per lo dit notari a X die del dit mes de març» (ACA, *RP*, Maestro Razionale, reg. 2064/2, f. XLI).

[27] ACA, *Camerlengo di Iglesias*, reg. 2111, vol. 5, f. XXXII, edito da C. Sanna - C. Piras, *Il ritrovamento della pietra tombale* cit., p. 28, doc. 4.

[28] *Ibidem*, pp. 5-21, con l'iscrizione (doc. 1) e foto della lapide rispettivamente alle pp. 27, 29.

[29] ACA, Barcelona, *RC* 402, f. 177, settembre 1326 (edito da C. Sanna - C. Piras, *Il ritrovamento della pietra tombale* cit., p. 28). J.R. Webster, *The early catalan Mendicants in Sardinia* cit., p. 11s, parla di distruzione del precedente convento avvenuta durante l'assedio areagonese della città e di nuovo sito per esso più lontano dalle mura, in modo che non abbia più a interferire con le fortificazioni della città. Questi particolari, però, non emergono dal precedente documento richiamato. Quanto alla data di fondazione del convento da parte dei pisani, la Webster la ipotizza anteriore al 1250 se non addirittura al 1230 e seguenti (*Ib.*, p. 11), mentre L. Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna dal 1318*, I, cit., pp. 88-92, più ragionevolmente la porta all'ultimo quarto del sec. XIII.

dalla bolla del 15 giugno 1324, occorre badare al tenore della concessione per la sua giusta individuazione. Infatti Giovanni XXII concedeva che i due conventi potessero sorgere solo dove fossero assenti altre fondazioni analoghe: *nec sit ibidem domum alicuius ordinis Mendicantium*. Se questa condizione per Iglesias era stata soddisfatta dal fatto che il precedente convento era stato forse distrutto, per cui si era dovuto procedere a costruirne un altro del tutto nuovo per i frati catalani, tale condizione permaneva per le città di Cagliari, Oristano e Sassari[30]. Forse perché non conosceva questa bolla, Jill Webster nel suo pregevole studio *The early catalan Mendicants in Sardinia* parla per queste tre città di altrettante fondazioni o rifondazioni catalane[31]. In realtà stavolta si trattò solo di catalanizzare quelle comunità preponendovi superiori catalani che garantissero sicuro affidamento e lealtà per il nuovo signore del regno di Sardegna. Per Cagliari in particolare, dopo l'espulsione dei frati pisani[32], si trattò anche di rimpolparlo con elementi catalani da affiancare a quelli locali.

Escluse pertanto queste tre città, ed Iglesias di cui sopra, resta come nome solo Alghero. Contrariamente a quanto documentato per Iglesias, nulla sappiamo sulle modalità e tempi di fondazione del convento di Alghero. Il fatto però che la *series provinciarum Paolina I* ponga già al

---

[30] A Cagliari un primo insediamento, storicamente datato al 1230 (G. Cossu, *La carta pisana del 1° marzo 1230, primo documento della presenza francescana in Sardegna, e la chiesa di S. Maria «de Portu Gruttis»*, in «BFS», I [1987], fasc. 1, pp. 41-49), è fondatamente anticipabile almeno al 1227 (L. Pisanu, *I F. Minori di Sardegna dal 1218*, I, cit., p. 67s.), mentre un secondo era iniziato nel 1274 con nuovo convento e chiesa di S. Francesco sorti presso le mura del sobborgo di Stampace (C. Devilla, *I Frati* cit., pp. 221-226, 576-579 doc. XV; L. Pisanu, *I F. Minori di Sardegna dal 1218*, I, cit., pp. 81-84). Ad Oristano i frati minori erano presenti dal 1252 o poco prima (C. Devilla, *I Frati* cit., pp. 259-264, 584-587 doc. XIX; U. Zucca, *Una rilettura della presenza e ruolo dei Frati Minori Conventuali in Oristano nel periodo giudicale. I primi 50 anni di vita*, in *Giudicato di Arborea e Marchesato di Oristano. Proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*. Atti del convegno di studi, Oristano 5-8 dicembre 1997, Oristano 2000, a cura di Giampaolo Mele, pp. 1113-1136; L. Pisanu, *I F. Minori di Sardegna dal 1218*, I, cit., p. 79s.). A Sassari, se non proprio dal 1220 secondo alcuni storici tardivi (per i quali propende C. Devilla, *Santa Maria di Sassari* 1961, pp. 21-28), i frati vi avevano un convento almeno dalla seconda metà del '200 (M. Porcu Gaias, *Santa Maria di Betlem a Sassari. La chiesa e la città dal XIII secolo ai nostri giorni*, Sassari 1993, p. 13s.; L. Pisanu, *I F. Minori di Sardegna dal 1218*, I, cit., p. 80s.).

[31] J.R. Webster, *The early catalan Mendicants* cit., pp. 8s, 10s.

[32] *Ibidem*, p. 8.

1330 cinque conventi, tra i quali compare Alghero nominato secondo[33], è spia chiara che a quella data tale convento era stato già fondato al pari di quello di Iglesias. Ora, avendo chiare queste date: 1320 (la vicaria di Sardegna conta solo tre conventi, fra cui non compare Alghero), 1324 (il ministro generale dell'Ordine è autorizzato a ricevere *duo loca* nell'Isola), 1330 (il convento di Alghero è realtà), c'è da ragionare sul momento più adatto perché o il re di Aragona (e per lui l'infante Alfonso) o i Doria[34] lo abbiano fatto sorgere e quindi messo a disposizione dei frati presenti in Sardegna (catalani venuti con l'infante, o autoctoni presenti ad Oristano o a Sassari).

C'è un momento che, oggettivamente, pare il più indicato per avviare tale operazione: è il periodo che va dal luglio 1323 (quando l'infante Alfonso - assediante Villa di Chiesa insieme alle forze arborensi - viene raggiunto da Bernabò Doria e da altri baroni Doria, nonché dagli inviati della città di Sassari e dal marchese di Malaspina, che gli presentano omaggio per i loro feudi in Sardegna, ne ricevono conferma di possesso, e insieme proseguono l'assedio della città[35]), all'anno 1325, quando i rapporti Doria - Aragona si deteriorano quasi irrimediabilmente. La prima parte del biennio, che vide Bernabò Doria non solo al seguito dell'infante in armi, ma anche, in quanto parente dei Donoratico, mediare per loro l'accordo del 19 giugno 1324[36], poté essere occasione propizia per accogliere la proposta regia di far sorgere un convento per i frati francescani in Alghero. Oltre tutto, era di quei giorni (15 giugno 1324) la facoltà apostolica per una seconda fondazione minoritica nell'Isola. Il secondo anno, ormai individuato il luogo in cui far sorgere il convento, pare sufficiente perché tale fondazione si

---

[33] Cfr. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica* II, cit., pp. 83, 101s., 252; C. Devilla, *I Frati* cit., p. 65; L. Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna dal 1218*, I, cit., p. 92s.

[34] Diciamo i Doria e non uno di essi in particolare, perché una parte dei Doria possedeva in solido la villa di Alghero (A. Castellaccio, *Doria ed Aragona. Lettura e interpretazione di un'istruttoria giudiziaria (anno 1346),* in *La Corona d'Aragona in Italia (secc. XIII-XVIII)*, XIV Congresso di storia della Corona d'Aragona" (Sassari - Alghero 19-24 maggio1990), vol. 2, Sassari 1995, p. 147.

[35] R. Carta Raspi, *Storia della Sardegna*, Milano 1980, pp. 521-524; A. Castellaccio, *I regni giudicali: nuove testimonianze attraverso una fonte catalano-aragonese*, in G. Piras (cur.), *Il regno di Torres*, 2, Atti di "Spazio e Suono" 1995, Muros (SS) 2003, pp. 48-50, specialmente nt 13 con bibliografia.

[36] *Ibidem*, p. 16s.

concretizzasse, specie se si suppone già esistente una chiesa con adeguati locali attigui. Più difficile è ipotizzare l'inizio della fondazione tra il 1325 (anno in cui morì Bernabò Doria[37], dagli Aragonesi considerato leale amico[38]) e gli anni immediatamente successivi, quando i Doria si mostrarono oltremodo turbolenti nel Logudoro[39] e i Doria di Alghero, nel 1329, accolsero in città gli esuli sassaresi filo-genovesi e respinsero l'invito del camerlengo di Sassari a non dar loro aiuto[40]. Questo secondo periodo coincide anche con l'avvio della guerra Aragona - Genova durante il regno di Alfonso il Benigno (1327-1336), quando i Doria costituivano ormai il principale problema per la tenuta aragonese nel Logudoro[41]. In questi anni è da pensare invece che la fondazione si sia consolidata sino ad apparire nel 1330, anche per il governo dell'Ordine, convento regolarmente costituito.

Successivamente a questa data il convento di Alghero è documentato due volte nel ventennio 1334-1353: nel 1334, quando è ricordato - ancora al secondo posto fra i cinque conventi della vicaria sarda - nella *series provinciarum Paolina II*[42]; il 31 luglio 1353, quando il guardiano di Alghero, al pari di quello di Oristano, è destinatario della lettera del ministro provinciale di Aragona fra Bernardo Bruni in merito alla clausura dei monasteri clariani di Cagliari e di Oristano e all'accesso dei frati della vicaria ad essi[43]. Quest'ultimo documento chiaramente rivela come la comunità algherese, guidata da un guardiano, abbia raggiunto la sua maturità istituzionale.

A suo riguardo comunque ci domandiamo: - Che cosa aveva indotto i

---

[37] A. Castellaccio, I *regni giudicali* cit., p. 49 nt 12.

[38] R. Carta Raspi, S*toria della Sardegna* cit., p. 533.

[39] *Ibidem*, p. 534,

[40] B. Anatra, *La Sardegna dall'unificazione aragonese* cit., p. 32.

[41] *Ibidem*, pp. 28-30.

[42] *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum vetustissimum*, in *Bullarium franciscanum sive summa bullarum* cit. (cfr. nt 7), p. 601: «XXXVI. Vicariatus Sardiniae habet V loca: Villam Ecclesiarum, Algerium, Castrum Castri, Arestanum, Xassarum». Il catalogo è poi riportato da: Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica* II, cit., pp. 83, 101s.; C. Devilla, *I Frati* cit., p. 65s.; L. Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna dal 1218*, I, cit., p. 100.

[43] Cfr. C. Devilla, *I Frati c*it., p. 280 con nt 23; e più approfonditamente: G. Mele, *Un manoscritto arborense inedito del Trecento. Il codice 1bR del monastero di Santa Chiara di Oristano*, Oristano 1985, pp. 22, 76, 79s.; *Ms 1bR*, cc. 33r, 35v.

frati, presumibilmente catalani (come già accennato), e i loro sostenitori (il re e i suoi rappresentanti nell'Isola), a scegliere Alghero piuttosto che altri centri quali sarebbero potuti essere ad esempio Orosei e Bosa? A non rendere necessario l'invio dei frati negli ex giudicati di Cagliari e di Gallura, come in quello Arborense, dovettero essere l'ormai sicuro dominio sui primi possedimenti (dopo la capitolazione di Cagliari pisana) e la lealtà del giudice Ugone II per l'Arborea. Data invece la minore affidabilità dei Doria[44], preponderanti nel Logoduoro[45], l'infante volle garantirsi una enclave nei loro domini attraverso una comunità di religiosi che, da una parte per vocazione erano evangelizzatori della fraternità e della pace e dall'altra garantivano lealtà con la casa regnante di Aragona. È in questo contesto che trova spiegazione la nascita del convento di Alghero.

L'intenzione regia di utilizzare i religiosi per catalanizzare i conventi sardi sganciandoli completamente da ogni altro influsso (pisano, genovese, sardo), e poi la catalanizzazione compiuta di essi - di diritto e di fatto -, trova comunque espressione chiara in documenti inequivocabili: alcuni di area regia tra gennaio 1327 e aprile 1329; un altro del papa Giovanni XXII, 15 giugno 1329, in risposta ad esplicita petizione di Alfonso ormai re di Aragona; ultimo, il diploma di re Pietro IV d'Aragona, da Cagliari 15 febbraio 1355, teso a consentire la residenza nel convento di Alghero unicamente a frati catalani o aragonensi, con espulsione perciò di tutti gli altri, compresi i sardi.

La volontà di espellere i frati pisani da Cagliari era stata presa dall'infante Alfonso già all'inizio del 1327, avendo sentito che frati minori e predicatori originari di Pisa tramavano contro Aragona. Infatti, scrivendo a suo padre re Giacomo da Teruel il 1 gennaio 1327, lo informava di come avesse consegnato all'ambasciatore regio Ramón Sa-Vall - in viaggio per la Sardegna - istruzioni al governatore dell'isola Bernat de Boxadors per impedire

---

[44] Erano state estenuanti le trattative fra Doria e Aragona che portarono all'accordo raggiunto nel 1323 (V. Salavert y Roca, *Cerdeña y l'expansiòn mediterranea de la Corona de Argon (1297-1314),* vol. 2, Madrid 1956, docc. 101, 182, 193, 252, 258, 280, 287, 329, 415, 422; A. Castellaccio, *Doria ed Aragona* cit., p. 143).

[45] Qui avevano possedevano sei curatorie, due piazzeforti (Alghero, Castelgenovese) e cinque castelli, nei cui pacifici possessi erano stati confermati dal re di Aragona nel 1309 (John Day, *La Sardegna sotto la dominazione pisano-genovese*, Torino 1987, p. 169).

a frati pisani dei due ordini di rimanere a Cagliari o a Bonaria[46]. Medesima volontà esprime l'infante il 12 febbraio successivo, in risposta al capitolo XII del memoriale presentatogli da Guglielmo Sa-Badia, ribadendo che egli *no vol que negun religios de nacio pisana atur en Caller ne en los monestir[s] d'aquella*[47]. Passo complementare alla cacciata dei religiosi pisani dall'Isola, in particolare da Cagliari, è la volontà dei nuovi dominatori di far dipendere i conventi sardi dai superiori catalano-aragonesi. Già nel gennaio-febbraio 1327, Bernat de Boxadors, nella missiva dalla Sardegna all'infante Alfonso, suggeriva al latore Guillem Sa-Badia di ricordargli *que orden que les cases dels Frares Menos e Preycados servesquen cathalans,* informandolo bene tra l'altro del grande disaccordo (*desavinentea*) in Bonaria[48]. Ma l'occasione buona per ottenere in merito anche l'avvallo del papa è data dallo scisma nato nel maggio 1328, con l'elezione - per volontà dell'imperatore Ludovico il Bavaro - del minorita Pietro Rinalducci da Corvaro ad antipapa, col nome di Niccolò V[49]. Per controllare meglio i religiosi della Sardegna, esposti al pericolo di cadere nello scisma, l'infante Alfonso il 24 aprile 1329 informa il papa Giovanni XXII che nell'Isola sono presenti vari religiosi seguaci del Bavaro e dell'antipapa, e come sia pericoloso che cattedrali, chiese e ordini religiosi obbediscano alle autorità di Pisa. Per cui chiede che tali legami siano recisi, che le chiese abbiano a dipendere dagli arcivescovi dell'Isola e

---

[46] ACA, *RC*, reg. 424, in R. Conde y Delgado de Molina - † A.M. Aragó Cabañas, *Castell de Caller. Cagliari catalano-aragonese,* Cagliari 1984, p. 216, n. 2, doc. IV. Altro documento sullo stesso argomento è in ACA, *Carte Reali Diplomatiche*, Giacomo II, perg. 8455 (edito da J.R. Webster, *The early catalan Mendicants* cit., 17s, doc. 2, che anticipa la data al 1 gennaio 1326), dove sono chiamati per nome coloro che riferiscono sui frati pisani di Cagliari che tramerebero contro la Corona per consegnare quella città a Pisa: sono Nicolò di San Giusto e Giacomo Scuderio, che così si sarebbero espressi in Perpignano davanti al giurisperito di corte Guglielmo de Mora.

[47] ACA, *RC,* reg. 424 (edito da R. Conde y Delgado de Molina - A.M. Aragó y Cabañas, *Castell de Caller* cit., p. 224, doc. VI,13); M.G. Meloni, *Ordini religiosi* cit., p. 836.

[48] ACA, *RC,* reg. 424 (R. Conde y Delgado de Molina - A.M. Aragó y Cabañas, *Castell de Caller* cit., p. 221, n, 15, doc. V). L'allusione alle discordie probabilmente indica che nel convento di S. Maria del Porto, ai piedi di Bonaria, dove si erano rifugiati i frati di Stampace alla distruzione del loro convento nel gennaio 1326, era stato installato come superiore un frate catalano contestato dai frati pisani.

[49] In merito, tra altri: A. De Vincentiis, *Niccolò V*, in *Enciclopedia dei Papi*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, [Roma] 2000, pp. 522-524.

che i religiosi siano uniti alla provincia di Aragona e Catalogna[50].

La catalanizzazione compiuta dei conventi sardi, minoritici e di altri ordini mendicanti, appare nella nota bolla *Ad illa sollicitudinis,* 30 giugno 1329. Con essa infatti Giovanni XXII, al postulante re di Aragona, concede che ogni convento di frati minori, predicatori e di altri religiosi mendicanti abbia per superiore un frate catalano e che tale sia pure lo stesso superiore di tutti i suddetti frati nell'isola allo scopo di procurare nel nuovo regno "*il bene dei fedeli, la tranquillità della pace e la sicurezza*"[51].

La specifica catalanizzazione del convento di Alghero si era resa necessaria per i fatti politico-militari che avevano interessato la città: tolta ai Doria nel 1353 dall'ammiraglio Cabrera, era stata subito perduta (nel settembre) per l'insurrezione della medesima, appoggiata da Mariano IV d'Arborea; stretta d'assedio nel giugno 1354 dalla spedizione guidata dallo stesso re, era stata riconquistata unicamente per la cooperazione del giudice Mariano (ottenuta con la pace di Alghero, 13 novembre 1354)[52]. Il diploma di Pietro IV presuppone sia la presenza in Alghero di frati catalani (lo doveva essere almeno il guardiano, secondo la bolla *Ad illa sollicitudinis*

---

[50] ACA, *RC*, reg. 508, cc. 240r-241v. M.G. Meloni, *Ordini religiosi* cit., pp. 836-838, tra l'altro alla nota 23 segnala per lo stesso anno una lettera di Alfonso III al cardinale Beltrando: in essa il sovrano ribadisce di aver già precedentemente fatto richiesta di poter promuovere l'invio in Sardegna di religiosi catalani e aragonesi (ACA, *RC*, reg. 509, cc. 4v-5r).

[51] ASV, *Reg. Vat.*, t. 91, *ep. 2298*, edita in *AM* VII, *RP,* doc. 106, p. 411 (ed. 1932, p. 487); *BF* V, p. 399, doc. 800. L'invio di un frate catalano quale vicario generale dei frati minori di Sardegna diventa subito effettiva. Infatti, scrivendo da Valencia l'8 luglio 1329 all'amministratore dei redditi della Corona in Sardegna, Alfonso III gli comunica di aver assegnato una certa somma di denaro in monete barcellonesi a *fra Guerau de Prat*, vicario generale dei frati sardi in partenza per l'isola, cui pertanto dovrò consegnare tale cifra (ACA, *RC*, reg. 509, c. 3rv). Morto fra Guerau in Maiorca, in data 24 febbraio 1331 il giudice di Arborea Ugone II supplica il re di nominare al suo posto un frate aragonese o catalano (F.C. Casula, *Carte reali diplomatiche di Alfonso III il Benigno, re d'Aragona, riguardanti l'Italia*, Padova 1970, p. 117, doc. 117); ma proprio il giorno prima i consiglieri e i probiuomini del Castello di Cagliari avevano suggerito al re di appoggiare la nomina di *fra Pietro Ivern*, "esperto in sermoni come in altri salutari rimedi delle anime del popolo" (*Ibidem*, p. 206, doc. 348). È il *padre Pere Juner* di cui parla la Webster, documentato in ottobre 1331 a Cagliari, inviatovi dal re per prendere informazioni sull'ex governatore Berenguer Carròs che, vedovo, intende risposarsi (J.R. Webster, *The early catalan Mendicants* cit., p. 10). Di fatto quell'anno a vicario generale dei frati sardi venne nominato *fra Bartolomeo Peregrini,* documentato il 1 ottobre 1331 mentre è in partenza per la Sardegna, raccomandato dal re al governatore di Sardegna Raimondo de Cardona (ACA, *RC*, reg. 512, cc. 248v-249r). A lui succederà, nel 1335, *fra Francesc Battle* (J.R. Webster, *The early catalan Mendicants* cit., p. 12).

[52] Cfr. B. Anatra, *La Sardegna dall'unificazione aragonese ai Savoia* cit., pp. 50-55.

del 1329, cosa che pare confermata dalla suddetta missiva del ministro provinciale di Aragona Bernardo Bruni al guardiano algherese nel 1353), sia quella di frati di altra nazionalità: sardi innanzi tutto che forse avevano collaborato con Mariano IV, e genovesi - lì presenti in continuità col precedente dominio dei Doria -. Più difficile risulta pensare a frati pisani, per la nota contrapposizione Genova-Pisa e perché da tempo espulsi dall'Isola dal sovrano aragonese. Ora, col dispositivo del predetto diploma[53], Pietro IV si garantisce anche in Alghero quella "*tranquillità della pace e la sicurezza*" per cui aveva ottenuto la bolla del 30 giugno 1329.

II.

Nella seconda metà del secolo analoga politica appare perseguita dalla casa di Arborea. Ne è testimone la concessione del pontefice Gregorio XI (1370-78) al ministro generale Leonardo Rossi da Giffoni[54] di poter fondare anche lui due conventi in Sardegna lasciando libertà nella scelta dei luoghi. Questo il tenore della concessione:

Al diletto figlio ministro generale dell'ordine dei Minori.

Volentieri assentiamo e concediamo il favore apostolico alle iniziative riguardanti l'incremento del culto divino e la salute delle anime. Infatti ci è stata presentata, da parte del diletto figlio nobiluomo Ugone giudice di Arborea, la richiesta che lui - a lode e gloria di Dio onnipotente e per la salvezza delle anime sua e dei progenitori - propone di far edificare e fondare con i suoi beni due conventi (loca) *ad uso dei frati del tuo ordine. Poiché siamo stati umilmente supplicati che ci degnassimo di dare opportuna facoltà in merito, noi, pertanto, propensi a simili suppliche, in forza della presente con autorità apostolica ti concediamo piena e libera facoltà di fondare e costruire o di far fondare e costruire due conventi ad uso dei frati del suddetto ordine, in luoghi a ciò convenienti e dignitosi, ambedue con chiesa, campanile, campana, cimitero, con le abitazioni e le altre necessarie officine, alla condizione che in ognuno dei suddetti conventi possano trovare sostentamento dodici frati del predetto ordine, senza alcuna licenza degli ordinari dei luoghi e di qualunque altra autorità ma sempre salvi in tutto i diritti delle chiese parrocchiali e di chiunque altro. Inoltre concediamo che i frati, nei tempi in cui abbiano a dimorare nei suddetti luoghi, godano e possano fruire di tutte le libertà, esenzioni, privilegi e grazie concesse dalla predetta Sede al suddetto ordine e ai suoi frati, e che i frati vanno ottenendo. A nessuno pertanto, ecc.*

Da Avignone, 28 aprile, anno sesto di pontificato[55].

---

[53] Testo del diploma in P. Tola, *Codex diplomaticu Sardiniae*, t. I, Torino 1861 (Historiae patriae Monumenta, X), p. 767, doc. XCIX, riportato anche da L. Pisanu, *I Frati Minori di Sardegna dal 1218*, I, cit., p. 93.

[54] Sulla identificazione del ministro generale: L. Di Fonzo, *Series quaedam* cit., p. 30.

[55] *BF* VI, Romae MDCCCCII, p. 571, doc. 1429; *AM*, t. VIII (1347-1376), *RP*, ed. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1932, doc. XCIV, p. 691.

Alcune osservazioni sul documento e sul suo contesto storico ci permettono, ora, di capirne la portata per il nostro assunto.

Le finalità della petizione di Ugone, come anche della concessione pontificia all'ordine minoritico, sono dichiaratamente spirituali: la salute dell'anima del giudice e dei suoi avi da una parte, l'incremento del culto divino e il bene delle anime dall'altra. Nessun accenno a scopi di altra natura.

Il momento in cui la richiesta viene ottenuta coincide però con gli ultimi mesi di vita di Mariano IV (morrà dopo giugno di quell'anno)[56] e dell'ascesa del figlio, qui chiamato già *giudice di Arborea*, perché il padre se l'era ormai associato nel governo per cui Ugone svolgeva già molte mansioni in prima persona come cinquant'anni prima avveniva per l'infante Alfonso per rapporto all'impresa e al governo della Sardegna. Il contesto storico è della massima posizione di forza degli Arborea che avevano allora in mente "una più massiccia e coordinata offensiva", per cui Ugone tentò due mesi dopo, dal mare, senza riuscirci, di bloccare il porto di Cagliari[57]. E se lo sforzo diplomatico di Mariano IV non aveva ottenuto dal papa, intorno al 1370, l'infeudazione dell'isola a scapito di Aragona[58], aveva ottenuto qualcosa di più invece attraverso la politica matrimoniale: l'unione della figlia Beatrice con il visconte di Narbona nell'aprile 1363, quella del figlio Ugone con una sposa proveniente da famiglia prefettizia romana e, proprio verso il 1376, il matrimonio dell'altra figlia, Eleonora, con Brancaleone Doria signore di Castelgenovese[59].

Indubbiamente è questo contesto che orienta nella individuazione dei luoghi in cui Ugone III vuole impegnarsi per far sorgere a sue spese i due conventi. Devono essere luoghi di cui lui è signore, anche se da poco come è la zona di Uta prossima a Cagliari (dato che Arborea non è riuscita a

---

[56] Cfr. B. Anatra, *La Sardegna dall'unificazione aragonese* cit., p. 87.

[57] *Ibidem*.

[58] *Ibidem*, p. 83s.

[59] Cfr. L.L. Brook - R. Pavoni, *Doria (3), Doria giudici di Arborea*, in L.L. Brook - F.C. Casula - M.M. Costa - A.M. Oliva - R. Pavoni - M. Tangheroni, *Genealogie medioevali di Sardegna*, Sassari 1984, p. 304, che assegnano appunto il matrimonio "a non prima del 1376", mentre B. Anatra, *La Sardegna della unificazione aragonese* cit., p. 88, lo dice avvenuto "probabilmente nel 1367, nel breve periodo in cui troviamo Brancaleone a fianco del giudice".

impossessarsi del castello di Acquafredda), o di libertà di azione finanziario-caritativa per lui qual è Castelgenovese dove è andata o sta per andare sposa la sorella Eleonora. Lì i frati potranno giovare alle popolazioni, ma insieme offrire una garanzia di amicizia e sostegno morale alla causa arborense, come appaiono esserlo in quegli anni in Oristano i frati del convento di San Francesco[60].

E benché in passato gli storici siano stati piuttosto vaghi nel determinare la nascita dei conventi di S. Maria delle Grazie in Castelsardo e di S. Maria di Uta, sempre fissata comunque a dopo il 1376[61], oggi abbiamo sufficienti prove per datarla proprio intorno al 1376 in forza della suddetta concessione pontificia. Purtroppo, nei presenti due casi, quel che manca è il supporto documentario ravvicinato.

Per il convento di Uta, posto in quel momento in zona strategica per la casa di Arborea, il supporto documentario è oggi molteplice per quanto indiretto. Lo riassumo da altro mio saggio, specifico su S. Maria di Uta ma posteriore al presente convegno[62], esponendo i vari dati in ordine logico o cronologico. Per la fondazione minoritica di Uta e per la permanenza dei frati in essa per circa due secoli stanno i seguenti dati:

- l'innesto del *campanile gotico a vela* sul timpano di questa chiesa romanica, realizzato secondo lo stile importato dai francescani nell'Isola, ma esigito dalla concessione pontificia del 1376[63];
- tre *titoli mariani,* fra i sei ricordati per questa chiesa nel 1601: *Nostra Signora degli Angeli* (altare laterale e retablo) che rimanda alla chiesa madre dell'Ordine minoritico sita presso la Porziuncola di Assisi; la *Ver-*

---

[60] Per Oristano valgono in particolare l'episodio della campana del 1382 fatta fondere "anche per la libertà della patria" («*et patrie liberacionem*» recita l'iscrizione della campana, dopo aver messo il motivo religioso di essa [fra altri F. Masala, *Filippo Vivanet e la tutela dei monumenti*, in «BFS», IV, 1990, pp. 262-264, 283s..]), e poi il refettorio dove da tempo i maggiorenti sono soliti radunarsi per la corona della città (P. Tola, *Codex Diplomaticus Sardiniae* cit., doc. CL, p. 829s.).

[61] Vedi sopra nota 5.

[62] U. Zucca, *Santa Maria di Uta da insediamento francescano (1376 ca) a luogo eremitico (1569)*, in «Biblioteca Francescana Sarda», X (2002), pp. 95-158.

[63] *Ibidem*, p. 104. Rafforza questa prova anche il fatto che il campanile a vela sia dotato di una sola campana. Ciò è in linea con la disposizione data da papa Giovanni XXII (*Quia cunctos*, 4 novembre 1323): tutti i religiosi mendicanti devono accontentarsi di una sola campana per le loro chiese (*BF* V, p. 255, doc. 516).

gine Assunta, titolare della vicaria e poi provincia sarda dei frati minori conventuali; *Nostra Signora di Montserrat* (altare maggiore e chiesa), che rimanda ai frati catalani che - come guardiani in Uta o vicari generali dei frati sardi, in forza del privilegio concesso da papa Giovanni XXII a re Alfonso il Benigno (1329) - poterono così variare il titolo originario della chiesa[64];

- l'immagine di *Sant'Antonio di Padova* vestito da conventuale, superstite scomparto di un retablo del Maestro di Sanluri (fine '400), indice chiaro dei committenti ivi di stanza allora[65];

La presenza dei frati francescani a Uta, così solo indirettamente mostrata (mentre per il passato tanti storici l'avevano affermata senza addurre documenti)[66], appare oggi direttamente affermata nei *quinque libri* della parrocchia all'atto della visita pastorale fatta dal canonico di Cagliari Francesco Martis il 15 maggio 1607, quando vi si dice: *[Il canonico Martis] visitò in particolare la chiesa di S. Maria Marauda, situata vicino al paese, dove in passato c'erano i frati di san Francesco*[67].

I francescani conventuali abbandonarono la fondazione di Uta, dopo quasi due secoli di presenza, nel 1568/69[68].

Anche per il convento di Castelgenovese, oggi Castelsardo, i primi riscontri documentari non sono letterari bensì di altro ordine. Rimandano infatti alla fondazione minoritica nell'ultimo quarto del secolo XIV: i due *portali ogivali* di accesso alla chiesa sul suo lato destro, e il resto di *porta gotica* nel muro divisorio presbiterio-sacrestia[69], che si presentano in tut-

---

[64] *Ibidem*, pp. 108-113.

[65] *Ibidem*, pp. 113-114. Non sono da scartare neppure gli altri più flebili indizi della presenza dei frati francescani in Uta: la devozione del paese a san Francesco (documentata nel 1638); gli arredi di S. Maria inventariati nel 1601 e nel 1607 rimandanti a una comunità religiosa; il pozzo, il cimitero, la casa in pietra a vista abitata da un eremita alle stesse date (*Ib.*, pp. 115-116).

[66] *Ibidem*, pp. 97-99.

[67] *Ibidem*, pp. 116s., 148, 151. Il testo castigliano così suona: «*Visitto en particular la jglesia de Santa Maria Marauda esta açerca de la villa en la qual por el passado estavan frailes de sant Francisco*» (ARCHIVIO ARCIVESCOVILE, CAGLIARI, Uta, *Quinque libri* vol. 1, c. 91v).

[68] U. ZUCCA, *S. Maria di Uta* cit., pp. 119-123, 127-129.

[69] Cfr. U. ZUCCA, *Castelsardo e i Frati Minori Conventuali nei quinque libri del 1581-1607*, in «BFS», VII (1997), p. 115 fig. 6, 117 fig. 9 (didascalia nn. 1, 17, 18).

to simili ai vari portali del monastero di S. Chiara in Oristano, del XIV secolo[70]. Successivo riscontro documentario è l'iscrizione della *"campana del convento"*, fusa la prima volta nel 1401 e poi restaurata nel 1619, che implicitamente la dice campana di una comunità già consolidata e ivi documentata presente agli inizi del sec. XV[71]. Altra prova è un documento posteriore di qualche anno, ossia il foglio manoscritto datato 1409 e titolato "*Otro censo que fundaron el Guardian y Religiosos deste Combento de Santa Maria de Gracias de Castillo Jenovés*". Come giustamente osserva Francesco Antonio Sardo che lo riporta; «se già nel 1409 il convento esercitava attività censuaria, è da supporre che esso esistesse da anni»[72].

Per nulla documentato è invece l'utile politico che ricavarono gli Arborea dalla duplice fondazione. Ma se si riflette, per esempio, a quanto Brancaleone Doria fece a fianco della sua sposa Eleonora, tornata in Oristano a prendere la guida del giudicato e a tenere alti gli ideali per cui il padre Mariano e il fratello Ugone avevano combattuto, forse il loro ruolo non fu inutile: servì infatti a formare una cultura di unità dei sardi, polarizzata attorno al giudicato di Arborea, ultimo baluardo di identità e di autonomia degli isolani nel Medioevo[73].

---

[70] C. Pau, *Un monastero nella storia della città. Santa Chiara di Oristano nei documenti dell'archivio*, Parte prima *1343-1699*, in «BFS», V (1994), pp. 48 (VII), 226 (tavv. 44-45), 231 (tav. 50), 240 (tav. 61), 252s. (tavv. 76-77), 254 (tav. 79).

[71] La campana che ancora domina dal campanile a vela della chiesa di S. Maria porta quest'iscrizione: AVE MARIA - CAMPANA CONVENTUS SANCTAE MARIAE GRATIARUM CIVITATIS CASTRI ARAGONENSIS - FACTA A. D. MCCCCI ET A. D. MDCXIX RESTAURATA (F. A. Sardo, *Il convento di Castelsardo* cit., pp. 20-22).

[72] Per questo manoscritto, facente parte di un plico di carte sciolte, cfr. F.A. Sardo, *Il convento di Castelsardo* cit., p. 19s.

[73] Un indizio indiretto del ruolo civico-religioso esercitato dai frati francescani in Castelsardo verso la famiglia Doria, mi pare possa comunque rintracciarsi nel fatto che l'estrazione annuale dei consiglieri della città nel periodo aragonese avvenga il giorno di san Barnaba (11 giugno) e che essi - ad elezione avvenuta - vadano subito a prestare giuramento in S. Maria delle Grazie, chiesa dei frati (Archivio Capitolare di Castelsardo, *Causa de los frailes*, ms del 1679/80, cc. 30r, 56v, 115rv; U. Zucca, *Frati minori conventuali a Castelsardo*, in «Fraternità», XXII [1995/3], n. 87, p. 36). Dato che il nome Barnaba nei Doria di Sardegna è strettamente legato al marito di Eleonora d'Arborea (Bernabò era il nonno di Brancaleone Doria [Brook - Casula - Costa - Oliva - Favoni - Tangheroni, *Genealogie medioevali di Sardegna* cit., p. 302, XXI, 20], mentre altro Bernabò o Bernabone [† 1341] era suo fratellastro [*Ib.*, pp. 115, 304, XXI, 26]), non mi pare casuale tale consuetudine, bensì radicata proprio nel periodo della signoria Doria su questa cittadina e nella sua devozione all'apostolo Barnaba, consuetudine e devozione che presumo introdotte o consolidate proprio ai tempi di Brancaleone ed Eleonora d'Arborea, quando arrivarono i frati francescani a Castelsardo.

Appendice

1° Tavola Rotonda ISTAR su

Fenomeni storici a confronto tra Sardegna e Mediterraneo.

1. Il caso delle municipalità in Sardegna e nella Corona d'Aragona

Bruno Anatra

Istituzioni urbane nella Sardegna di antico regime

Nel corso del 400 la terraferma veneziana si costituisce attraverso una politica di dedizioni, che lascia alle città annesse le proprie istituzioni, i propri statuti, molto spesso anche i rispettivi contadi. Un secolo prima la politica della Corona d'Aragona nei confronti delle città sarde durante la conquista dell'isola sembra in parte anticipare le linee direttrici delle dedizioni veneziane, muovendosi tra dedizione, ovvero conferma della legislazione locale vigente e della cittadinanza esistente, e rifondazione di comunità urbane, sia in termini statutari che di popolamento (o etnici).

Centri con titolo di città, oltre Cagliari, Sassari, Oristano, Bosa (sedi diocesane, essenzialmente per trasferimento del capitolo, talvolta (è il caso, ad esempio, di Sassari formalizzato piuttosto tardi), non è facile reperirne tra le altre 14 sedi di diocesi, quasi tutte rurali (Ploaghe, Sorres, Ottana, Bisarcio (Ardara), Ampurias (Castelgenovese), Castro (Bono?); Galtellì, Civita (Terranova); S. Giusta, Usellus (Ales), Terralba, Dolia (S. Pantaleo), Suelli, Sulcis (S. Antioco,Tratalias nel XIII, Iglesias dal XIV), molte delle quali di città non avevano l'aspetto, tanto meno la condizione, in quanto patrimonio o possesso signorile del proprio presule, e i loro abitanti furono a lungo tuttaltro che cittadini, anzi servi della chiesa. Solo alcuni centri (Terranova, Galtellì, Castelgenovese) ebbero, se non ordinamenti, una qualche forma di istituzioni cittadine, legate ad un qualche sviluppo portuale, come Alghero, Longonsardo, Orosei, Posada, che non pare comunque si spingessero fino ad attrarre capitoli diocesani.

Due soli centri di cittadino hanno anche lo statuto: Sassari e Cagliari, per averlo ricevuto rispettivamente da Genova e Pisa, che aveva dato ordinamenti urbani, dapprima di sapore signorile, sia pure in funzione attrattiva per le attività minerarie, anche a Villa di Chiesa, che ormai ospitava informalmente il capitolo sulcitano. Bosa disponeva al più di un breve signorile (forse limitatamente al tariffario doganale), come nel vivo dell'offensiva statutaria catalana sarà di lì a poco per Castelgenovese e Alghero.

La ridistribuzione delle cattedre vescovili in funzione delle rilevanze urbane sarà un fatto relativamente tardivo, a principio dell'epoca moderna, quasi a compimento della diffusione nell'isola del modello di governo civico catalano, con una drastica riduzione delle diocesi da 18 a 7 (quant'erano nell'alto medioevo, ma non con la stessa dislocazione), tutte (eccetto Ales-Terralba) in capo a città, che regie già erano o in via di esserlo (come Bosa e con l'eccezione ancora una volta di Iglesias che la sede, ma non il capitolo, la perdeva appena 10 anni dopo averla ottenuta (1504)).

Una linea politica in qualche modo anticipatrice delle dedizioni venete prende le mosse nel 1323 da Iglesias, alla quale viene confermato il breve donoratico-pisano, con parziali ritocchi, quale quello della fusione dei 2 rettori pisani nella carica di capitano (ad un tempo rappresentante del potere regio e titolare della giurisdizione, civile e penale, affidata a un assessore, già *judex de lege* secondo il breve; resta nel nome e con funzioni non più solo patrimoniali, il camerlengo; viene sancito il diritto per i sardi, che vi si trasferiscono, di conservare i beni nei villaggi di origine).

Anche a Cagliari inizialmente si era riservato un trattamento simile, lasciandola sotto il controllo pisano, ma a seguito del secondo conflitto con Pisa, nel 1326, le istituzioni e il popolamento urbano venivano totalmente rifondati con l'emarginazione prima, l'espulsione totale quindi della componente pisana, sotto l'egida del coeterum del 1327 promuovendo il trasferimento dei sudditi della corona dal precario insediamento di Bonaria a quello più solido e turrito del Castello.

Da quella data nel volgere di pochi anni Cagliari si dotava di una struttura di governo autogenerativa (i 5 consiglieri annuali uscenti sceglievano i 50 giurati (non 100 come a Barcellona), che dal proprio seno sceglievano 12 probiviri, che tra i giurati dell'anno sceglievano i 5 consiglieri e così via), di un sistema di cooptazione, che garantiva una stabile fisionomia alla

oligarchia urbana (la cittadinanza era conferita dal veghiere con 2 consiglieri) e di uno statuto di corpo, in virtù del quale il veghiere (di nomina regia) aveva giurisdizione, civile e criminale, sugli abitanti di Cagliari anche fuori della città (per delitti commessi *extra villas* feudali, se invece commessi *intus villas,* li giudicava la curia baronale, però con diritto di appello al veghiere).

Non vennero tuttavia trascurati gli antecedenti pisani, in particolare conferendo alla città la funzione di caricatore unico per il regno (poi capo) di Cagliari, rafforzata dall'obbligo di aprire magazzini solo in Castello e nei suoi sobborghi e dal divieto di istituire porti e dogane feudali. I feudatari dal canto loro sfruttarono la congiuntura politica e militare, ottenendo di entrare nel novero dei giurati e di poter esprimere un proprio consigliere; ma quando, nel 1358, tentarono di strappare un altro dei loro *in consiliarium*, il patriziato cagliaritano, reagendo con prontezza e determinazione, ottenne da Pietro il Cerimonioso di cacciarli del tutto dal proprio governo, agitando il pericolo che *li hereditati* riducessero la città *ad eorum voluntatem*.

Eminentemente significativo al riguardo è il caso di Sassari. Mentre Cagliari e Iglesias, come poi Alghero, Oristano, Bosa, Castelgenovese, furono città conquistate, sia pure, per alcune di esse, con modalità che più o meno apertamente richiamano la prassi della dedizione (come fu per Iglesias, poi per Bosa e in un certo senso per Oristano), Sassari questa prassi la seguì in pieno e con prontezza di riflessi; come scrive R. Conde, "si allineò" da subito con gli Aragonesi. Ma il dato rilevante del caso sassarese sta soprattutto nel fatto che la città visse in prima persona tutte le fasi della politica urbana della corona d'Aragona, caratterizzata ad un tempo da una grande duttilità e da una forte determinazione.

Pochi anni dopo l'esperienza cagliaritana, nel 1329, anche Sassari conobbe, in questo caso con l'espulsione della componente sarda (anche quella filocatalana), un tentativo di ripopolamento organico, restando tuttavia in vigore gli statuti, integrati e plasmati però dall'estensione ad essa dei privilegi barcellonesi. La sostituzione del podestà col veghiere non fu un mero espediente nominale, non solo perchè costui era ovviamente vincolato alla monarchia, non più ai maggiorenti locali, bensì anche perché fornito di maggiori poteri giurisdizionali. Ma anche il ritorno al podestà poco più tardi non avrebbe comportato una restaurazione integrale.

Il fallimento di questa operazione di ripopolamento convinse la monarchia ad un reinserimento filtrato dei primitivi abitanti. La condizione urbana di Sassari, d'altronde (e di ciò la monarchia avrebbe tardato, ma pur sempre finito, col rendersi conto), non era comparabile a quella delle altre città sarde, in quanto frutto non di una operazione dall'alto ma del suo emergere in un rapporto di continua osmosi col proprio entroterra.

In concomitanza con la riesumazione per Alghero, appena occupata, della linea di condotta già adottata per Cagliari, nel 1355, espulsi di nuovo i sardi, Sassari veniva equiparata istituzionalmente alla capitale. L'estensione ad Alghero dei privilegi di Sassari (perfezionata nel 1441 con un ulteriore, parziale adeguamento a Cagliari) significò innanzitutto l'introduzione anche qui del veghiere. A costui venne conferita giurisdizione nel civile anche per i nobili, ma solo in assenza del governatore, nel criminale con esclusione totale dei nobili (come a Sassari). Inoltre i suoi 5 giurati provenivano da categorie sociali, conformi ai tratti salienti del suo popolamento: nobili, patrizi, mercanti, burocrati, agricoltori. Dal 1363 anche ad Alghero, sull'esempio di Cagliari, venne espunta dal governo urbano la componente nobiliare, con la motivazione della mancanza di *generosos*; mentre l'equiparazione a Sassari comportò tra l'altro la facoltà di scegliere tra il servizio di guardia alle torri e, come nella capitale del Logudoro, il pagamento di un censo.

Con la seconda guerra arborense, Iglesias e Sassari sfuggivano al controllo della monarchia. Per entrambe ciò significò un ritorno pressoché integrale ai vecchi ordinamenti, ma, oltre che uno sconvolgimento delle proprie vocazioni economiche (come avvenne in misura pesante per Iglesias), anche una forte limitazione nell'esercizio dei privilegi urbani, come dovette accadere a Sassari, in specie al tempo di Ugone, che ne riformò gli statuti, adeguandoli alla normativa in vigore per Oristano. Qui peraltro la dirigenza giudicale non si direbbe riscuotesse le simpatie degli strati sociali più schiettamente urbani (assassinio di Ugone e figlioletta, fuga di Valor de Ligia, soprattutto fallita congiura di Squinto contro Eleonora).

Fu un tanto breve, quanto pesante intermezzo. Con i visconti di Narbona Sassari non solo riottenne la piena vigenza delle proprie istituzioni, ma anche, se non soprattutto, divenne lo sbocco obbligato delle *mercaduries e robes* dei territori da questi controllati. Il che non impedì che con l'avvio dello sganciamento dei Narbona dalla scena sarda (aa 1415), l'oligarchia

sassarese si spaccasse ed emergesse nel suo seno una fazione filoaragonese, alcuni esponenti della quale per il momento erano costretti a rifugiarsi ad Alghero.

D'altronde già Martino il giovane, appena messo piede nell'isola, si era premurato di promettere a Sassari la salvaguardia delle sue prerogative. Il che puntualmente avvenne con l'abbandono pattuito dell'isola da parte del visconte di Narbona. Tanto si verificava nel quadro di una maggiore, soprattutto più lineare, disponibilità della monarchia al dialogo con i ceti dirigenti sardi.

Anche quando i catalani (nel 1416) entrano in Bosa, in forza della cessione pacifica del castello, alla città vengono confermate carte e privilegi ed essa ottiene la garanzia che i funzionari locali (podestà, maggiore del porto etc) fossero *sarts,* soprattutto suoi cittadini. La formale dedizione, benchè disattesa dal castellano e dal governatore del capo, sarà ribadita nell'ambito del parlamento del 1421. La prerogativa di *ciutat real* Bosa non doveva più perderla, nemmeno nel lungo intervallo di tempo nel quale (fino al 1565) fu reinfeudata.

Né sorte peggiore ebbe Castelgenovese, quando, a seguito di una campagna militare condotta dalle altre città del capo di sopra, dal 1448 anch'essa venne integrata, non ultima in ordine di tempo, tra i sette centri abitati che al titolo dovevano abbinare le istituzioni urbane e con esse il diritto a far parte dello stamento reale.

Al riguardo va tenuto presente che Alghero, al momento del conflitto tra i Doria e la corona e della sua sottomissione a Genova (1353), aveva dei capitoli e delle clausole doganali, poi puntigliosamente revisionate dai funzionari regi, mentre uno statuto se lo aspettava dalla repubblica, come a suo tempo era stato per Sassari (i cui statuti erano anteriori al 1316); Castelgenovese sempre dai Doria, tra il 34 e il 36, in piena offensiva legislativa regia, era stata dotata di un suo statuto, che pescava nello stesso sostrato consuetudinario di quelli sassaresi, ai quali avrebbe finito con l'uniformarsi (e della *carta de logu* arborense; sarebbe decaduto a metà del XV secolo con l'estensione a tutto il Logudoro dei suddetti statuti). Nello stesso periodo Giovanni d'Arborea (fratello e, più tardi, vittima di Mariano) revisionava il breve vecchio (forse dei Malaspina) di Bosa.

Poco dopo, nel tornante di metà secolo, era Iglesias, chiusa una parentesi signorile, a rientrare nel novero delle città regie e subito il suo capitano

veniva equiparato agli altri funzionari cittadini nell'obbligo di *tenir taula* (introdotto a Cagliari nel 1341, e dal 1355, esteso a tutti gli uffici del capo di sotto, eccetto il governatorato).

Col ritorno all'obbedienza regia l'attivismo dei principali centri urbani non si esauriva nel farsi garantire gli ordinamenti tradizionali e reintegrare nei privilegi già ottenuti dalla corona. Si innescava quasi automaticamente una reciproca rincorsa ad adeguarsi alle prerogative di Cagliari. Inoltre dal parlamento del 1421 preoccupazione prevalente delle città, in particolare di Alghero e Sassari in parziale concorrenza tra loro, è che le campagne feudalizzate dell'isola siano aperte alla loro penetrazione commerciale. Nei decenni successivi, in assenza del canale parlamentare, le singole città attivano quello delle ambascerie a corte. È per questa via che l'*amostassen*, già operante a Cagliari (dal 1331) e ad Alghero (aa 1360), dal 1430 viene introdotto a Sassari. Nel 1431 Alghero ottiene che la franchigia doganale, di cui già godeva in Porto Torres e Bosa, venga estesa a tutti i porti del regno. Nel 1441 le vengono trasmessi i privilegi di Cagliari, così equiparandosi a Sassari, che frattanto aveva restaurato le prerogative del proprio scalo marittimo, in quel di Porto Torres. Ancora Sassari è soprattutto sul terreno istituzionale che mira a recuperare una funzione più consona quanto meno al suo maggior peso economico e demografico, facendo trasferire al proprio veghiere (da quello di Alghero) la luogotenenza del governatore e del viceré per il Logudoro e conseguendo che le disposizioni dei funzionari regi nei riguardi dei componenti i suoi organi di governo fossero eseguite non da commissari, inviati da Cagliari, bensì da ministri del luogo.

Ma la grande svolta in ordine al reggimento interno delle città si ha nell'ambito della politica del *redreç* di Ferdinando il Cattolico, con il lento e laborioso avvio della riforma elettorale, che negli altri regni aveva conosciuto degli assaggi sin dal tempo di Alfonso il Magnanimo. La riforma elettorale, appunto con il Cattolico in maniera programmata e metodica, diventa il perno della politica regia nei confronti dei governi cittadini.

Come ha ricordato Marino Berengo (in *L'Europa delle città*, il suo grande testamento storiografico) al Cattolico non importava tanto spegnere le autonomie comunali, quanto prevenire intollerabili degenerazioni della dialettica interna alle classi dirigenti, tanto più che il sistema del sorteggio non gli conferiva un particolare ambito di intervento. Ne era d'altronde una inevitabile conseguenza lo svuotamento del confronto politico cittadino,

come anche l'irrigidimento di ogni possibile dinamica sociale. Il sorteggio calava dall'alto la chiusura oligarchica nei governi cittadini, bloccando non solo il dinamismo politico ma anche quello sociale.

Attraverso il meccanismo del sorteggio si sarebbe verificato nelle città sarde, non in tutte allo stesso modo, quanto accadeva a Barcellona, sebbene non in quella forma così pronunciata, che vi produsse il trionfo per mano regia del patriziato urbano, con la attribuzione già da parte del Magnanimo (1454) ai *ciudadans honrats* di 2 dei 5 consiglieri. Quarant'anni dopo (1493) il Cattolico riduceva ad un solo componente la rappresentanza corporativa, consegnando la maggioranza del consiglio, 3 membri, ai *ciudadans*. Costoro, non ancora passati vent'anni (1510), venivano dallo stesso Ferdinando nobilitati e fissati in un libro d'oro (la *matricula*) alla stregua dei patriziati italiani.

In Sardegna il *redreç* urbano fernandino prese le mosse da Oristano, nel momento del suo ingresso tra le città regie, all'indomani della fine dell'autonomia del suo marchesato. Formalmente su sua richiesta, nel 1479 (come noto), Oristano veniva unita perpetuamente alla corona, ottenendo come già Iglesias di poter prendere le armi contro chi attentasse a tale privilegio, con, in più rispetto ad Iglesias, la facoltà di chiedere aiuto alle altre città (quasi a formalizzare un rovesciamento di comportamenti rispetto alla condotta a suo tempo tenuta dal marchese). Proprio per la sua condizione di città fino ad allora governata a discrezione dal marchese, "mes tirannicament que justa", senza quindi avere *nullam regiminis formam*, le viene applicato il regime elettorale *sortis sive de sach*, esemplato su Zaragoza, relativamente alla nomina dei consiglieri, del consiglio maggiore, del clavario e del mostazaffo. Gli ufficiali dei 3 campidani (Maggiore, Milis e Simaxis) ogni 2 anni li sceglieva invece il viceré da una lista di 4 nomi, compilata da podestà e consiglieri.

Il nuovo regime elettorale ad Oristano non venne introdotto subito. Fino al 1485 i consiglieri vennero scelti dal viceré, per scarsità di persone eleggibili. Comunque la sua effettiva entrata in vigore comportò qualche ritocco procedurale: ogni consigliere compilava una lista di 5 nomi, da ognuna delle quali si prendeva un nome; i restanti 20, più i consiglieri entranti e uscenti, formavano il consiglio maggiore (30 membri); i consiglieri sceglievano il clavario e il mostazaffo; inoltre, i consiglieri I e II erano rieleggibili dopo 1 anno, gli altri dopo 2; nella lista per consigliere capo entrava anche chi era stato consigliere II; in quella di consigliere II

chi già 2 volte consigliere III; l'integrazione della lista con nuovi abitanti era a discrezione dei consiglieri.

Insomma si ricorreva ad una sorta di mescolanza del vecchio sistema autoreferente (mutuato a Cagliari da Barcellona) con quello nuovo del sorteggio e si favoriva una certa osmosi ma solo dentro la fascia sociale medio-alta della consiglieria.

In realtà avrebbe dovuto essere Sassari, mentre fu Cagliari a fungere da centro pilota per l'estensione della riforma alle altre città, non senza pesanti tensioni al loro interno, parzialmente smussate con interlocutorie avocazioni a sé delle nomine da parte dei viceré. Fu necessario aspettare fine secolo perchè la riforma avesse effettivo corso nella capitale del regno e l'anno 1500 perché vi entrasse in vigore. La seguì Alghero nel 1501 (benchè disponesse del relativo privilegio sin dal 1495). Ad Iglesias la riforma entrò in funzione nel 1508. Solo 10 anni dopo (1518) si riuscì ad applicarla anche a Sassari.

Sarebbero seguite Castellaragonese, da metà secolo (parlamento Heredia), e Bosa, col recupero totale (dal 1565) del ruolo di città regia. La riforma a Sassari avrebbe dovuto prendere le mosse subito dopo Oristano, senonché la sperimentazione tentatavi negli anni 1480 aveva provocato una furibonda rivolta da parte di una fazione della oligarchia cittadina, altrettanto duramente repressa.

Qui in maniera evidente il passaggio alla elezione per sorteggio fu occasione per una perfetta chiusura in senso patriziale della consiglieria, dalla cui prima fascia, oltre i funzionari (una conferma), furono espunti i feudatari e i loro amministratori (come ad Iglesias), restando riservata per i nobili, per l'appunto *no heretats*; le altre fasce accoglievano avvocati e medici, notai e redditieri, mercanti facoltosi, procuratori e speziali. Come in una città italiana che si rispetti, le arti minori, che in Sardegna conoscevano d'altronde uno sviluppo corporativo piuttosto debole, a Sassari, ma non solo a Sassari, erano così elegantemente tenute fuori dal governo urbano.

D'altronde le corporazioni solo da metà 500, oltre alle competenze pietistiche, assistenziali e religiose, accedono anche al controllo del mercato del lavoro. Invece non ottengono mai il privilegio di foro, in ordine al quale sottostanno al veghiere o al podestà, così come statuti, ordinanze e diritto di assemblea li ricevono dalle autorità civiche e regie.

Bibliografia essenziale

AA.VV., *Storia dei Sardi e della Sardegna*, vol. II: *Il Medioevo dai Giudicati agli Aragonesi*, Milano 1987;

AA.VV., *Storia dei Sardi e della Sardegna*, vol. III: *L'età moderna dagli aragonesi alla fine del dominio spagnolo*, Milano 1989;

J.M. TORRAS I RIBÉ, *Els municipis catalans de l'Antic Regim (1453-1808). Procediments electorals, organs de poder i grups dominants*, Barcelona 1983;

J. LALINDE ABADIA, *La Corona de Aragon en el Mediterraneo medieval (1329-1479),* Zaragoza 1979;

AA.VV., *El govern de les ciutats catalans*, Barcelona 1985;

R. CONDE Y DELGADO DE MOLINA - A.M. ARAGÒ CABAÑAS, *Castell de Caller. Cagliari catalano-aragonese*, Cagliari 1985;

I. PRINCIPE, *Cagliari*, Bari 1981;

E. COSTA, *Sassari*, 6 voll., Sassari 1976-77 (ristampa);

I. PRINCIPE, *Sassari e Alghero,* Bari 1981;

A. MATTONE - M.TANGHERONI (a cura di), *Gli statuti sassaresi*, Cagliari 1986;

F.C. CASULA, *Profilo storico della città di Oristano,* Cagliari 1961;

M. TANGHERONI, *La città dell' argento*, Napoli 1983;

J. DAY - B. ANATRA - L. SCARAFFIA, *La Sardegna medievale e moderna*, Torino 1984;

AA.VV., *Il mondo della Carta de Logu*, Cagliari 1979

A. MATTONE - P. SANNA (a cura di), *Alghero, la Catalogna, il Mediterraneo*, Sassari 1994;

F. MANCONI (a cura di), *I libri dei privilegi della città di Alghero*, vol. I: *Libre vell*, Cagliari 1997;

B. TAVERA - F.F. PIRAS (a cura di), *I libri dei privilegi della città di Alghero*, vol. II: *Libre gran*, Cagliari 1999.

RAFAEL NARBONA VIZCAÍNO

Las ciudades de los reinos insulares de la Corona de Aragón. Historia municipalista e historia de la sociedad urbana*

Cuando amablemente el profesor Giampaolo Mele me invitó a esta mesa redonda, dedicada a *Fenomici storici a confronto tra Sardegna, Mediterraneo ed Europa*, y muy especialmente a analizar *Il caso delle municipalità in Sardegna e nella Corona d'Aragona*, pensé seguir sus instrucciones y comparar las distintas situaciones históricas que proporcionaba Cerdeña respecto al panorama nacional e internacional de la Baja Edad Media (ss. XIII-XV). Mi objetivo inicial pretendía establecer paralelismos y diferencias en un ejercicio de historia comparada que tuviera distintas y simultáneas perspectivas: la dotación o la creación de instituciones locales por la monarquía, los modelos de organización política ensayados y la configuración de una particular sociedad urbana en cada uno de los tres reinos insulares, sometidos o incorporados - según se desee percibir - a los dominios de la Corona de Aragón. Es decir, me proponía establecer las concomitancias y las divergencias intrínsecas y resultantes del proceso de municipalización o construcción institucional de las principales ciudades de Mallorca, Sicilia y Cerdeña.

– Mallorca, que fue conquistada a los musulmanes por Jaime I en 1229

* Este trabajo es resultado de los proyectos de investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología español: "Elites locales e internacionales en áreas de convergencia de la Europa mediterránea medieval: Valencia 1350-1525", PB95-1102; y "Ciudades portuarias y regiones económicas en el Mediterráneo de la Corona de Aragón", BHA2002-03387.

y después reincorporada a los dominios de la monarquía aragonesa por Pedro IV en 1343-1349, poniendo fin al reino privativo insular-continental creado por la consecución del testamento de Jaime I en 1276.

– Sicilia, que contó con la presencia catalano-aragonesa desde la Guerra del Vespro en 1282 frente a los angevinos. Después constituida en reino independiente, vinculado de forma patrimonial a la dinastía de Aragón, y donde tuvo que ser derrotada la aristocracia insular para establecer la soberanía de Martín (1392-1409). Finalmente el reino de Sicilia fue integrado a la corona en 1409-1412.

– Cerdeña, que desde el principio fue incluida en la Corona de Aragón bajo la fórmula de inspiración pontificia del reino de Cerdeña y Córcega, en aplicación del Tratado de Anagni de 1295, que conllevaba la infeudación del mismo a la Santa Sede, donde Jaime II hacía desembarcar al infante Alfonso en 1323 con las tropas necesarias para tomar posesión efectiva de la isla, reduciendo las resistencias, primero pisana, y después del Juez de Arborea, aliado entonces a los Doria.

Estos tres reinos insulares presentan al menos dos circunstancias comunes:

I. Todos ellos contaron de una u otra manera con la presencia, con la injerencia, o con la dominación catalano-aragonesa a lo largo del Trescientos; presentaron una contundente contestación a esta situación en forma de guerra abierta, es decir, hubieron de ser conquistados o reducidos militarmente, e incluso protagonizaron sublevaciones o revueltas, alentadas por las filiaciones políticas de las aristocracias y de las oligarquías locales. No obstante, en todos los casos el proceso culminó con la creación de unas identidades geográfico-políticas propias. Desde la configuración particularizada de unas instituciones regnícolas, y también municipales, inspiradas en las formas de organización constitucional catalano-aragonesa, una parte de la población se mostró rebelde y al mismo tiempo, en otros casos, colaboracionista.

II. Los tres reinos constituyeron además las sucesivas escalas de la proyección en lo político y en lo económico de la primera expansión aragonesa en el Mediterráneo occidental y, por tanto, presentan unas características comunes en el ámbito de la historia urbana, pese a la heterogeneidad de las circunstancias locales y coyunturales. La temprana o tardía incorporación a la Corona de Aragón, la dotación de distintos cuerpos normativos de carácter general, la implantación de los oficiales pertinentes

para el ejercicio de la soberanía real y la conspicua relación de cada reino con la corona, la fundación *ex novo* o la remodelación de las instituciones políticas que rigieron la vida ciudadana, etc., etc., constituyen entre otros algunos de los referentes dignos de atención.

Este ejercicio de historia comparada pretendía sintetizar los rasgos generales de una acción simultáneamente política, económica e institucional en un marco general preciso, el de la creación de lo que se ha venido calificando como imperio mediterráneo, haciendo también hincapié en las individualidades resultantes, diferenciadoras de este heterogéneo mosaico. De este modo se trataba de esbozar un balance provisional entre la aplicación de un homogeneizador modelo organizativo catalano-aragonés en lo político, económico e institucional, por una parte, y por otra señalar la evidente diferencia en la consecución de los modelos sociales insulares, especialmente urbanos. Sin embargo, distintas circunstancias personales me han impedido llevar a término en los plazos previstos este proyecto inicial, el cual ha sido pospuesto por un conjunto de reflexiones generales a las que invita la bibliografía esencial de estos tres reinos insulares, aspectos que considero más apropiados para esta mesa redonda, menos enunciativos o expositivos aunque más polémicos y, por tanto, dan más sentido a esta breve intervención, que busca propiciar el diálogo y el debate con la confrontación de distintos puntos de vista.

Las perspectivas de estudio

Es evidente que, con poco que nos especialicemos en la historia urbana medieval europea o si se quiere euromediterránea, el camino de la práctica histórica pronto se bifurca en dos sentidos. Por un lado, los estudios de la historia institucional con fuertes bases jurídico-documentales, diplomatista, muy vinculada a la historia política, a la explicación de los procesos de creación, transformación y desaparición de las instituciones de gobierno, que se manifiesta con una historia de cariz esencialmente municipalista. Por otra parte, los estudios de las relaciones económicas derivadas de las actividades de los grupos humanos asociados a la vida local, donde el análisis del abastecimiento, la producción, el mercado, etc., propician una percepción notablemente diferenciada de la sociedad estudiada, formando así un conjunto de obras que pueden agruparse de forma coherente bajo el genérico enunciado de historia urbanística, por el sobresaliente contraste respecto a la historia rural y a la misma historia municipalista indicada.

Instituciones y economía constituyen en síntesis los dos caminos alternativos practicados para el estudio de la sociedad, los cuales además suelen emplear fuentes históricas distintas, documentos públicos de las instituciones de gobierno y documentos de carácter privado, generalmente procedentes de las actas notariales. En el caso sardo predominan las primeras, que corresponden a las instituciones implantadas por las que se consideran potencias dominadoras de la isla, perfectamente conservadas en el Archivo de la Corona de Aragón o también en mucha menor medida en los archivos pisanos.

Estas circunstancias, a la vez epistemológicas y heurísticas, han amparado determinadas interpretaciones historiográficas, que a la postre se han convertido - a mi modo de ver - en un camino sin retorno, al argumentar un inmovilismo secular, económico y social, en los reinos insulares, formando un lugar común historiográfico. Sobre todo porque la sucesiva dominación de potencias foráneas en Sicilia o Cerdeña ha sido utilizada para sostener, a veces, una interpretación imperativa de la realidad insular bajo el prisma de un perenne colonialismo, especialmente catalano-aragonés, crudamente caracterizado en el pasado, tanto en lo político como en lo económico, desde un profundo sentido patriótico, que se sostiene en argumentos referenciales y generales que afectan, no obstante, de un modo u otro al conjunto de la historiografia europea.

Por una parte en la explicación de este fenómeno debe referirse la búsqueda de los motivos contemporáneos subyacentes en la historiografía, que pretenden argumentar los condicionantes del atraso regional de algunos rincones de Europa occidental, y que una vez más conducen por los más intrincados caminos del pensamiento y de forma irreversible hasta la negra, oscura y legendaria Edad Media. En este sentido, algunos elementos socio-económicos de Cerdeña, como el escaso desarrollo de una sociedad civil autóctona, el predominio de los feudos o de los latifundios aristocráticos, la exportación de materias primas, la debilidad del entramado manufacturero y la importación de productos industriales para el consumo interior, etc., interpretados como un conjunto de factores plenamente consolidados bajo la administración catalano-aragonesa, que se perpetuaron en sus estructuras políticas, sociales y económicas hasta los siglos XVIII y XIX, han servido para explicar históricamente la situación de dependencia, de colonialismo y de subdesarrollo de las sociedades meridionales, es decir, una posición subalterna del sur frente a un norte expansivo, dinámico y

capitalista, inspirado en una percepción benevolente y salutífera del devenir de las ciudades mercantiles del norte de Italia, Flandes o Alemania, y consecuentemente siempre se ha referido una relación centro-periferia o norte-sur que provocaba el empobrecimiento insular, como resultado inequívoco para la historiografía de un prorrogado intercambio desigual.

Por otro lado, en segundo lugar, es necesario también referirse a la necesidad de argumentar la etnogénesis de los pueblos o naciones europeas, pretextando en este caso la reconstrucción de un perfil carismático, y nada mejor para ello que la evocación de la maravillosa Edad Media, época por antonomasia de las epopeyas y de los héroes para los sucesivos Padres de la Patria. No es inhabitual que se pretendan encontrar en el pasado nuestros más antiguos testimonios culturales e identitarios, elaborados sin embargo según los cánones de las ideologías contemporáneas, tal y como se ha percibido en las historias nacionales o como se comprueba en las historias nacionalistas más actuales. Frente a las dominaciones de pueblos extranjeros ha existido una ardiente necesidad historiográfica de encontrar el sustrato común y original de la identidad cultural, incluso a veces étnica, que nos devuelve una y otra vez, ahora, a principios del siglo XXI, hasta los paradigmas historiográficos de la historia consagrada por el romanticismo de principios del siglo XIX, arrastrando un lastre involuntario hoy por hoy extraño a los valores y a las nuevas coordenadas plurinacionales paneuropeas.

Creo que ambas situaciones y por los dos caminos señalados, mediante la explicación económica colonialista y mediante la descripción nacional de la dominación, es decir, con la historia económica y con la historia política, se ha evitado - especialmente en el caso sardo - afrontar el reto de hacer la historia de la sociedad urbana medieval. Desde mi punto de vista, y sin ánimo beligerante, percibo que la falta de densidad en los estudios dedicados a la sociedad sarda se debe tanto a la concurrencia de unas circunstancias históricas nefastas, de todos conocidas, sostenidas en el sangriento enfrentamiento de parte de las elites insulares y la monarquía aragonesa, como a la pobreza de las fuentes documentales locales al quedar irremediablemente perdidos los archivos sardos coetáneos, pero también sin duda a la falta de interés por constatar y documentar otros fenómenos históricos, ajenos a los dos condicionantes historiográficos referidos.

Perfiles del itinerario historiográfico

Es en este último aspecto, en la ausencia de interés historiográfico por la sociedad urbana medieval, donde juegan un papel de evidente lastre los distintos y sucesivos *leit motif* o hilos conductores de la investigación, empleados en las últimas décadas, que han guiado el quehacer de los historiadores a lo largo de un itinerario que se puede detallar a grandes trazos.

Quiero señalar que se han identificado con precisión a los conquistadores y a los repobladores, a los feudatarios, y a los oficiales reales, porque las fuentes documentales de la administración real los proporcionaban con facilidad. Los contenidos del VIº Congreso de Historia de la Corona de Aragón (Cagliari, 1957) insistían sobre todo en la conquista y la repoblación catalana de la isla y de sus principales ciudades, sobre la implantación de linajes foráneos, sobre la dominación institucional y fiscal, sobre la situación económica y sobre las actividades comerciales de agentes extranjeros, sobre la exportación de cereales y el abastecimiento frumentario continental, etc. Es decir, insistía en la catalanización insular.

Después, desde finales de los setenta y durante los años ochenta el espectacular desarrollo de la historia económica, o mejor de la historia del comercio y de los tráficos mercantiles propiciaron el conocimiento de las escalas mediterráneas, y hoy se conocen con detalle los nombres, los orígenes y las actividades de los comerciantes pisanos, genoveses y catalanes, su relación con las metrópolis y la actividad exportadora de los puertos sardos, de lo que se derivó una interpretación colonial de la presencia extranjera.

Finalmente, el interés de los estudiosos por las instituciones se ha plasmado en la edición de las fuentes parlamentarias y más recientemente por las fuentes normativas, significando la vitalidad de la historiografía en los últimos años. En este sentido pueden contrastarse muy positivamente las aportaciones sardas a los últimos Congresos Historia de la Corona de Aragón, la historia del parlamentarismo, el interés por la documentación normativa, el papel desempeñado por las ciudades, etc., y en especial la amplia labor de estudio y edición desempeñada por el *Istituto sui rapporti italo-iberici* de Cagliari, o la regularidad de las reuniones del equipo de investigación *Municipis i assemblees representatives en l'Antic Règim.*

Sin embargo, la investigación sobre la historia social ha ido posponién-

dose, abordándose tangencialmente o relegándose a un segundo lugar, creo que por varios motivos:

1) por el problema de las fuentes y la ausencia de protocolos notariales, lo que dificulta la aproximación al estudio de los autóctonos. No obstante, como indicaba Francesco Casula, estas informaciones cualitativas pueden ser sustituibles por otras, muchas de las cuales están por descubrir en el Archivo de la Corona de Aragón, por ejemplo, a través de las deposiciones testimoniales en los procesos recabados a los rebeldes sardos (CASULA, *Profilo*, p. 26).
2) por la continuidad de la contestación local a lo largo del Trescientos y del Cuatrocientos ante la dominación aragonesa, que no obstante se ha hilvanado casi en dos siglos con excesiva facilidad bajo el pretexto de la reacción unitaria o unánime al dominio extranjero, nada menos que entre 1353 y 1478, es decir, desde la rebelión del Juez de Arborea hasta el fin del Marquesado de Oristano, y esto sin valorar de forma adecuada la concurrencia de sucesivas y distintas circunstancias políticas e institucionales, que propiciaron la alternancia de fases de abierta colaboración con otras de disidencia, detalladas con precisión por Francesco Casula. Además, debe considerarse la conclusión de la conquista prácticamente en 1410 con la creación del marquesado de Oristano, y con ello la caracterización de la conflictividad posterior como interseñorial o antiseñorial.
3) por el temor o la reticencia a considerar como sarda a las sociedades implantadas, y esto a pesar de la continuidad, el arraigo secular y la perseverancia de la presencia de los contingentes demográficos, considerados de otras naciones. Un ejemplo paradigmático lo constituye la familia Carroz, instalada desde 1323 y con larga descendencia y arraigo en Cerdeña.

No ha existido ningún problema ético a la hora de identificar la nación sarda con los epígonos de uno de los cuatro reinos insulares, el de Arborea, y por el contrario sobreviven intactas las suspicacias respecto a la radicación de pobladores foráneos de distinta procedencia, ibéricos o itálicos, pretextando el monopolio del usufructo de privilegios políticos y comerciales. Hay que indicar en este sentido que la defensa excluyente de los privilegios urbanos de Cagliari o Sassari no fue diferente a la que realizaban los ciudadanos de Valencia respecto al resto de villas del reino de Valencia, o respecto al resto de la población urbana ajena a la oligarquía;

y lo mismo en Palermo respecto a Sicilia; o qué decir de Ciutat de Mallorca respecto a las poblaciones y villas de la *Part Forana*. Por otra parte, subsiste cierto desprecio hacia el tratamiento histórico hacia los auctóctonos colaboracionistas de la dominación extranjera, bien pisana, bien genovesa, o catalano-aragonesa - en ningún caso escasos - y especialmente respecto a los feudatarios de Aragón. Un caso bien significativo es el de la dinastía Cubello (CASULA, *Profilo,* pp. 91-111).

Quizás todas estas apreciaciones subjetivas sobre las particularidades de la historiografía italiana o catalana referida a Cerdeña se acrecientan a los ojos de un historiador valenciano, que tiene como origen un reino conquistado y creado en el siglo XIII por los proyectos expansivos de Jaime I, el cual en los siglos XIV y XV constituye un paradigma de constante repoblación o colonización catalana, aragonesa o castellana, y al que no importan tanto las individualidades nacionales como el procedimiento de constitución y enriquecimiento de un nuevo reino, que alcanzó entidad institucional, política, económica y social mientras se estaban proyectando - simultáneamente - los intereses de la corona en el Mediterráneo, con la creación y o consolidación de todos estos reinos insulares. El reino de Valencia desde sus orígenes constituye un crisol de pueblos y un ámbito continental de idénticas experiencias institucionales y económicas a la mallorquina, siciliana o sarda, y sin duda proporciona una inmejorable plataforma para el análisis de la nueva sociedad medieval que se forjó durante el Doscientos y el Trescientos.

La comparación del proceso de formación y el resultado institucional y político, también municipal, de los reinos de Mallorca, Sicilia, Cerdeña y Valencia es digno de atención, y pienso personalmente que excluye la posibilidad de interpretación de una imposición colonial. En el caso sardo los particulares precedentes socio-económicos basados en la estructura del poblamiento rural, en el escaso desarrollo institucional, en la presencia comercial de mercaderes pisanos y genoveses, etc., imponen una clara percepción de evidente diferencia respecto a la concreción catalano-aragonesa del reino de Cerdeña y Córcega (TANGHERONI, *Medioevo*, pp. 35-64). Sin embargo, fue la continuidad de las circunstancias bélicas las que produjeron un distanciamiento progresivo en la configuración de una sociedad de simbiosis desde mediados del siglo XIV, cada vez más desplazada por la dominación política directa en Cerdeña, a diferencia de Sicilia o de Mallorca. Resulta fundamental para entender este proceso de creciente

desagregación el ejercicio de propaganda y de autolegitimación de Mariano IV, Juez de Arborea, con sus proyectos de creación de una opinión pública favorable y justificadora, que pretendía en última instancia recabar una solidaridad identitaria y política insular para su causa, engendrando - a diferencia de Mallorca o Sicilia - un sentimiento nacional y unos aparatos de estado tan cohesionadores como peligrosos y temidos por la Corona de Aragón, de consecuencias trágicas, dificultando la creación de una sociedad de simbiosis como en Mallorca, Sicilia o Valencia. Para Marco Tangheroni y para Francesco Casula sólo la guerra excavó un abismo entre catalanes y sardos, y su devenir fue fraguando una línea inevitable de catalanización de la vida pública.

Algunas propuestas de investigación

En cualquier caso el estudio de la sociedad sarda podría valorar algunos nuevos paradigmas historiográficos, que sin duda están más en la línea de la Europa de los Pueblos, tan en boga en la actualidad en los medios de comunicación de la Unión Europea, para rastrear algunos indicios especialmente apreciables que abren las posibilidades de investigación y unas perspectivas de estudio enriquecedoras en el campo de la historia de las ciudades y de la sociedad urbana medieval.

Entre esas posibles líneas de investigación pienso que se debería insistir en el proceso de creación de una sociedad dominante cada vez más distanciada de las realidades humanas locales, tratando de establecer una cronología y una geografía urbana de la segregación o de la discriminación, que desde luego no data de la primera época ni fue general, y que parece tendió a diluirse conforme avanzaba el siglo XV. También convendría compilar sistemáticamente prosopografías individualizadas de los feudatarios, oficiales y operadores económicos sardos, prácticamente desconocidos pero por esa misma razón irrelevantes en la interpretación actual de la historia insular. Este método o procedimiento de investigación suele proporcionar resultados llamativos porque permite crear una base de datos con informaciones de múltiples procedencias documentales, acumulables en fichas, que facilitan su constante enriquecimiento y ampliación, así como sucesivas utilizaciones para distintos objetivos de estudio.

También debería priorizarse en la investigación el criterio de naturalización. Sí, el grueso de los ciudadanos de Iglesias eran de origen pisano, los de Cagliari de origen catalán, etc., pero pronto se enraizaron y se con-

virtieron en sardos territorialmente y políticamente - al menos eso creo yo - con su intervención en las instituciones representativas del reino. En este sentido resultaría especialmente ilustrativo el estudio de los procesos de hibridación, es decir la práctica de matrimonios entre autóctonos y alóctonos, no sólo en las máxima instancias aristocráticas (el nudo Bas-Serra es indicativo) sino entre la sociedad plebeya de repobladores y la de indígenas libres, sobre todo por la transcendental consecuencia que supuso la adopción o la transformación de la onomástica como cauce de promoción social, habilitado por una vida ciudadana que facultaba la consecuente participación en los privilegios urbanos de carácter mercantil y político. Del mismo modo, y siguiendo el hilo conductor propuesto, cabría valorar la posibilidad de circulación, reproducción y promoción de elites entre gobierno local (feudatarios y ciudadanos) y administración regia, tal y como se ha hecho para Sicilia, porque resulta excesivamente rotundo afirmar que las incipientes elites aristocráticas o ciudadanas locales de mediados del siglo XIV fueran completamente defenestradas o apartadas del poder, sin tener en cuenta que la monarquía estaba densificando cada vez más sus aparatos de gobierno para la consolidación del reino, y que probablemente absorbería para la nación catalana a los más destacados representantes colaboracionistas de la sociedad sarda.

Desde otra perspectiva bien distinta, la de la historia económica, el estudio de S.R. Epstein resulta novedoso si no revolucionario para valorar el papel de la insularidad siciliana, aplicable en parte como modelo teórico-explicativo también al caso sardo. La comparación respecto al continente de buena parte de los datos proporcionados por Henri Bresc para Sicilia son capaces de mostrar tanto los rasgos característicos de una economía colonial como la coparticipación de los propios recursos insulares en el desarrollo del mercado y de la producción interna. Resulta difícil de asumir hoy, dado el estado del conocimiento de la historia sarda, que Cagliari o Alghero entre 1353 y 1410 sólo fueran unos emplazamientos de exclusivo uso militar, unas ciudades fortaleza sin relaciones ni intercambios con el territorio.

Estas sintéticas ideas y métodos pueden coadyudar a superar la leyenda negra de los catalanes en Cerdeña, y también al mismo tiempo dejar de lado tanto la lectura imperialista catalana como la lectura victimista de la historia sarda, que antaño se simultanearon en la bibliografía a partir de la valoración de unos o de otros testimonios políticos. Es probable que

de este modo la historia de las instituciones, la historia municipalista precisamente, permita abarcar y extender su atención a la historia de la sociedad urbana sarda, en otro caso de muy difícil percepción histórica.

Algunos indicios puntuales de ósmosis social

Sassari. Respecto al sometimiento pactado y a las tres revueltas de 1324, 1329 y 1347, debe valorarse de forma conveniente que no se produjo una unanimidad contestaria de la clase dirigente de la ciudad frente a los catalano-aragoneses. En 1330 el grupo local filoaragonéss propuso la concertación de treinta matrimonios entre los repobladores y los jóvenes de los linajes de la oligarquía urbana. La infructuosa repoblación catalana de Sassari se diferencia notablemente de la Cagliari o de la de Alghero, ya que en 1335 fueron readmitidos los sardos en el gobierno de la ciudad exceptuando a familias filogenovesas. En 1347 parte de la población urbana seguía fiel a Aragón. El libro de Laura Galoppini presenta un pequeño universo de la sociedad civil sarda en la Sassari del siglo XV, constituida por notarios, maestros artesanos, comerciantes y hacendados, es decir, una sociedad urbana sarda desarrollada ¿desapareció por motivos políticos? ¿fueron catalanizados?. Los matrimonios mixtos y el mestizaje no fueron extraños: Margherita, mujer de Guillem Ferrer, catalán radicado en Sassari, era hija de un rebelde, Gantino Damiata, y reclamaba algunos bienes incautados en el proceso a que aquél fue sometido (GALOPPINI, *Ricchezza,* pp. 85-86).

Iglesias. Llama la atención como la sociedad burguesa, que era de origen pisano, tras la capitulación ante los catalano-aragoneses sea percibida sin dificultad como sarda, aunque excluyente en la participación en el gobierno ciudadano según el Breve de la ciudad. Marco Tangheroni señalaba que esta ciudad era un centro sin rigideces sociales, un atractivo polo de inmigración hasta mediados del XIV. Sólo los *habitatores* o *borghesi* con diez años de residencia en Iglesias podían acceder al cargo de consejero municipal: la mayoría tenía origen pisano pero también procedían de otras ciudades de la península italiana. Incluso la reforma o corrección del Breve realizada por los catalano-aragoneses permitía la coparticipación en el gobierno de catalanes, aragoneses, sardos y de todos aquellos que habían nacido bajo la señoría del rey de Aragón, siempre que como burgueses contribuyeran a las cargas fiscales de la vecindad. El mismo Breve regulaba los matrimonios *ad modo sardesco,* suprimiendo la dependencia de otras instituciones

judiciales o las referencias legales ajenas a la ciudad. El mismo Marco Tangheroni presentaba casos concretos de participación de sardos indígenas en la administración comunal a mediados del siglo XIV, y también señalaba el proceso de naturalización de mercaderes extranjeros, pisanos y catalanes en Iglesias (TANGHERONI, *La città,* pp. 227, 251-259).

Cagliari protagonizó una completa repoblación catalana tras la expulsión de los sardos, aunque Castelli Castri tenía dos suburbios, uno al suroeste, Stampace, de vocación artesanal y mercantil; y otro al sureste, Villanova, de carácter agrícola, donde se detecta la presencia de elites sardas (G. SORGIA, *El catalans,* pp. 53-54). Si se considera que el proceso de consolidación de la urbanización insular era resultado del impacto producido por las sociedades continentales establecidas, habría que insistir en el estudio de este proceso de aculturación tanto en el ámbito comercial y político, y valdría la pena recopilar los numerosos datos que ya proporciona la bibliografía.

No es éste el momento y lugar para ello sino tan sólo un breve espacio de reflexión que pretende apuntar algunas posibilidades de renovacio de un paradigma historiográfico tenido por inmutable. Entre los muchos indicios dispersos de esta relación o vocación de mestizaje sardo-catalana no convendría olvidar que entre 1260 y 1320 existió en Sassari una parte de la clase dirigente abiertamente progenovesa, partidaria de los Doria, y otra contraria (TANGHERONI, *Medioevo,* p. 24 y ss.); que durante la rebelión Arborea, en 1353, la población de Iglesias se dividió, y una, la proclive a la Corona de Aragón se refugió en el castillo (TANGHERONI, *La città*, p. 323 y 335); Simone Mancha, operador económico internacional de origen sardo, a mediados del siglo XIV, exportaba grano a la Corona de Aragón (TANGHERONI, *Aspetti,* p. 196); Brancusso Guglielmi ejercía de notario comunal en 1345, pese a la existencia de una oligarquía de pisanos y de catalanes en Iglesias (TANGHERONI, *La città,*p. 259); la firma de la paz de 1388 entre Arborea y Aragón estuvo suscrita y sostenida en ambas partes por leales sardos (CASULA, *Profilo*, p. 50-51); tampoco fueron pocos los feudatarios de origen sardo fieles a Aragón que no aceptaron la soberanía Arborea; los campidaneses a principios del Cuatrocientos se declararon leales a Aragón por razones de claro interés económico (CASULA, *Profilo*, p. 64); en el desembarco de 1409 Martín el Joven fue apoyado por algunas familias sardas fieles a la corona en el período arborense (CASULA, *Profilo*, p. 64 y 76); etc., etc.

Orientación bibliográfica

ABULAFIA, D., *Le due Italie. Relazioni economiche fra il regno normanno di Sicilia e i comuni settentrionali*, Napoli 1991.

ABULAFIA, D., *Un emporio mediterráneo. El reino catalán de Mallorca,* Barcelona 1996.

ABULAFIA, D., *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. La lotta per il dominio,* Roma-Bari 1999.

ABULAFIA, D. - GARÍ, B. (dir.), *En las costas del Mediterráneo occidental. Las ciudades de la península ibérica y del reino de Mallorca y el comercio mediterráneo en la Edad Media*, Barcelona 1997.

D'ALESSANDRO, M. - GRANA, M. - SCARLATA, M., *Famiglia medioevali siculo-catalane*, «Medioevo. Saggi e Rassegne», 4 (1978), pp. 105-136.

ARRIBAS, A., *La conquista de Cerdeña por Jaime II de Aragón,* Barcelona 1952.

BRIGAGLIA, M. (cur.), *La Sardegna*, Cagliari 1982, II.

BROOK, L.L. - CASULA, F.C. - COSTA, M.M. - OLIVA, A.M. - TANGHERONI, M. - PAVONI, R., *Genealogie medioevali di Sardegna,* Cagliari-Sassari, 1984.

CADEDDU, M.E., *I privilegi reali nel regno di Sardegna e Corsica all'epoca di Giacomo II e Alfonso IV d'Aragona. Strategie politiche e militari*, en Seminario internacional «Los privilegios reales y la construcción del estado en los territorios de la Corona de Aragón», ss. XIII-XV, La Nucia, Alicante, 7-9 noviembre 2002.

CADEDDU, M.E., *Sardegna fra lunga durata e histoire événementielle. La suggestione dell'immobilità, la levità degli accadimenti. Viaggiatori, geografi, annalisti*, in «Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge», 113 (2001), pp. 41-56, número monográfico *Archéologie et histoire de la Sardegne médiévale: actualité de la recerche*, Actes de la table ronde de Rome, 14 et 15 novembre 1997, réunis par Jean-Michel Poisson.

CADEDDU, M.E., *Giacomo II d'Aragona e la conquista del regno di Sardegna e Corsica. Itineari di lettura e interpretazione fra le Carte Reali dell'Archivio della Corona d'Aragona.* Trabajo de investigación inédito del programa de doctorado de la Universitat de València, Valencia 1999.

CARBONELL, J. - MANCONI, F. (cur.), *Els catalans a Cerdenya*, Barcelona 1984.

CASULA, F.C., *Introduzione alle genealogie medioevali di Sardegna*, in «Medioevo. Saggi e Rassegne», 4 (1979), pp. 91-104.

CASULA, F.C., *Profilo storico della Sardegna catalano-aragonese,* Cagliari 1982.

CASULA, F.C., *La Sardegna aragonese*, Sassari 1990, 2 vols.

CASULA, F.C., *La storia di Sardegna,* Pisa 1992.

CATEURA, P., *Sociedad, jerarquía y poder en Mallorca,* Palma 1984.

CATEURA, P., *El regne svaït. Desenvolupament econòmic, subordinació política, expansió fiscal, 1330-1335*, Palma 1998.

CATEURA, P., *Mallorca en el segle XIII,* Palma 1997.

CONDE, R. - ARAGÓ, A.M., *Castell de Càller. Cagliari catalano-aragonese*, Cagliari 1984.

CONDE, R., *La batalla de Sant Luri. Textos y documentos.* Introduzione de GIAMPAOLO MELE con un saggio di LUISA D'ARIENZO, Oristano 1998.

CORRAO, P., *Governare un regno. Potere, società e istituzioni in Sicilia tra Trecento e Quattrocento,* Napoli 1991.

CORRAO, P., *Fra città e corte. Circolazione dei ceti dirigenti nel regno di Sicilia fra Trecento e Quattrocento,* in *Istituzioni politiche e giuridiche e strutture del potere politico ed economico nelle città dell'Eropa mediterrranea medievale e moderna. La Sicilia,* a cura de A. ROMANO, Messina 1992, pp. 13-42.

CORRAO, P., *Un circuito secular: Palermo, Sicilia, Corona de Aragón*, «Debats» 59 (primavera 1997), pp. 74-80.

DAY, J. - ANATRA, B. - SCARAFFIA, L., *La Sardegna medioevale e moderna,* Torino 1984.

FONT RIUS, J.M., *Orígenes del régimen municipal de Cataluña*, «Anuario de Historia del Derecho Español», 16 (1945), pp. 389-529; y 17 (1946), pp. 229-585.

GALOPPINI, L., *Ricchezza e potere nella Sassari aragonese,* Cagliari 1989.

GIUNTA, F., *Aragoneses y catalanes en el Mediterráneo*, Barcelona 1989.

GIUNTA, F. - RIQUER, M. DE - SANS, J.Mª. (cur.), *Els catalans a Sicília*, Barcelona 1992.

HILLGARTH, J.N., *El problema d'un imperi mediterrani català, 1229-1327,* Palma 1984.

IRADIEL, P. (cur.), *Comerç internacional i desenvolupament regional en el Mediterrani: la Sicília medieval de S.R. Epstein*, «Revista d'Història Medieval», 5 (1994), pp. 133-180.

LALINDE, J., *La Corona de Aragón en el Mediterráneo medieval,* Zaragoza 1979.

PETRUCCI, S., *Forestieri a Castello di Castro in periodo pisano*, in *Commercio, finanza, funzione pubblica. Stranieri in Sicilia e in Sardegna nei secoli XII-XV*, Napoli 1989, pp. 219-259.

PUTZULU, E., *La prima introduzione del municipio di tipo barcellonese in Sardegna. Lo statuto del castello di Bonaria*, in *Studi storici e giuridici in onore di Antonio Era,* Padova 1963, pp. 321-336.

Las relaciones económicas y comerciales en el Mediterráneo desde el siglo XII al XVI, VIº Congreso de Historia de la Corona de Aragón (Cagliari, 8-14 diciembre 1957), Madrid 1959.

RIERA, A., *El regne de Mallorca en el context internacional de la primera meitat del segle XIV*, en *Homenatge a la memòria del professor Emilio Sáez,* Barcelona 1989, pp. 45-68.

RUNCIMAN, S., *Vísperas sicilianas. Una historia del mundo mediterráneo a finales del siglo XIII,* Madrid 1979.

SCHNEIDMAN, J.L., *L'Imperi catalano-aragonès, 1200-1350*, Barcelona 1975, 2 vols.

SALAVERT ROCA, V., *Cerdeña y la expansión mediterránea de la Corona de Aragón,* Madrid 1956, 2 vols.

SANTAMARÍA, A., *Ejecutoria del Reino de Mallorca,* Palma 1990.

SARASA, E. - SERRANO, E. (coord.), *La Corona de Aragón y el Mediterráneo, siglos XV-XVI,* Zaragoza 1997.

SOLDEVILA, F. (dir.), *Història dels catalans,* vol. III, *Baixa Edat Mitjana (segles XII, XIII, XIV i XV)*, a cura de J. ERNEST MARTÍNEZ-FERRANDO, Barcelona 1969.

TANGHERONI, M., *Aspetti del commercio dei cereali nei Paesi della Corona d'Aragona. 1. La Sardegna*, Cagliari 1981.

TANGHERONI, M., *I luoghi nuovi della Sardegna medievale*, in «I Borghi Nuovi», a cura de R. COMBA e A. SETTIA, Cuneo 1993, pp. 137-152.

TANGHERONI, M., *Medioevo Tirrenico*, Pisa 1992, pp. 11-34.

TANGHERONI, M., *La città dell'argento. Iglesias dalle origini alla fine del Medioevo,* Napoli 1990.

Indice analitico

A

Abbasanta 558, 559
Abis, M.E.S. 596
Abraham 15, 115
Abramo 109, 115
Abulafia, D. 639
Accardo, K. 369
Accorrà 404
Aceni 586
Acorrà, G. 542, 554, 556, 561-565
Acquafredda 611
Adam 115
Adamo 109, 115
Addis, O. 249, 251, 265-268, 271
Adelasia 433, 437, 438
Adrián, C. 300
Africa 166, 362, 363, 375
Africae 474
Agalbursa 191, 197, 198, 419, 421, 423
Àger 159
Aghentina, B. 420
Agnese 429, 430
Agostino 409
Aguer, J. 158
Aido-Maggiore 557
Aidoimaggiore 558
Aidu Mayor 559
Aiello, V. 383
Aigües-Mortes 138
Aimerico 378
Ainaud de Lasarte, J. 15, 17, 18, 43, 47, 96, 295, 296
Aistulf 480, 492
Ajaccio 37, 48, 56
Alagon, L. 280, 281, 308, 336, 542, 556, 564
Alarum 393
Alberico, G. 336
Alberigo, G. 384
Albisius 133
Alcolea Blanch, S. 16, 19, 38, 41, 298
Alcoy, R. 13, 15, 18, 19, 27, 46, 91, 97, 296, 297, 298
Aldonça 25
Alejandría 299
Alemania 14, 631
Alemany, P. 16, 19, 28, 30
Alen 585
Aleo, J. 346, 348-351
Alepus, S. 380, 384-387
Alepusii, S. 385
Ales 183, 187, 189, 194, 394, 395, 404, 503, 527, 538, 569, 573, 575, 576, 578, 579, 583, 585-588, 590, 591, 617, 618
Alessandro 437
Alessandro III 417, 418
Alessandro IV 390

Alessandro VII 376, 505, 514
Alessio III 476
Alfonso 131-133, 137, 209, 598, 600, 601, 604, 607, 610, 628
Alfonso, re 337
Alfonso de Aragón 297
Alfonso de Borja 57
Alfonso el Magnánimo 39
Alfonso III 250, 605, 608, 612
Alfonso il Magnanimo 622, 623
Alfonso IV 193
Alfonso V el Magnánimo 297
Alghero 78, 106, 308, 442, 445, 446, 453, 504, 505, 527, 543, 576, 595, 603-606, 608, 609, 617-622, 624, 636, 637
Alguerii 446
Alibrandinu 188
Alighieri, D. 394, 396, 403
Allai 558, 559
Allalu 558
Allay 558
Almonacir 348
Alodia 301
Alonso de Lorca 381
Alziator, F. 108, 109, 408, 412
Amann, E. 505
America 531
América 50
Amfós 159
Amicla 540
Amiratu 137, 138, 139
Ampurias 350, 445, 617
Anagni 628
Anastasio II 167
Anatra, B. 266, 345, 360, 397, 412, 496, 499, 501, 598, 600, 605, 608, 610, 617, 625, 640
Anderson, J.C. 168
Andrea 226, 227, 230, 231
Andrea Argolis 209
Andreotto 265
Añés 34
Añés, P. 14, 34
Anfós 154
Angel Sesma Muñoz, J. 327
Angioini 203
Angioni, G. 69
Angioy, G. 308, 314
Angius, V. 165, 234, 307, 308, 310, 445, 454
Anna 109
Annibaldi di Arnolfo di Cambio 95
Anselmo da Como 209
Antigó, J. 15, 97, 104
Antonio Maria 110
Aqua 558
Aquilea 230, 247
Aquinate 511
Aragó 143, 145, 146, 150, 154, 157-159
Aragó, A.M. 639
Aragón 29, 34, 38, 43, 44, 132-136, 140, 144, 295, 297, 627, 628, 630, 632, 633, 635, 637, 638
Aragona 10-12, 97, 188, 193, 203, 207, 211, 213, 267, 271, 279, 281, 321, 330, 331, 336-338, 340, 341, 343, 350, 438, 442, 593, 594, 596-598, 600, 604-606, 608, 609, 617, 619
Aragonie 147, 148, 149
Aragonum 148-155, 157, 160
Aragó Cabañas, A.M. 607, 625
Araolla 108, 380, 411
Araolla, G. 381, 386
Araolla, H. 381, 382
Arasule 559

Arbarée 203, 204
Arbarei 586
Árbol de la Cruz 36
Árbol de la Vida 36
Arborea 7, 10, 11, 79, 82, 83, 87, 132-137, 139, 140, 144, 146, 148, 150, 152, 157-159, 161, 165, 177, 179, 185-188, 190, 195-197, 199, 202, 203, 205, 207, 208, 210, 211, 235, 249, 251-254, 259, 260, 267, 269-271, 278-281, 289, 290, 292, 308, 310, 323, 325, 327, 329, 330, 333, 335, 336, 338, 341, 356, 374, 375, 391, 392, 394-396, 415, 418-420, 424-426, 430-432, 436, 438, 474, 476, 539, 593, 596-598, 606, 608-611, 613, 628, 633, 635, 638
Arboreae 186, 374
Arboree 147, 148, 152-154, 192, 341
Arboren 538
Arbus 583, 586
Arca 381, 386, 387
Arca, G. 370, 382-384, 388
Arca, I. 384, 387, 388
Arcadio 164
Arca Sardi, I. 383
Arcidani 583
Arcidano 586
Ardar 373
Ardara 44, 49, 376, 617
Ardauli 455, 465, 558, 559
Ardu 376
Arestagno 558
Arestani 153
Arestanni 391, 392
Arestano 253
Arezzo 95
Arieti, G.B. 255
Ariperto 481
Aristagno 191
Aristanes 188
Aristanis 185
Aristanno 189
Aristiane 206, 257
Aritzo 558
Arizu 559
Arizzo 545
Armenia 160
Arnaud, L. 521
Arnaudi, G. 328
Arno 133
Arquer, S. 72, 374, 397-399
Arribas, A. 131, 135, 136, 140, 142, 152, 153, 639
Arróniz, O. 117
Arslan, E. 481, 483
Arsoni 558
Artizzu, F. 75, 77, 84, 132, 139, 420, 423, 425, 427
Aru, C. 32, 91
Arvoreae 251
Ascoli 595
Asia 107
Asnay 558
Assemini 476
Assisi 611
Assolo 558, 559
Astesan, G.F.T. 547, 554, 555, 557, 561, 564
Asudi 559
Asuny 559
Atonitu 119
Atzara 395, 558
Atzori, G. 395-397, 400, 407, 410, 412
Atzori, M.T. 185
Auger, E. 499, 502
Augustinu de Augustis 206

Augustis 558
Ausias 34
Austis 558, 559
Auvernia 136
Auzias 34
Aventino 378
Aversó 143
Avignone 9, 10, 84, 188, 195, 210, 321, 326-331, 337, 338, 340, 341, 343, 392, 599, 609
Avinione 156, 340, 341
Avinioni 147
Aviñón 34, 131, 132, 138, 139, 142, 157
Avinyó 157-159
Avogadro, B. 548
Aymerich 581, 588
Aymerich, I. 348
Aymerich, M. 348, 579
Aymerich, M.A. 569
Azara 559
Azor, J. 507, 509, 512, 513
Azu 188
Azzei, G.M. 313

B

B. Mariae 373
B. Mariae Magdalenae 548, 555
Baccallar, vescovo 401, 404, 405
Bagnoli, A. 228
Baldacchini, L. 385
Baldassar Castiglione 193
Baldovino 209
Baleari, isole 442
Balestrini, F. 275
Ballerini, E. 257
Balsamo, L. 499-504
Baltimora 162
Banari 586
Banti, O. 417
Banurti Usellus 583
Banyoles 96, 104
Banzato, D. 96
Baracchini, A. 234
Baracchini, C. 226, 227, 229
Baradile 583
Baradili 586
Baratali 559
Baratier, E. 78
Baratili 309, 558
Barbagia 559
Barbaro 370
Barbarossa 418
Barbarossa, F. 423
Barberi, F. 385
Barberio, A. 6, 12
Barcellona 9, 11, 84, 94, 99, 101, 103, 187, 194, 196, 199, 209, 315, 333, 337, 453, 618, 623, 624
Barcelona 14, 16, 19, 21, 30, 34, 43, 44, 46, 48, 49, 61-68, 135, 136, 151, 154, 295-298, 301, 559
Barchelona 159
Barchinona 155
Barchinone 149
Barcilone 152
Baressa 583, 586
Bari 40
Barigadu 210, 559
Barisone 84, 417, 421, 429, 431
Barisone d'Arborea 433, 434
Barisone I 179, 182, 188, 199, 205, 214, 416, 419, 431, 436
Barisone II 419, 429, 435

Barisone III 437
Barletta, G. 409
Barnaba, apostolo 613
Barnabo 147
Baró, B. 39
Baroffio, G. 334
Barrai, G. 439, 448
Barrai, M. 439, 448
Barselona 150
Bartholomei apostoli 262
Bartolomeo, apostolo 260
Bartolomeo da Frignano 327
Bartolomeo da Pisa 597
Bartolo Catone 209
Barumini 558, 559
Bas 138, 139, 149, 150, 265, 267, 270, 289
Bas-Serra 139, 636
Basarat 595
Basilea 72
Basilius 164
Bassa, F. 38
Basso 147
Battle, F. 608
Baudi di Vesme, B. 423, 424
Bauladu 309, 558, 559
Bauloco 558
Beati, A. 499
Beatrice 610
Beda il Venerabile 364
Beda Kleinschmidt, P. 33
Belgio 72
Belgrano, T. 416
Belisario 474
Bellulla 16
Beltram, M. 569, 571, 575, 587
Beltrando, cardinale 608
Belvi 559
Belvì 558
Benedetta 267, 268, 433-435
Benedetto XIII 326, 330, 336-338
Benedicti XIV 585
Benetutti 94, 100
Berengo, M. 622
Berger, É. 438
Berlín 33, 34
Berlino 96, 97, 103, 479, 489
Bermejo, B. 27, 38, 97
Bernabò 613
Bernabone 613
Bernardoni, G.M. 443
Bernardo de Aversone 157
Bernardo de Ionquerio 344
Bernardus de Aversone 151, 155
Bernat d'Averçò 154
Bernat d'Aversó 142, 156
Berry 338
Bertelli, C. 477, 483, 484
Beseran i Ramon, P. 89, 91, 96, 256, 276, 279, 280
Besta, E. 78, 85, 86, 180, 335, 416, 420-424, 429, 430, 433, 475, 483
Betulia 390
Biagio 431
Bidoni 558
Biduni 559
Bilbao 39, 104
Birmingham 47
Birsiqui 558
Bisanzio 167, 197
Bisarcio 548, 617
Blanqueadores 21, 22, 25, 28, 61, 62

Blasco Ferrer, E. 407, 412
Bloch, H. 169
Boccaccio 396
Boesch Gajano, S. 381, 387
Bofarull, P. 321
Bologna 222
Bolotana 72
Bolunya 160
Bonacatu 181
Bonacina 507, 508
Bonacina, M. 509, 510, 524
Bonacorso de Amirato 137
Bonaguida 36
Bonaini, F. 76
Bonarcado 179-182, 188, 199, 205, 309, 410, 430, 441, 558, 559
Bonàrcado 83
Bonarcantu 181
Bonarcato 558
Bonaria 599, 601, 618
Bonavoia 343
Bonavoya 332, 343
Boneddu 559
Bonfil, G.V. 508
Bonifacii 325, 339
Bonifacio IX 334
Bonifacio VIII 84, 131, 203, 323, 325, 438, 593, 596, 597
Bono 617
Bonorcili 579
Bonu, R. 106, 206, 225, 236, 252, 259, 285, 309, 312, 346, 451, 539, 575
Borde, P. 521
Borgogna 209, 338, 371
Borgo a Mozzano 226
Boroneddu 557
Borrassà, L. 43, 299
Borromeo, A. 502, 527
Borutta 397
Bosa 78, 79, 106, 142, 143, 158, 159, 221, 236, 240, 241, 308, 373, 376, 377, 381, 390, 450, 500, 503, 504, 548, 557, 558, 590, 606, 617, 618, 619, 621, 622
Bosch i Ballbona, J. 45, 46, 94
Boscolo, A. 186, 205, 422, 475, 476, 483
Bose 155
Boskovits, M. 96
Bosnia 595
Bosue 558
Botero, C.M. 546
Botticelli 226, 227
Bottida 210
Bouvet 338
Brads 107
Brambilla, E. 494, 495, 520, 527
Brancaleone 196
Branca Doria 137, 148
Brancha de Auria 147
Brancha Doria 158, 159
Brandon Strehlke, C. 34
Bresc, H. 636
Brescia 96
Brigaglia, M. 367, 370, 397, 403, 413, 639
Brogiolo, G.P. 483, 484
Brook, L.L. 369, 419, 610, 613, 639
Brothu, martire 381
Brundano, G.A. 544
Brunengo, G.B. 569, 573, 574, 587
Bruni, B. 605, 609
Bua, G.M. 253, 312, 549, 552, 555, 556, 561, 563, 564
Bullegas, S. 105, 107, 111, 123, 127
Burgio, S. 497, 508

Burgos 210
Burgundione 190
Burke, P. 409, 412
Burresi, M. 222, 226-233, 243, 244
Busacheni 558
Busachi 411, 443, 444, 451, 546, 558, 559
Buttà, L. 89
Byrckmanno, A. 374

C

Cabezas, L. 26
Cabras 474, 488, 558, 559
Cabrera 608
Cadeddu, M.E. 423, 639
Cadoni, E. 164, 370, 380, 381, 385, 500, 501
Caffa 139
Cagliari 39, 43, 47, 55, 59, 60, 76, 77, 86, 90, 91, 93, 95, 98, 99, 102, 133, 135, 190, 195, 254, 263, 295, 308, 309, 311, 316, 347-350, 374, 390, 400, 401, 407, 409, 418, 420, 422-424, 429-432, 434, 435, 437, 439-443, 445, 446, 448, 453, 469, 471, 473, 476, 493, 496, 498-502, 504, 505, 508, 526, 527, 538, 540, 541, 543, 545, 546, 549, 550, 567, 570, 573, 575, 580, 581, 586, 590, 598-600, 603, 605-608, 610, 612, 617-620, 622, 624, 632, 633, 635-638
Caifa 109
Caio, papa 377
Calabria 362, 364
Calaris 381
Calasso, F. 75, 76
Calcargia 558
Caleca, A. 226, 227, 234
Càler 150
Caller 448
Cáller 385
Calligaris, G. 370, 372, 375, 377, 379, 380, 383
Camaldoli 179
Campidano Maggiore 623
Canales 558
Canales de Vega, A. 346, 349
Cañellas, N. 503
Canelles, N. 502
Canepa, M. 496
Cannas, C. 208
Cano, A. 375, 379, 380
Canopolo, A. 283, 367, 539, 540
Canopulo, A. 448
Canossa 201
Canu, A. 570
Canyellas, N. 504
Canyelles, N. 500, 502
Capellino, R. 445, 446
Cappadocia 163
Caprara, R. 472, 473, 483
Capras 558
Càpua 159, 490
Carbonell, J. 443, 639
Carboni, S. 408-412
Carcassona, A.G. 569, 578, 580, 588
Careli, A. 448, 450
Caria, L. 539
Carli, E. 225, 233
Carlos 131
Carlos II 135
Carlo Emanuele III 308
Carlo V 441, 445
Carmona, G.F. 119
Carocci, S. 378
Carrara 258

Carrera, A. 415
Carrere, C. 295
Carriga, J. 442
Carrillo 586
Carrillo Martin 559, 586
Carròs, B. 608
Carroz 633
Carrus, M. 111, 123
Carta, G. 494, 495, 497, 504, 508, 509, 515, 525, 526, 530, 570, 571
Carta, G.B. 576
Carta, L. 410, 411
Carta Raspi, R. 183, 189, 194, 392, 395, 397, 412, 416, 604, 605
Casabasciana 230, 248
Casalis, G. 234, 445, 454
Cascalls, J. 255
Casini, T. 207, 236, 395, 412, 423, 433, 438
Cassirer, P. 33
Castelbuono 594
Casteldoria 78
Castelgenovese 78, 606, 610-612, 617-619, 621
Castellaccio, A. 604-606
Castellaragonese 308, 445, 624
Castelsardo 32, 37, 38, 40, 42, 44-50, 55, 56, 60, 67, 68, 439, 595, 597, 611-613
Castelvi 493, 498
Castelvì 497, 499
Castiglia 338, 442, 598
Castilla 29, 446
Castillon 571
Castro 617
Castro Palao 524
Casula 613
Casula, F. 633-635, 638
Casula, F.C. 86, 132, 139, 192-195, 209, 220, 221, 250, 252, 267, 279, 333, 369, 392, 395, 397, 412, 419, 608, 610, 625, 639
Casula, G.B. 400, 410, 412
Catalogna 90, 97, 194, 420, 442, 608
Cataluña 17, 29, 32, 34, 36, 38, 42, 49, 50, 61-68, 139, 297, 298
Catalunya 101, 103, 297, 298
Cataluya 150
Catarasene 558
Caterina 17, 370, 376
Caterina da Siena 193
Cateura, P. 639
Cathalans 343
Cathalonie 154, 155
Cattaneo, G. 9, 11, 84, 131-134, 136, 139-144, 152, 153, 155, 188, 209, 251, 391, 392
Caturegli, N. 427
Cau, E. 12, 81, 361, 363, 366, 420
Cau, G.A. 570
Cavallo, G. 363, 364, 456, 474, 483
Cavaro, M. 93, 99
Cavaro, P. 44, 48, 93, 94, 441
Cediani 559
Cela 559
Celani, E. 377
Centolani, G. 107
Cerchi, P. 314
Cerdeña 13, 32, 33, 44-46, 49, 50, 132-134, 136-139, 142-144, 148, 150-152, 295, 493, 498, 504, 627, 628, 630, 633, 634, 636
Cerdenya 146, 334
Ceresa, M. 325
Cerfaliu 349
Cerreto 226, 228-233, 238, 239, 242, 244, 246, 247

Cervera 96
Cesaraugusta 344
Cesaraugustansem 339
Cesarea 163, 165, 362
Cesarini, F. 585
Ceschi, C. 372
Cesena 599
Çesgunyoles, P. 599, 601
Chabás, Roque 331
Chatarinam 372
Cherchi, G. 190
Cherchi Paba, F. 204, 205
Chewreg 595
Chiano d'Arborea 249, 265-268
Chiaramonti 78
Chiaudano, M. 77
Chicago 16
Chiesa, M. 379, 381
Chigi, B. 376
Christ 343
Christi 341, 405
Christo 152, 155, 328, 338, 340, 342, 501
Christos 121, 123-125
Christu 382
Ciasca, R. 106
Cicerone 402
Cienfuegos, A. 409
Cini 103
Cipro 338
Circignani, N. 372
Cirera, J. 38
Cisci, S. 367
Ciutat 342
Civita 328, 341, 617
Clairvaux 369, 379
Clemens 338, 340
Clement 332, 333, 342, 343
Clementem 341
Clemente III 422
Clemente VI 597
Clemente VII 321, 323, 326-328, 330, 332, 333, 337, 338, 340, 341, 343
Clemente XII 577
Clemente XIII 586
Clementi 339
Coantine de Foge 181
Cocco, M.M. 399, 412
Cogutzo 445
Colantonio 43
Collinas 583
Collioure 138, 150
Colon, C. 301
Colonia 38, 478, 480, 489, 490
Coma, P.M. 502, 503, 527
Comba, R. 641
Comida 372, 375
Comida de Salanis 206
Cominotti, G. 255, 285
Comita 251, 253, 370, 375-377, 382-384, 387, 428, 433, 436
Comita de Lacon 188
Comita de Zepera 181
Comita di Torres 369, 433, 435
Comita II 205
Comita Pancia 209
Comita Spanu 428
Comita Ticha 188
Como 209
Concas, B. 448
Concas, R. 440
Concu 348
Condestable 20

Conde y Delgado de Molina, R. 10, 11, 84, 131, 132, 137, 209, 295, 326, 391, 397, 412, 607, 619, 625, 639
Conetto del fu Raimondo 425
Constantino 134
Contini, G.C. 500
Controne 230, 246
Contu, G. 411, 412
Copliure 158
Corbo, A. 445
Corcega 493, 498
Corçega 499
Córcega 46, 48, 134, 148, 152, 628, 634
Córdoba 38
Coroneo, R. 32, 37, 40, 47, 91, 93, 161, 164, 165, 181, 221, 253, 255, 257, 258, 274, 334, 439, 440, 475-479, 483
Corradus de Blasco 189
Corrao, P. 640
Corrias, A. 12, 177
Corrias, M. 177
Corrias, P. 483, 485
Corridore, F. 556
Corsega 504
Còrsega 146
Corsica 203, 338, 340, 342, 375, 594, 595, 597
Corsicæ 321, 326
Corsice 131, 147-149, 151, 323, 325, 326, 338-342
Corsiçe 327
Cortese, E. 85, 86
Cortese, N. 598
Cosentino, S. 483, 485, 486
Cossoine 78
Cossu, G. 400, 409, 410, 603
Cossu, P.M. 409
Cossu, S. 410
Cossu Pinna, M.G. 500
Costa 613
Costa, E. 625
Costa, M. 419
Costa, M.M. 369, 610, 639
Costantine 205
Costantine de Plomos 188
Costantino 179, 364, 376, 383, 384, 387, 425, 428
Costantinopoli 163, 164, 167, 169, 362
Costantino de Orrubu 198
Costantino di Torres 423-425, 427
Costantino I 180, 199, 205
Costantino II 426
Costantino Porfirogenito 363
Costantino Salusio III 422
Costanza di Saluzzo 212, 250, 255, 266
Costa Paretas, M.M. 267
Cotliure 150
Cotoner, B. 541, 542, 556, 561, 562, 564
Cotza, A. 573
Coxus, S. 570
Cremona 362
Crespi, V. 469
Crist 342
Cristiano 317
Cristo 22, 29, 31, 35, 37, 38, 40-42, 48, 49, 84, 92-95, 107, 110-116, 118, 121, 123-129, 132, 139, 255, 257, 260, 274-279, 283, 286, 297-299, 331, 351, 374, 376, 403, 410, 551
Cristoforo Gometius 189
Cubello 336, 634
Cubello, A. 264, 280, 281
Cugia, D. 575, 576, 587
Cugia, M. 498, 499
Cuniperto 481

Curcuris 583, 586
Cusano di Sagliano, G.L. 312, 314-316, 320, 547, 548, 555, 557, 564
Cusick, S.G. 385
Cutler, A. 168
Cutler-Nesbitt 476, 483
Cuuri 209
Cyril Mango 364

D

D. Pietro IV 193
D'Alessandro, M. 639
D'Amico, S. 119
D'Angiò 395
D'Anjò, L. 392
D'Aquino, T. 509-511
D'Arcais 308, 309
D'Arcais, F. 549
D'Arienzo, L. 12, 325, 326, 336, 368, 484, 639
D'Arimatea, G. 109, 117, 123
D'Avellano 349
D'Harcourt 347
Dadea, M. 164
Dalmau, L. 37, 41
Dal Prà, L. 371, 372
Dardauli 558
Darsolo 558
David 15, 115
David, G. 97
Davide 109
Day, J. 345, 606, 625, 640
Da Maiano, B. 440
Da Passano, M. 419
Da Sangallo, A. 444
Da Sangallo, G. 444
Da Settignano, D. 440
Da Siena, M. 372
Da Soana, I. 201
De' Cavalieri, G.B. 372
De' Gerolami, R. 396
De' Medici, G. 440
De' Medici, I. 385
De' Medici, P. 440
De' Medicis, H. 385
Decimoputzu 476, 488
Degioannis, L. 46
Delaruelle, F. 336
Delcorno, C. 390, 394, 396, 412
Deledda, S. I. 597
Deliperi, V. 540, 541
Delitala, L. 225
Dell'Arca, A. 119
Della Quercia, J. 226, 227, 229, 230
Delogu 106, 108, 231
Delogu, P. 105
Delogu, R. 161, 162, 225, 263, 272, 278
Delogu Ibba, G. 105-107, 109, 111-114, 116-118, 121-124, 127, 128
Delogu Ibba, T. 106
Delrio, M.A. 511
Deltoro, G. 185
Delumeau, J. 398, 412
Del Arco y Garay, R. 299, 300
Del Carretto, I. 229
Del Carretto, L.E. 554, 560, 562
Del Mar Agudo Romeo, M. 327
Del Treppo, M. 295
Del Vall, F. 527
Del Vasto 445
Deman, Th. 505
Demontis Licheri, B. 399

Deru, J. 188
Deshayes, E. 505
Desiderio 480, 481
Desplà 27
Despuig, B. 38
Despujol, A. 136
Dessì, V. 480, 481, 483
Desulo 558
Desulu 559
Des Banchs, P. 295
Dettori, A. 400, 412
Devilla, C. 196, 264, 329, 410-412, 595-597, 603-605
De Acorrà y Figo 542
De Aguilar, A. 599, 601
De Alagon, P. 313, 542
De Albornoz, G. 595
De Alepus, S. 385
De Almonacir 347
De Anjou, R. 144
De Apartil, M. 327
De Aragall, D. 348
De Arimatea, J. 297
De Astia, I. 189
De Azpilcueta, M. 508
De Bas, A. 436
De Bas, U. 429, 434
De Bas-Serra 278
De Basso, H. 430, 434
De Basso, U. 436
De Berenguer 96
De Blic, J. 509
De Bolea, P. 299
De Borja, A. 39
De Boxadors, B. 606
De Campo, G. 571
De Canellis, A. 598
De Canovelles 16
De Cardona, A. 445
De Cardona, R. 608
De Carretto, L.E. 312, 313, 315, 320, 545, 546, 557, 564
De Cassel, J.F. 29
De Castelltort, B. 96
De Castelvi, G. 499
De Castro, S.A. 410
De Chaves, T. 504
De Cherchi, G. 391
De Cipolla, M. 77
De Coninck, G. 509, 510
De Cotes, L. 445
De Doni, Girardo 295
De Doni, Guido 295
De Doni, J. 295
De Doni, L. 295, 296
De Enriquez, G.D. 571
De Fluvià, A. 139
De Foix, G. 438
De Gaiffer, G. 369
De Galcerino, I.M. 503
De Gara, N. 595
De Gregori, F. 546
De Gregorio, G. 362, 364
De Gurrea, M. 300
De Heredia, B. 527
De Heredia, F. 326, 338
De Heredia, L.F. 445
De Horvati, G. 595
De Lacon, S. 436
De Lacon, T. 198
De la Baume, C. 371
De la Cabra, B. 504

De Ligia, F. 329
De Ligia, V. 329
De Llivià, P. 601, 602
De Lohny, A. 92
De Lugo, J. 509, 510, 521
De Luna, L.F. 96
De Luna, P. 330
De Marinis, T. 369, 384, 385
De Martis, F.A.M. 410
De Medina, B. 501, 509, 526, 527
De Molay, J. 11
De Molina, L. 509, 510
De Moncada, A. 349, 352-359
De Mora, G. 607
De Nápoles, R. 131
De Neli, I. 189
De Olcina, J.M. 300
De Orrù, P. 436
De Oto, J. 298
De Pisis, J. 133
De Quarengiis, P. 368, 370
De Rius, G. 599, 602
De Rosa 535
De Rossi 546
De Rossi, P. L. 195
De Salas, J. 512
De Salvatore, A. 334
De Sax, M. 96
De Serla, V. 206
De Sos, B. 369
De Toledo, F. 500, 509, 511, 512
De Turrigia, R. 423, 426
De Urriés, H. 300
De Urriés, P.J. 300
De Urriés, V. 300
De Valencia, G. 509
De Valldebriga, P. 38
De Vergara, A. 499
De Vico, F. 371
De Vico, P. 538, 540
De Villanova, V. 153-155
De Vincentiis, A. 607
De Vio, T. 508
De Vitoria, F. 509
De Zamora, S. 29
De Zori, A. 198
De Zuera, P. 297, 299, 301
Diana 510, 522, 524
Diana, A. 508, 510
Diocleziano 375
Dioclitianus 375
Disdier, M.Th. 371
Di Beauvais, V. 396
Di Castro, C. 377
Di Fonzo, L. 599, 609
Di Giorgio Martini, F. 444
Di Hohenstaufen, E. 438
Di Lauria, I. 594
Di Lorena, E. 347
Di Simone, P. 96, 103
Di Simplicio, O. 494
Di Tucci, R. 315, 429
Dolia 332, 333, 343, 586, 617
Dolianova 208, 279, 332, 471, 490
Doménech, C. 17, 25
Doménech, J. 17, 25
Domos Novas 559
Domus Novas 76, 77, 557, 558
Donigala 558
Donigala Fenughedu 309
Donna Anna 205
Donna Benedetta 251

Donna Iorgia 372
Donna Kaderina 372
Donna Nibata 198
Donna Preciosa 372
Donna Tococle 206
Donnigalla Fenugueda 349
Donoratico 190, 604
Donori 477, 491
Don Nicolau Cañellas 381
Don Pietro IV d'Aragona 196
Don Salvador 281
Doria 76, 134, 137, 202, 604-606, 608, 609, 613, 621, 628, 638
Doria, Bernabò 604, 605
Doria, Branca/leo 342
Doria, Brancaleone 322, 327, 328, 330, 333, 342, 610, 613
Doria, F. 348, 349
Dorico, I 385
Dorico, V. 384, 385
Duchesne, L. 437
Dumules 558
Dunoyer, E. 508
Duran, J.G. 531
Durán Gudiol, A. 297, 299-302
Duran i Sanpere, A. 17-19, 48, 96
Durer 97
Durero, A. 45
Duroselle, J.B. 336
Duval-Arnoul, L. 132, 139
Du Bourguet S.J., P. 480, 483

E

Eco, U. 84
Egitto 70
Elbern, V. H. 162
Elena 376, 429, 433, 443
Elena di Gallura 431, 433, 435
Eleonora 12, 79, 82, 83, 85, 189, 196, 199, 203, 204, 325, 328, 333, 336, 394, 447, 453, 458, 610, 611, 613, 620
Eleonora d'Arborea 5, 10, 321, 322, 327, 329-332, 334, 337, 341, 613
Elionore 341
Elisabetta, regina 594
Elna 502
Empuriarum 150
Empúries 138, 139, 149, 150
Enna, A. 286
Enrico IV 201
Epstein, S.R. 636
Era, A. 79, 82, 85, 87, 282, 496
Escano, F. 448
Escanu, F. 448, 450
Esco(vedu) 571
Escovedu 409, 586
Escuvedu 583
Estados Unidos 14, 15
Esterzili 111
Esu Christ 332
Eubel, C. 136, 236, 371, 593, 595, 597, 599
Eudoxia 16, 23, 29
Eugenio IV 397
Europa 36, 71, 72, 109, 179, 185, 336, 346, 353, 393, 404, 630, 635
Eutalio, vescovo 366

F

Fabre, G. 142
Fabre, P. 437
Fadda, B. 420
Fadda, P.P. 541

Fadrique 135
Falcone de Falconibus 133
Fanadiga 586
Fanusio Campano 377
Fara 559, 586
Fara, A. 411
Fara, G.F. 500, 558
Fara, J.F. 78, 164, 234-236, 253, 370, 376, 380, 385, 405
Faraggiana, C. 362
Farioli Campanati, R. 169, 271, 476, 479, 483
Farris, G. 6, 12, 201, 211
Favoni 613
Federico 131, 136, 139
Federico de Sicilia 135, 138
Federico I 417
Federico I Barbarossa 202, 416
Felindo de Gregorio de Marco Orengo 547
Feltre 479, 490
Fenu, I.S. 221, 253, 439, 440, 448, 450, 456
Fenugheddu 558
Ferdinando il Cattolico 308, 622, 623
Ferrer d'Abella 132
Ferrer de Abella 144
Ferrer i Mallol, T. 327
Fiandre 350
Figliucci, V. 509
Figo, F. 539
Figu 583, 586
Figuera, J. 91, 102
Figueras 97
Filadelfia 13-16, 18-20, 28-32, 34-38, 40, 41, 43-54, 56, 57, 60
Filia, D. 397, 412, 595
Filippo II 400, 443, 446
Filippo III 222
Filippo IV 117, 348, 357
Finke, H. 131, 133, 134, 136, 139-142, 144, 145, 151, 153, 156, 157
Finughida 559
Fiorelli, G. 469, 483
Fiorenza 403
Firenze 103, 178, 204, 226, 229, 231, 369
Firpo, M. 494
Flandes 631
Flavio Pancrazio 364
Fliche, A. 336
Florentia 154
Flores d'Arcais, E. 308, 309
Floris 313
Floris, F. 271, 348
Fluminimaggiore 586
Foca 162
Folch i Torres, J. 14
Foni 559
Fonni 264, 547, 557, 559
Fontana, G.C. 117
Fontana, M.L. 544, 545, 554, 556, 557, 559, 563, 564
Fontana, M.N. 406
Font Rius, J.M. 640
Fordongiano 559
Fordongianos 558
Fordongianus 283, 285
Forru 586
Fouquet, J. 39
Frago, P. 527
França 160
France 104
Francesch 342

Francesco 230
Francesco d'Assisi 204
Francesco di Valdambrino 221, 224, 226-229, 231, 238, 239, 242-244, 246-248
Francia 118, 338
Francisco, Dr. 323, 338, 340
Francisco de Ligia 188
Franciscus, vescovo 575
Franciscus de Bastida 148
Franciscus de Ligia 329
Franciscu Guarneriu 381
Francoforte 258, 274
Franco Mata, A. 228, 258, 276, 277
Frà Leone 209
Frederich 150
Fredericus 152
Frova, C. 380
Fulgenzio di Ruspe 166
Fumago 558
Fununi 558
Fuschi, M. 599

G

Gabbrielli, O. 498, 504
Gabinio 371
Gabriele, arcangelo 109, 114, 223, 236, 255, 258, 274, 276
Gadoni 558, 559
Gaeta 364, 365
Gaetano 508
Galante, A. 398, 413
Galasso, G. 345
Galcerin, A. 504
Galcerino, G.M. 504
Galcerino, I.M. 501, 503
Galilea Antón, A. 38, 96
Gallego, F. 29
Galletti, A. 390, 393, 396, 403, 409, 413
Gallura 76, 77, 374, 428-434, 437, 476
Galoppini, L. 637, 640
Galtelli 342
Galtellì 328-330, 341, 547, 557, 586, 617
Gantino Damiata 637
Garau 588
Garau, A. 9, 452, 455
Garau, P. 569, 585
García 338
Garí, B. 639
Garipa 405
Garms, J. 282
Garovaglia, A. 214-217
Garriga, J. 14, 16-18, 26, 29, 91
Garrucciu, S. 255
Garsiam 326, 339
Garzelli, A. 95
Garzia, R. 105, 109
Gascó, J. 15, 25
Gaviano, P. 6, 12, 134, 140, 249, 269, 279, 281
Gavini, martyrum 384, 385
Gavino 375, 379
Gavino, martire 367, 369, 370
Gavino arciv.vo 540
Gavinu, martire 381
Gavinus 380
Gavoi 559
Gayet, L. 324
Gemussi 579
Genatas 558
Geneva 103
Genoni 558, 559
Genova 78, 135, 150, 186, 191, 196, 199,

201, 202, 251, 253, 416-419, 421, 422, 426, 436, 605, 609, 618, 621
Gensini, S. 435
Genuri 583, 586
Georgia 376
Georgiam 372
Gerace 594
Gergei 94, 95, 102
Gerona 148
Gerusalemme 338
Gestori 559
Gesturi 558
Gesù 115, 124, 277, 286, 311, 411, 443, 501, 509, 530, 549, 551, 560, 578
Gesù Cristo 108, 109, 115, 121
Gherardesca 190
Ghilarza 210, 410, 411, 558
Giacobbe 109, 115
Giacomina della Gherardesca 249, 265-267
Giacomo 209, 602
Giacomo D'Albareale 264
Giacomo d'Aragona 598
Giacomo da Teruel 606
Giacomo de Meri 209
Giacomo II 188, 325, 390, 438, 596, 598, 601
Giannini, M.C. 496
Gianuari, martire 381
Gianuario, martire 367, 369
Giappone 70
Giergensohn, D. 418
Giffoni 609
Gil 33
Gillo y Marignacio, G. 385-387
Gimussi 586
Gioacchino 115
Giotto 96, 103, 231
Giovanna 249, 265, 266
Giovanna di Valois 321
Giovanni 124, 194, 209, 286, 332, 333, 343
Giovanni-Chiano 191
Giovanni d'Arborea 193, 265, 621
Giovanni d'Orosei 209
Giovanni de Beciaco 332
Giovanni di Lezato 328, 341
Giovanni di Sicilia 209
Giovanni Franco 501
Giovanni I 10, 189, 321, 322, 325-333, 337, 338, 340, 341, 343
Giovanni il Musico 336
Giovanni Paolo II, papa 9
Giovanni XXII 84, 594-596, 599, 603, 606-608, 611, 612
Giporoy 558
Gisarclu 188
Giuditta 390
Giuliano de Querchi 209
Giulio II 579, 586
Giunta, F. 640
Giurisi, G.S. 543
Giuseppe 116, 124-127
Giustino II 162
Giustino Palmerio 190
Giusto 426
Gobetti, B. 367
Goceano 425
Goddard King, G. 32, 93
Golubovich, G. 596, 597, 604, 605
Gomerio, C. 395
Gonario, giudice 369
Gonario Cori 209
Gonnario 424

Gonnario di Torres 428
Gonnos 586
Gonnoscodina 583, 586
Gonnosfanadiga 583, 586
Gonnosnò 583, 586
Gonnostramatza 586
Gonnostramazza 583
Gonoy 558
Gostantine Gallulesu 188
Gottifredo 206
Goullet, M. 373
Gracie, F. 602
Grana, M. 639
Granada 598
Granado, J. 509, 512
Granollers 14-19, 21-32, 47, 50, 62-65, 91, 101
Gratia Orlandi 190
Gregorio 454
Gregorio Magno 142, 364
Gregorio Nazianzeno 362
Gregorio VII 201
Gregorio XI 195, 196, 594, 595, 609
Gregorio XIII 371, 378, 381, 443
Gregorium XV 570
Gregorius 155
Gregoriu Vicariu 382
Grimaldi, A. 185
Grosdidier de Matons, J. 368
Guantine de Zori Pilardu 181
Guantine Murtinu 181
Guantjnj de Siniu 187
Guarnerio, F. 503
Guarnerio, P.E. 85, 86
Guarnerius, F. 502
Guasco, M. 406, 413
Gudiol, J. 15, 38, 41, 298
Gudiol i Ricart, J. 15-19, 23-26, 29, 31, 39, 40
Guerau, fra 608
Guglielmi, B. 638
Guglielmo 328, 329, 341, 422-424, 428-431, 433, 441
Guglielmo di Arborea 438
Guglielmo di Capraia 190
Guglielmo di Massa 253, 420, 423, 424, 426, 427, 429, 430, 432, 434, 435
Guglielmo Ugo di Rocabertì 334
Guidetti, M. 345
Guidonem 153
Guidoni 152, 155
Guido de Vada 209
Guilarsa 559
Guilcier 210
Guillelm 342
Guillelmum 328, 342, 393
Guillemi Fabre 156
Guillemus de Montegranato 148
Guillem Ferrer 637
Guillermo de Montegranata 136, 146
Guillou, A. 163, 168
Guirisi, G.S. 576
Gunnari de Logudore 188
Gurezo 558
Gurgo 558
Guspini 583, 586
Guzmán 40

H

Hageneder, O. 424
Hamah 162
Hefele, C.J. 398, 413

Heinzelmann, M. 373
Henriquez, E. 509
Heriard Dubreuil, M. 97
Herklotz, I. 261, 272, 282
Hillgarth, J.N. 640
Holtusen, J. 503
Hovodda 559
Huesca 296, 298, 300-303
Hugo 132-134, 136-143, 148, 155
Hugonem 147
Hugonis 153, 196
Hugo de Arborea 157
Hugo II 131, 139, 149, 150, 152
Huguet, J. 14, 15, 18-32, 35, 37, 40, 41, 43, 46, 48, 49, 56, 61, 62, 91, 101
Hurtado, G. 509

I

Iacob 115
Iala 558
Ianuarii, martyrum 384, 385
Ianuenses 191
Ibba 404
Ibba, C. 105
Iesus 112, 124, 504
Iesu Christ 342, 343
Iglesias 94, 308, 400, 453, 582, 595, 599, 600, 602-604, 617-621, 623, 624, 635, 637, 638
Ihesus Christus 152
Illorai 210
Imperiale di Sant'Angelo, C. 416
India 70
Inghilterra 338
Inglés, J. 29
Innocentio XI 524
Innocenzo III 418, 431-434
Innocenzo XI 505, 514
Ioachinu 115
Iohannes 341
Ippona 165
Iradiel, P. 640
Isaac 115
Isacco 109
Isaias 15
Isenbrant, A. 97
Isili 558, 559
Ispagna 118, 409
Isuria 559
Italia 36, 39, 42, 50, 96, 97, 118, 134, 137, 169, 178, 179, 362-364, 366, 393, 406, 431, 584, 631
Ittiri 105
Iusepe 124, 126
Ivars, A. 324

J

Jacme 154
Jacme Gayeta 159
Jacob, A. 364
Jacobi 153
Jacobo 149, 151, 325, 339
Jacobus 148, 150
Jadasuni 559
Jagassus 558
Jaime I 628
Jaime II 44, 131-142, 144, 149-157, 628
Jarry, E. 336
Jedin, H. 398, 413
Jerónimo 139
Jesu 548, 549, 552, 554, 555
Jesús 40

Jesús Niño 39
Jesu Christi 204
Jesu Christo 110, 111
Jesu Christos 121
Jiménez de Urrea, A. 347
Joan Franch 501
Joddi 559
Jofre 133
Johan 342, 343
Johannem de Lezato 328, 342
Johannes 326, 339, 343, 344
Johanni 338, 340
Johan de Lezato 342
Jordi XXIII 160
Juan XXII 44, 132, 139
Judas 30
Juyghi de Arbarée 203

K

Katsarelias, D.G. 169
Kehr, P.F. 418
Kiev 162
Kirova, T.K. 500
Konstantinoupoli 166, 167
Kreytenberg, G. 227, 228, 233, 245
Kunsthaus Malmedé 38

L

L'Aquila 272
Labande, E.R. 336
Lacano, A. 571
Lacarra Ducay, M.C. 295, 300
Laccone 558
Laclotte, M. 97
Laconi 350, 558, 559, 580
Laerru 480, 481
Lai, F. 576
Lalborie 338
Lalinde, J. 640
Lalinde Abadia, J. 625
Lamberto 433
Laneri, M.T. 380, 385
Laso Sedeño, A. 527
Lasplassas 583, 586
Las Plassas 572
Latini, B. 178
Lavenia, V. 495
Lay, F. 577
Lay, J.A. 499
Laymann, P. 509
Lazarinus Trudu 190
La Maddalena 597
La Rocca, C. 469, 484
Leclerq, H. 398, 413
Ledda, F. 403, 413
Lennuqui 558
Leonardo 329
Leonardo d'Arborea 281
Leone III 167
Leone VI 476
Leone XIII 582, 585
Lepanto 573
Lepori, I. 448
Lepori, S. 539
Lessio, L. 509-511
Lestingledo 558
Le Plat, J. 398, 413
Liberio, papa 377
Lieferinxe, J. 92
Ligia, G.M. 354
Liliu, M. 571

Lilliu, G. 470, 480, 481, 484
Limbourg an der Lahn 168
Limentani Virdis, C. 439
Lionne 225
Lipinsky, A. 162-165
Lippi, S. 501, 503, 504
Lisboa 38
Lisciandrelli, P. 418, 432
Lituania 594
Liutprando 480, 481
Livorno 359
Lixi, V. 411
Llobregat 37
Llompart, G. 91, 97
Lochner, M. 29
Lociaurei 374
Loddine 559
Loddo, S. 411
Loddo Canepa, F. 310, 496
Lodine 559
Lodovico 546
Logoduoro 606
Logudore 375
Logudoro 133, 202, 374, 375, 383, 424, 476, 605, 620, 622
Loguduri 374
Loi, S. 400, 413, 496, 527, 528
Longino 109, 121, 122
Longo, U. 373
Longonsardo 617
López, A. 598
Lopez, L. 509, 512
López Rodríguez, C. 12, 295
Lorentz, P. 97
Loreto 94, 100
Loys de Clarmunt 160
Lo Schiavo, F. 483
Luca, evangelista 84, 114, 123, 222
Lucca 204, 222, 226, 228-230, 234, 248
Lucha 146
Lucio III 418, 419
Lucocisterna 600
Ludovico il Bavaro 265, 607
Lugo 524
Luigi I di Anjou 189
Lunamatrona 94, 580, 583, 586, 588
Luongo, G. 379
Luperi, G. 6, 12, 307, 310, 311, 313, 317
Lupinu, G. 370
Lyon 97

M

Maastricht 163, 174
Machin 404
Machob 595
Macomer 281, 308, 336, 397
Madao, J.E. 504
Madao, M. 406, 413
Madrid 298, 354
Madurell i Marimon, J.M. 322
Madurell Marimón, J.M. 296, 299
Maestro Corardo 209
Maestro Giacomo 209
Maetzke, G. 480, 484
Maffei, D. 380
Magairgan 150
Maggi, B. 96
Magliano, G. 540
Magonza 420
Maillard, O. 409
Mainas, A. 94, 95, 97, 99, 102
Maiorca 542, 608

Malaspina 76, 78, 137, 202, 604, 621
Malaspina, G. 429-431, 434
Malatesta, P. 599
Malavolta, M. 334
Malgaulí 138, 139, 149, 150
Malgaulino 150
Malgaullí 150
Malingri, A.R. 546, 547, 554, 564
Mallorca 627, 634, 635
Malorcha 158
Maltese, C. 225, 226, 235, 275, 292, 441, 446-448, 450, 452, 456
Mameli, F. 83, 84, 187, 188, 209, 210, 250, 251, 263, 266, 269, 273
Mameli, M. 266
Mameli de' Mannelli, G.M. 83, 85
Mamelli, F. 134, 150
Mamoiada 541, 547, 556, 557, 559
Mamojada 559
Mamorata 558
Manca, A. 350, 493, 498, 499, 509, 570
Manca, D. 375
Manca, S. 542
Mancha, S. 638
Mancino, M. 495, 520
Manconi 404
Manconi, F. 12, 346, 357, 359, 443, 446, 496, 500, 625, 639
Manconi, G. 569, 570, 587
Manconi, M. 252, 255, 256, 274, 284, 452
Manconi De Palmas, M. 252, 254, 256, 258, 259, 262-265, 268-270, 272, 273, 284, 285, 287, 452
Mandrolisai 205, 210
Manfredi Donoratico 600
Manna 558
Manno 416
Manno, A. 473, 475, 484
Manno, D. 209
Manno, G. 79
Mannu, G. 543, 576
Mansi, G.D. 398, 413
Mansiliam 146
Manunta, A. 569, 571, 573, 587
Manus, D. 354
Maracalagonis 93
Mara Arbarei 348
Marchesi, A. 444
Marci, G. 106, 109
Marcii, B. 425
Marco, evangelista 123
Marco Aurelio 378
Marco de Vito 209
Marcus Antonius Gavilan 190
Marga 150
Margan 139
Margherita 637
Marí 159
Maria 112, 123, 124, 127, 259, 277, 334
Maria, vergine 109, 116, 260, 407
María, virgen 301
Maria, virgo 395
Mariae, virginis 555
Mariane Thelle 188
Mariani 148
Mariano 138, 187, 191, 193, 194, 204, 211, 265, 327, 341, 429, 433, 436, 613, 621
Mariano de Amiratu 136-138, 148, 151
Mariano de Serra 188
Mariano de Sii 188
Mariano di Torres 206, 254, 430
Mariano II 206, 209, 217, 437
Mariano III 137

Mariano II d'Arborea 278
Mariano II de Bas-Serra 190, 208
Mariano IV 12, 80-83, 85, 184, 187-190, 192, 199, 203, 204, 207, 209, 210, 278, 279, 322, 336, 354, 394, 595, 608-610, 635
Mariano V 322
Mariano V d'Arborea 330
Marianum de Amiratu 148
Marianus de Amiratu 151
Maria Cleofe 109, 114, 121, 124, 128
Maria Maddalena 109, 114, 124, 128
Maria Santissima 123-125
Marie 206
Marino 329, 364
Marinone, M. 484
Marmilla 210, 333, 558
Marongio Delrio, D. 551
Marongiu, A. 83, 251
Marras, A. 450
Marras, J. 181
Marras, P.F. 544
Marrou, H.I. 9
Marruecos 33, 41, 43, 44
Marsella 135, 142
Marsiglia 78, 202, 361, 365, 366, 596
Marsilia 156
Marsima 558
Marsuppini, C. 440
Marta d'Armagnac 321
Martens, M.P.J. 97
Martes, A. 539
Martín 628
Martin, H. 520
Martin, V. 336
Martínez-Ferrando, J.E. 640
Martini, P. 105-107, 385, 390, 413
Martini, S. 227
Martinj, H. 504
Martino, re 96, 104
Martino I 326
Martino il giovane 621
Martino l'Umano 336
Martino V 337
Martín el Joven 638
Martis, F. 612
Martí Bonet, J.M. 46
Martorell, B. 15, 27, 29, 38
Masala, F. 611
Masiello, V. 409, 413
Masina 150
Masones 564, 591
Masones, F. 554, 559, 562, 563, 580
Masones y Nin, F. 309, 543, 556, 575, 577, 587
Masones y Nin, I. 569, 576, 587, 590
Masone de Capras 198
Massa 423, 427, 430, 431, 433
Massa, O. 422
Massama 309, 559
Massella 158, 159
Massidda, F. 309
Massidda, P.M.F. 410, 411
Massimiano 375
Mastino, A. 376, 377
Masullas 574, 577, 583, 586-588
Mates, B. 48
Mates, J. 295-299, 302, 303
Matteo, evangelista 84, 113, 114, 123
Mattone, A. 345, 380, 419, 625
Mauranni 394
Maximianus 375
Mayorcha 159

Mazzucchie Irigoin 362
McIlhenny 14
Meana 558
Medana 559
Medina, B. 501
Medio Oriente 70
Meguedu 559
Mele, G. 5-7, 12, 132, 133, 177, 184, 187, 193, 194, 197, 207, 211, 256, 321, 322, 326, 334, 336, 337, 349, 368, 391, 412, 413, 415, 486, 605, 627, 639
Mele, M. 330
Mele, M.G. 252, 259, 315
Melis, A. 256, 283, 286
Meloni 213
Meloni, G. 12, 250, 367-370, 374-376
Meloni, M.G. 596, 598, 607, 608
Meloni, P. 375, 376
Meona 558
Mercantini, A. 429, 433
Mercati, A. 337
Merci, P. 400, 413
Mercuriano, E. 443, 501
Mesina 138, 149
Mestre, F. 16, 19, 30
Metge, B. 338
Meyer-Lübke, W. 109
Micagie 558
Miccoli, G. 494
Michael Antonius 579
Michaud-Quantin, P. 508
Michetti, R. 381
Migliardi, S. 385
Migne, J.P. 424
Migonem 393
Milano 445
Milia, G. 191, 395, 413
Milis 309, 558, 559, 623
Miquel Rosell, J. 323, 338, 340
Mirambell, M. 15
Miret, M.M. 296, 298
Mogorella 558
Mogoro 572, 577, 583, 586, 587
Moises 15
Mondovì 313
Monfrin, F. 383
Monserrat Rosselló 385
Montalcino 222, 223
Montecassino 179, 182, 202, 205, 214
Montefoscoli 226, 227, 233, 234, 240, 241, 245
Monteleone 78, 333, 342
Montepascoli 245
Montepellier 369
Monterasu 597
Monteripido 36
Montesono 342
Montesquieu 79
Monti, A. 443
Montileo 342
Montispesulani 148
Montiverru 425
Montixi 582
Montpeller 136
Montserrat 285, 612
Montserrat Miret, M. 297
Montso 343
Monzón 329, 341, 342
Moragues, P. 96
Morgongiori 583, 586
Mormone, R. 96
Morrone 210
Morte García, M.C. 300

Mosè 109, 115
Moskovitz, A. 222
Mossa, V. 252
Motzo, B.R. 369-371, 377, 380, 381, 384, 474, 475, 484
Moyses 115
Muenster, S. 72
Muguredda 559
Mulas, A. 408, 413
Münster 399
Münster, S. 374
Muntonarium de Orro 153, 155
Mura, A. 314
Murgia, G. 345, 349, 359
Murrellu 188
Murru, F. 545
Muru, G. 44
Muscas, A. 12
Mutini, C. 381

N

Naitza, S. 253, 451, 456
Nápoles 135
Napoli 96, 117, 190, 347, 441, 443, 453
Napolió 154, 159
Narbolia 309, 450, 558, 559
Narbona 150, 610, 620, 621
Narbona Vizcaíno, R. 627
Navarra 338
Navarro 508, 510, 512
Neapoleo 156
Neapoleó 157
Neapoleone 153, 155
Neapoleonem 154
Neapoli 187
Neoneli 559
Nepoleonem 156
New York 162
Niçam 146
Niccolò V 607
Nicea 366
Niceforo II Foca 168
Nicodemo 92, 94, 98, 109, 117, 123-127, 351
Nicodemus 117, 124
Nicolau 96
Nicolau, P. 104
Nicolò di San Giusto 607
Nieddu, G. 252
Nieto, L. 539, 540, 569, 570, 587
Nin, A. 254, 544, 554
Nissardi 207
Noè 109, 115
Nolaminis 558
Noracalbo 433
Norae 549
Norghido 558
Nornielli 558
Norquiddo 559
Northumbria 364
Nubola, C. 494
Nucheto 558
Nueva York 34
Nughedu 558
Nughedu Santa Vittoria 454, 455, 464
Nughes, A. 595
Nulvi 73, 505
Nunilo 301
Nuoro 410, 473, 548, 557
Nuracabras 558
Nuraccinieddu 559
Nurachi 309, 558, 559

Nurachis 558
Nuradiunello 558
Nuragas 559
Nurage Nigellu 198
Nuragus 558
Nurallao 558, 559
Nuraxinieddu 309
Nuraxi Nieddo 349
Nura Craba 349, 559
Nurechi 559
Nureci 558
Nurra, D. 308, 309
Nurra, F. 542

O

Obertengo 422
Oberto di Massa 422, 423
Obino, A. 313
Obino, S. R. DN. 448
Odoardi, G. 42, 44
Odolina 429
Oliva, A.M. 369, 419, 429, 610, 613, 639
Olivari, M. 494
Olivari, T. 510
Olivar Bertrand, R. 322
Olives, H. 85
Ollasta 559
Ollasta Usellus 579, 583
Ollastra 309, 558
Ollastra-Simaxis 206
Ollastra Usellus 586
Ollolai 559
Oloferne 390
Ololaj 559
Olsay 558
Olzai 559
Onida, P.P. 376
Onorio III 204, 377, 378, 436, 593
Onorio IV 377
Opo, S. 411
Orcada 559
Orena 559
Orgodori 382
Orgodorus 382
Oristan 343
Oristanei 555
Oristani 374
Oristano 5-7, 9-13, 44, 83, 92-95, 98, 99, 132, 138, 139, 143, 149, 161, 162, 164, 165, 168, 170-173, 178, 184-187, 189, 190, 195, 196, 198, 206, 208, 210, 212-218, 221, 225-228, 230-234, 238, 239, 249-251, 253, 259, 260, 262-264, 266, 268, 269, 270, 276, 278, 280, 281, 283, 285-289, 292, 308, 309, 313-315, 328, 329, 332-337, 343, 345-347, 350, 355, 359, 360, 391, 392, 395, 400, 401, 406, 410, 411, 439, 441, 442, 445, 447, 451- 453, 458, 462, 463, 496, 503, 538, 540-543, 545, 547-552, 554, 556-562, 564, 567, 568, 575, 583, 584, 590, 599, 603-605, 611, 613, 617, 619, 623, 624, 633
Oristany 150, 159, 332, 343
Orlandi, G. 209
Orochessu, N. 572
Orosei 76, 77, 617
Orroli 410, 471, 474
Orrù, F. 452
Orsi, P. 472, 484
Orsini, N. 132, 140-144, 155, 157
Ortu, P. 12
Ortueli 559
Ortueri 558, 559
Orvieto 222
Orzocco 165

Osilo 333
Ostrogorsky, G. 167
Ottana 210, 617
Oulomar, G. 140-143, 154, 156, 157
Ourliac, P. 336
Oxford 474
Ozieri 94, 95, 100, 550

P

Pabillonis 583, 586
Pace, V. 334, 477, 484
Pacino 36
Padova 38, 612
Padulesa 137
Pagès, A. 34
Palaia 226-228, 232, 243
Palau 297
Palau y Dulcet, A. 498, 509, 530
Palearo Fratino, G. 439, 446, 448
Palearo Fratino, J. 445, 446
Palencia 97
Palermo 634
Palestina 362
Pallavicino Sforza, P. 413
Palma 96, 558
Palmas 349, 559
Palmas Arborea 309
Palma de Maiorca 104
Palma di Maiorca 542
Palma maiori 558
Palme maiori 558
Pamplona 40, 57
Pancrazio, F. 474
Pane, R. 444
Pani Ermini, L. 473, 474, 476, 480, 484
Pani Loriga 488
Pantaleone 474
Panvinio, O. 378
Paolina I 603
Paolina II 605
Paolino da Venezia 597
Paolo III 384
Paquier, J. 505
Paradiso, G.S. 580
Pardini, A. 226, 227, 229, 234
Parigi 11, 72, 97, 104, 227, 479, 480, 489, 490
París 34
Parisciani, G. 593
Parragues de Castillejo 397
Pasarinus, F. 395
Passamar, G. 386
Passavanti 396
Passiu, G. 443
Passiu, M.T. 493
Patria, A. 571
Patxot y Ferrer, R. 321
Pau 583, 586
Pau, C. 184, 354, 613
Pau, G. 252
Paucapalea 188
Pauli 325, 558, 586
Pauli, apostolorum 154
Paulilatino 456, 468, 558
Paulis, G. 6, 12, 81, 368, 414, 420
Pauli Arbarei 583
Pauli latino 558
Paulu latino 559
Pau Verrié, F. 297
Pavia 416
Pavoni, R. 369, 419, 610, 639
Pazzi, M. 441

Pedralbes 94, 99
Pedro de Luna 326
Pedro IV 628
Pedru de Martis 187
Pellegrini, F. 96
Penna, I. 188
Peregrini, B. 608
Pere Calvet 150
Pere de Guinyach 158
Pere de Maseres 342
Pere de Pugdoleigt 150
Pere de Puigdoleig 138, 150
Pernoud, R. 78
Perola, G. 572
Perpignan 92
Perpignano 607
Perria, L. 361
Perugia 36
Pesaro 599
Petrarca 72, 396
Petrella, G. 501
Petri 325
Petri, apostolorum 154
Petri de Arenesio 329
Petro 326, 339
Petronio 177
Petronio, G. 409, 413
Petrucci, S. 418, 423, 432-435, 640
Petrum de Maseriis 328, 341, 342
Petrus 192, 329
Petrus Clemens 569
Petrus de Campo 190
Petrus Paganus 186
Petterlini, E. 334
Pflugk-Harttung, J.v. 417
Piergiovanni, V. 78
Pietrasanta 227, 229
Pietro 259, 262, 268, 329, 419, 425, 429, 434
Pietrogiovanna, M. 439
Pietro Clemente, vescovo 569, 587
Pietro d'Arborea 422-426
Pietro da Avignone 594
Pietro de Serra 426
Pietro I 186, 191, 198, 420, 421, 426
Pietro II 206, 209, 254, 437
Pietro III 188, 251, 267
Pietro III d'Arborea 250, 268, 278
Pietro II d'Arborea 206, 212
Pietro II de Lacon-Serra 187, 190
Pietro il Cerimonioso 193, 278, 328, 619
Pietro IV 324, 608, 609
Pietro IV d'Aragona 606
Pietro IV il Cerimonioso 340
Pietro Pagano 186
Pietro Penna 209
Pilato 121, 124, 125, 128
Pilatu 124, 125
Pillittu, A. 440
Pilo, G.M. 404, 405, 569, 578-580, 586, 588, 591
Pilo Frasso, G. 409
Pinchard, B. 508
Pini, A.I. 438
Pinna, A. 455
Pinna, G. 578
Pinna, M. 381
Pinna, R.M. 510
Pintolino 283, 284, 286
Pintolino, F. 282
Pintolino, G. 282
Pintus, A.M. 370
Pio IV 378

Pio IX 581
Pio V 282, 378, 573
Pio VI 557
Pirani, E. 36
Piras, A. 369, 375
Piras, C. 596, 599, 601, 602
Piras, F.F. 625
Piras, G. 604
Piredda, A.M. 367, 376, 380, 387
Pirodda, G. 108
Pirri 94, 99
Pirri, P. 443
Pisa 78, 131-133, 137-141, 150, 159, 180-182, 188, 190, 199, 201, 202, 204, 205, 208, 223, 225-228, 232, 243-245, 266, 390, 416-418, 420-422, 424, 425, 427, 428, 435, 441, 606, 607, 609, 618
Pisano, A. 233
Pisano, C. 450
Pisano, N. 164, 221, 224-227, 229-233
Pisanu, L. 264, 596, 597, 601-605, 609
Pisas 152, 188
Pischedda, M. 369, 384
Piscopi 558
Pisis 146
Pisquedda, G. 498, 499
Pissa 150
Pistarino, G. 416, 418
Pistoia 204
Pizani, F. 183
Plaiano 397
Planargia 235
Platone 70
Ploaghe 410, 617
Poisson, J.M. 639
Polanco, J. 500, 526
Poli, F. 367, 376
Pomarancio 372
Pomponi, F. 419
Pompu 583, 586
Ponç de Bas, U. 419, 423, 425, 426, 430, 432, 436
Ponç de Bas I, U. 436
Ponç II, U. 436
Pontedera 222, 228
Pontelli, B. 444
Ponzio Pilato 109
Popilia 379
Popilio, C. 379
Popilio, M. 379
Porciúncula 42
Porcu Gaias, M. 603
Porqueddu 404
Porru, V. 413
Porru, V.R. 407, 408
Portogallo 338
Porto Torres 367, 622
Porziuncula 334
Posada 597, 617
Post, Ch.R. 14, 15, 17, 18, 23, 25, 31, 34, 35, 38, 39, 41, 48, 299
Pozzo, P. 285
Pozzuoli 597
Pressutti 436
Pretiosam 372
Previtali, G. 96
Preziosa 376, 430, 432
Principe, I. 625
Prizzi 73
Prodi, P. 494, 495, 512, 521, 527, 529
Proensa 150
Prosperi, A. 494
Prospero 390
Prost, P. 521

Prothi, martyrum 384, 385
Proto, martire 367, 369
Provenza 78
Prussia 594
Puccianello Daçi 146
Puccianellum Daçi 146
Puccianellus 147
Puggioni, G. 345, 360
Pugliese Carratelli, G. 483
Pula 479, 491
Putzulu, E. 202, 640

R

Ranieri della Gherardesca 437
Rasario, G. 228
Ravegnani, G. 470, 484
Ravenna 366
Réau, L. 34
Reixac, J. 57
Reixac, P. 57
Reval 594
Ricci 478
Ricci, M. 484
Ricci, S. 508
Riera, A. 640
Rigo dela Roca 342
Rinalducci, P. 607
Riola 309, 558, 559
Riquer, M. de 640
Rivarolo, viceré 578
Rivière, E.M. 500
Robert 159
Roberto 135
Roberto di Ginevra 327
Roca, J.M. 321
Rocabertì 334
Rocca, F. 367, 368, 371, 373
Rodriguez, M. 512
Roig, Jacme 331
Roma 10, 70, 158, 160, 174, 223, 329-335, 337, 341, 343, 364, 368, 371, 372, 374, 375, 377, 385, 390, 417, 489, 539, 540, 543, 545, 547, 549, 570, 571, 573, 578, 581, 594
Romae 383
Romania 594
Romano, A. 640
Romano, M.C. 478, 479, 484
Romeo, G. 494
Ronzani, M. 417, 435, 437
Rops, D. 398, 413
Roscio di Orte, G. 371
Roscio Ortino, G. 371-380, 382, 383, 388
Roscius, I. 378
Roseló 150
Ross, M.C. 472, 476, 484
Rossellino, B. 440
Rossetti, D. 380
Rossi, L. 609
Rouche, M. 383
Rovere, A. 419
Rovina, D. 480, 484
Rowland, B. Jr. 18, 34, 35
Rowland, R. 33, 494
Rubió y Lluch, A. 321
Ruinas 558
Ruiu, G.M. 402, 413
Ruiz, F. 14, 17, 18, 37
Ruíz i Quesada, F. 97
Rujnas 559
Runciman, S. 640
Rundin, A. 502
Rundine, A. 500, 503

Rusconi, R. 495
Russia 594, 595
Rutschowscaya, M.H. 480, 484
Ruzzu, M. 386

S

S. Pauli 340
S. Petri 340
S. Eligio 91
S. Acursio 33, 41, 42, 44, 45, 48, 53, 55, 60
S. Adiuto 44, 60
S. Adiutus 33
S. Adriani 153, 155
S. Agostino 439, 446, 448, 594
S. Agustín 16, 19, 21-23, 25, 27, 30-32, 61
S. Ambrosio 296, 298, 300
S. Anastasia 588
S. Anastasiae 583
S. Andrea 226, 243
S. Andree 156
S. Andrés 143
S. Andrés de Banastás 298
S. Anna 94, 257
S. Ansano 229, 230, 246
S. Antioco 479, 491, 597, 617
S. Antonio 22, 29, 39, 93, 101, 276, 297, 312, 317, 352, 505, 612
S. Antonio Abate 91
S. Antonio de Padua 16, 33, 38, 39, 40-43, 52, 57, 58, 59
S. Antonio Paduano 17
S. Archelao 282-285
S. Augustinu 395
S. Bachisio 72
S. Bainzu 410
S. Baldiri 37
S. Barnaba 613
S. Bartolomeo 226, 249, 252, 253, 259-263, 268-270, 280, 281, 286
S. Basilii Magni 163
S. Basilio 161, 163-165, 167, 170-173
S. Benedetto 276
S. Benedicti 180
S. Beraldus de Carbio 33
S. Bernardino 30, 43, 90, 91, 102
S. Bernardo 44, 276, 417
S. Boi 37
S. Brothu 410
S. Buenaventura 16, 33, 35-40, 51, 55, 56
S. Cassiano 230, 246
S. Catalina 299, 301
S. Caterina 222, 225
S. Chiara 10, 97, 179, 184, 207, 211, 212, 250, 255, 270, 276, 278, 280, 350, 352, 353, 355, 540, 613
S. Cipriano 16, 49
S. Clara 43
S. Clare 184
S. Cornelio 313
S. Costantino 376
S. Crispiniano 315
S. Crispino 315, 316
S. Denis 222
S. Domenico 222, 440, 442, 448, 451, 453, 565
S. Domingo 40
S. Efisio 552, 555, 560, 567, 588
S. Eleázaro 34, 35
S. Elena 94, 100, 376
S. Elia 580
S. Eligio 39, 44, 59, 102, 440

S. Esteban 14-16, 18, 22-25, 29, 62-65
S. Esteve 104
S. Eulalia 104
S. Filippo 218
S. Francesco 10, 43, 47, 90, 92, 94, 95, 98, 102, 161, 164, 170-173, 184, 189, 195, 196, 207, 211, 213, 226, 276, 391, 441, 453, 540, 565, 593, 597, 601-603, 611, 612
S. Francisc 552
S. Francisci 163, 189, 197, 328, 342
S. Francisco 33, 37, 38, 44
S. Gabriel 236
S. Gavini 570
S. Gavino 367, 368, 370, 371, 375-380, 382, 383, 385-388, 395, 570-572, 577, 586, 588
S. Gavino Montisregalis 583
S. Gavino Sabelli 379
S. Gavinu 395
S. Giacomo 440, 442, 451, 453, 455, 464
S. Gianuario 370
S. Gioacchino 109, 115, 257
S. Giorgio 395, 432, 474, 488
S. Giovanni 107, 114, 120, 121, 123, 476, 541
S. Giovanni apostolo 109
S. Giovanni Battista 242, 276
S. Girolamo 84
S. Giulitta 230, 248
S. Giuseppe 109, 115, 257, 497, 556
S. Giusta 83, 136, 146, 187, 214, 218, 346, 389, 394, 440, 538, 558, 559, 561, 617
S. Gorgonio 432
S. Hélène 479, 489
S. Heru 558
S. Ianuario 367
S. Igia 420, 435
S. Ildefonso 29, 39, 57
S. Iorgi de Calcaria 206
S. Ioseph 541, 556
S. Iusepe 115
S. Iusta 181, 188
S. Iuste 148
S. Iuvenali 395
S. Januariu 395, 410
S. Jerónimo 35
S. Jordi 159
S. Jorgi 395
S. Juanes 298
S. Julianu 395
S. Justa 16, 138, 187
S. Justae 539
S. Juste 151
S. Lazzaro 218
S. Leonardo 230, 247
S. Lorenço 385
S. Lorenzo 96, 186, 253, 421
S. Lucia 37, 48, 56, 298, 448, 567
S. Luigi Gonzaga 285
S. Luis 34
S. Lussorio 283
S. Lutgarda 276
S. Macario 479, 491
S. Marco 167, 168, 174, 175, 347, 558
S. Marco de Sinnis 181
S. Maria 5, 10, 30, 46, 80, 83, 98, 181, 188, 199, 202, 205, 249, 251-253, 256, 259-262, 264, 269, 272, 273, 282, 286-288, 292, 298, 300, 301, 373, 376, 391, 419, 420, 453, 607, 611-613
S. Mariae 253
S. Mariae Magdalenae 541, 549, 552, 554, 555
S. María de Penafel 296

S. Maria Maddalena 207, 264, 352, 550, 556, 562
S. Marie 180
S. Martín 296, 301
S. Martino 185, 187, 190, 206, 270, 280, 335, 352, 397, 451
S. Martinu 185
S. Martín de Tours 298
S. Matteo 223, 225-228, 232, 244
S. Mauro 311-317
S. Miali 395
S. Michele 313, 441, 443, 450, 453, 461
S. Nicol 491
S. Nicola 92, 205, 214, 225-227
S. Nicolai 583
S. Nicolás 299
S. Nicola di Gurgo 165, 182, 214
S. Nicolò 477
S. Orsola 580
S. Oto 33, 41, 42, 44, 45, 48, 54, 60
S. Pablo 296, 299-301, 303, 305
S. Pantaleo 208, 617
S. Paolo 276, 325, 541, 543, 571, 574
S. Pauli 338, 341
S. Pedro 30, 33, 44, 45, 47, 55, 59, 296, 299-304
S. Pedru 373
S. Pere 332, 343
S. Pere de Reixac 16
S. Petri 338, 340, 341, 417, 541, 554
S. Petrus 205, 251
S. Petru de Miili 206
S. Pietro 94, 99, 102, 163, 174, 205, 209, 250, 251, 276, 325, 377, 425, 433, 438, 440, 541, 543, 571, 574
S. Pietro di Sorra 263
S. Pietro Martire 315
S. Prassede 169
S. Proto 367, 370, 386
S. Protu 395
S. Quirico 230, 248
S. Rafael 211
S. Román 16
S. Rufina de Lliçà de Munt 16
S. Salvatore 188, 474
S. Saturnino 249
S. Scolastica 276
S. Sebastián 16, 298, 301
S. Sebastiano 92, 399, 455, 456, 466, 467, 477
S. Serafino 210
S. Severino 594
S. Sofia 447, 448, 450, 453, 455, 459, 460, 476, 488
S. Stefano 91, 101, 378
S. Stefano al Celio 371
S. Stefano Rotondo 371
S. Symeonis de Vesala 206
S. Tecla 16
S. Teodoro 456, 468
S. Teodoro Studita 368
S. Thomas 498
S. Tobias 318
S. Tomas 493
S. Tommaso 512, 530
S. Ursula 480, 490
S. Vero 309, 558
S. Vero Congiu 559
S. Vero Congius 308, 309, 558
S. Vero Conjius 349
S. Vero Milis 447, 448, 450, 453, 455, 459, 460, 461, 559
S. Vicente 44, 67, 68
S. Vicente de Sarriá 44, 46, 49

S. Vincenzo 91, 101, 352
S. Vito 102, 432
S. Vittore 202, 361
S. Vittoria 480
S. Zeno 180, 181
S. Zenoni 180
Sa, M. 509, 510, 519
Sa-Badia, G. 607
Sa-Vall, R. 606
Saba 564, 565
Saba, G. 550, 557, 559, 562, 563
Saba, S. 411
Sabadia, P. 140
Sabella 370
Sabellae 379
Sabelli, G. 380
Sabello, C.P. 379
Sabello, I. 378
Sabrán, E. 34
Sagama 221, 225-228, 231, 233-236
Sagrera, G. 453
Sáinz de la Maza, R. 132
Saitta 201
Saiu Deidda, A. 441
Saladino 279
Salamanca 512
Salanis 558
Salarosa 558
Salavert, V. 131-135
Salavert Roca, V. 640
Salavert y Roca, V. 325, 438, 606
Salinas, R. 441, 442, 448, 452, 456
Salinis 558
Salomone 474, 475, 488
Salusio 423
Salusio III 423
Salusio IV 423
Salvañolo, P. 498, 499
Salvatore 550
Salvatore, R. 476, 484
Salvatore d'Arborea 281
Salvi, D. 252, 261, 471, 485
Samugheo 399, 558
Sanabre, J. 322
Sanchez, T. 509-514, 517, 518
Sánchez de Cutanda, J. 301, 302
Sandberg Vavalà, E. 96
Sander, M. 384
Sanluri 11, 39, 40, 43, 45, 47, 49, 50, 59, 91, 94, 97, 102, 326, 335, 440, 505, 612
Sanna 283, 284, 286
Sanna, A. 427, 448
Sanna, C. 596, 599, 601, 602
Sanna, E. 410, 411
Sanna, G. 413
Sanna, G.A. 100, 282
Sanna, G.B. 569, 577, 588
Sanna, G.P. 282, 285
Sanna, Gigi 282, 389, 395-397, 400, 407, 410, 412
Sanna, Giovanni 411
Sanna, M. 369
Sanna, M.G. 415, 418, 419, 438
Sanna, P. 625
Sanpere i Miquel, S. 14
Sans, J.Mª. 640
Sansovino 377
Santadi 488
Santamaría, A. 640
Santiago 298
Santone, N. 539
Santoni, V. 485

Santonius, N. 539
Sant Cugat del Vallés 337
Sant Esteve de Banyoles 96
San Pietroburgo 169
Saragossa 96
Saragozza 331, 333, 338, 343
Saragozza, G. 326
Sardara 210, 391, 579, 583, 586
Sardegna 5, 7, 11, 12, 72, 73, 76-79, 90, 92, 97, 108, 109, 113, 124, 127, 128, 161, 163-166, 179, 191, 192, 202-204, 208, 210, 223, 225, 234-236, 259, 264, 267, 279, 307, 312, 315, 325, 326, 328, 330, 331, 333, 335, 337, 338, 340, 341, 343, 345, 353, 357, 361-366, 368, 370, 374- 376, 382, 387-391, 393, 394, 396-401, 403, 406, 409, 410, 415-420, 422, 423, 425, 428, 430, 432, 437, 441-446, 452, 470, 473-476, 478, 480-482, 490, 493, 495-497, 499, 500, 504, 526-529, 531, 533, 535-538, 554, 567-570, 582, 584, 593-596, 598-600, 603, 604, 606, 608-610, 613, 617, 623
Sardeña 499
Sardenya 143, 158, 159, 342
Sardineam 191
Sardinee 149
Sardingia 373, 376
Sardinia 144, 147, 148, 154, 156, 372-374, 378, 380, 431, 480, 549, 582, 585
Sardiniae 196, 321, 323, 326, 332, 375, 475
Sardiniam 147, 154
Sardinia de Lacon 209
Sardinie 131, 147, 148, 151-154, 323, 325-327, 338-341, 416
Sardo, F.A. 595, 613
Sardo del fu Barile 425
Sari, A. 48, 92, 439, 440, 446, 448, 450, 456
Sari, G. 444
Sarpi, P. 398, 413
Sarrià 44, 67, 68
Sarrià, B. [de] 134-137, 146
Sartorio, G. 256
Sassari 73, 77, 78, 94, 100, 105-107, 137, 236, 308, 309, 311, 333, 348, 350, 369, 375, 379, 380, 381, 384, 385, 397, 400, 401, 410, 411, 442, 445, 446, 473, 480, 487, 492-494, 496-500, 505, 508, 510, 521, 530, 551, 568, 571, 573, 590, 603, 604, 617-620, 622, 624, 633, 637, 638
Sassonia 594
Satta Branca, P. 78
Saturnino 375
Savelli 377-382, 387
Savelli, G. 371, 378
Savelli, I. 371
Savoia 307, 308
Scalia, G. 417
Scano 329, 499
Scano, D. 83, 84, 251, 256, 258, 266, 328, 423, 424, 436, 446, 597
Scano, E. 108
Scano, M. 493, 497, 498
Scanu, A. 86
Scaraffia, L. 345, 625, 640
Scaramella, P. 494
Scarlata, M. 639
Schena, O. 132, 139, 163, 179, 180, 182, 212
Schintu, L. 188
Schlumberger, G. 475
Schneidman, J.L. 640
Schupfer, F. 87
Schütz, W. 404, 413
Scintu, S.A. 251, 283
Scovedu 586
Scozia 338

Scuderio, G. 607
Sebis, S. 254
Secchi, G. 528
Secchi, P. 586
Sechi, P. 558
Sedda, G. 575
Sedda, S. 539
Sedilo 443, 557, 559
Sedolo 558
Segni Pulvirenti, F. 439, 448, 450, 456
Segoziu 558
Seidlmayer, M. 326
Sejquidu 558
Selino 377
Selle, G. 209
Selli 558
Sembenino, V. 499, 502, 503
Seneghe 309, 315, 558
Senes 558
Senis 558, 559
Senmurv 478, 479
Sent Jordi 159
Seque, I.G. 493, 498
Seque, J.G. 497, 499
Sequi, J. 498, 515
Serci, P.M. 552-555, 557
Serci-Serra 565
Serdenya 342, 343
Serdeya 150
Serfaliu 558
Sergi, G. 431
Serigi de Suei 206
Serra 39, 47, 554, 555, 557
Serra, G.B. 574
Serra, P. 297
Serra, P.B. 469-474, 476, 478, 480, 481, 485
Serra, R. 37, 40, 45-48, 91-93, 164, 221, 225, 226, 235, 255, 256, 258, 293, 295, 334, 439, 440, 443, 448, 450, 452, 455, 456, 479, 485
Serra, S. 271, 278, 348
Serratoli 558
Serri 470, 480, 586
Serri, G. 345, 360
Sersela 586
Serzela 579, 586
Sestu 469, 471-473, 475-477, 481, 482, 487
Setelii 558
Settia, A. 641
Setzi, S. 451
Setzu 579, 583, 586
Seuren 558
Sevelli, G. 381
Sia 558
Siamaggior 559
Siamanna 272, 558
Siammaggiore 309
Siapiccia 558
Sia Manna 559
Sia Piccia 559
Sibilia 340
Sicci 137
Sicilia 73, 133, 135, 136, 138, 150, 203, 337, 338, 347, 362, 627, 628, 630, 634-636
Sicilie 152
Siddi 579, 583, 586
Siddu, G. 252, 253
Sidone 332
Siena 204
Siffredo 341

Siffredo di Tommaso 328
Sifre 342
Sifredum 342
Sijena 39
Silì 263-265, 270, 309
Silianis 558
Silis 558
Sily 559
Simagleo 558
Simala 583, 586
Simathis 558
Simaxis 179, 309, 349, 558, 623
Simbula, P. 369
Simeone 115, 127
Simoni 146
Simó de Bell·lloc 144
Simplicio 375
Sini 583, 586
Sini, F. 82, 376, 539
Siniggui 559
Sinipalle 558
Sinis 558
Sinis, G. 314
Sinispella 436
Siotto Pintor, G. 105, 108, 390, 403, 404, 407-409, 413
Siracusa 472
Siris 583, 586
Sisternes de Oblites, F.M. 312, 313, 316, 317, 319, 548, 549, 555, 557, 560, 564
Sisto V 554, 569
Siviglia 73
Sixto IV, papa 44
Soddi 557, 558
Soddu, A. 367, 376
Soffi, L. 407
Soggia Serra, G. 500
Soggio, A. 551
Soggiu, A. 402, 410, 413, 550, 551, 555-557, 564
Solanas 309, 349, 558, 559
Solarussa 309, 558, 559
Soldani, D. 602
Soldevila, F. 640
Solgono 558
Solii 558
Solinas, M. 12
Solmi, A. 77-79, 81, 208, 335, 420, 423, 429, 432, 475, 485
Solpula 558
Sommerlechner, A. 419
Sommervogel, C. 497, 498, 500, 501, 504, 509, 530
Sonnay, J.F. 96
Sorgia, G. 308, 346, 445, 638
Sorgono 558, 559
Sorradile 455, 466, 467, 559
Sorradili 559
Sorrento 477, 489
Sorres 428, 617
Spagna 117, 119, 308, 347, 348, 353, 408, 442, 447, 598, 601
Spano, G. 164, 184, 235, 257, 471, 472, 485, 487, 496
Spano, P. 397
Spanu, L. 346, 347, 559
Spanu, P.G. 367, 474, 485
Spasulene 558
Speiser, J.M. 168
Spiga, G. 221, 369
Spiga, parroco 587
Spina alba 558
Squinto 620
Sricchia Santoro, F. 43

St. Laurent 385
Stampace 43, 47, 90, 102
Starnina, G. 97
Stella, P. 558
Stephani Caelii Montis 371
Sterzi, M. 109
Stiernon, D. 163
Stryphnos, M. 476
Suarez, F. 509, 521, 524
Suelli 586, 617
Sulcis 586, 617
Sulgosse 558
Sullai 597
Sumugueu 559
Sunachis 558
Sunyer, B. 25
Sureda, J. 18
Sureda Pons, J. 21
Sureddo, A. 569
Sureddu, A. 570, 587
Susta, J. 398, 413

T

Tadasuni 557, 559
Talasseri 559
Talbot Rice, D. 480, 485
Tallano 37, 48, 56
Tangari, N. 334
Tangheroni, M. 132, 137, 369, 419, 610, 613, 625, 634, 635, 637-641
Taramelli, A. 471, 475, 480, 486
Tarlati 95
Tarragona 41, 133, 298, 442
Tasca, C. 225, 251, 266
Tasis, R. 321
Tasis i Marca, R. 324, 327
Tattari 368
Tavera, B. 625
Tedice della Gherardesca 266
Teixidor, P. 297
Tempesta, A. 371, 372
Tentler, T.N. 520
Teodosio 166, 167
Teodosiou 167
Teodosiou Meg(a)lou 166
Teodosio I 161, 164, 167
Teodosio II 164
Teodosio III 165, 167
Teodosio il Grande 164, 166
Teodoto 475, 487
Terralba 187, 394, 395, 503, 527, 538, 569, 573, 575, 578, 579, 583, 585, 586, 588, 591, 617, 618
Terralben 585
Terralbensis 570
Terranova 76, 77, 328, 341, 342, 477, 489, 617
Terra Alba 188
Terrenove 328, 342
Teti 558, 559
Tharros 165, 166, 253, 558
Theiner, J. 508
Thiébaut, D. 97
Tiana 16, 49, 558, 559
Tiddia, P. 12
Tillemont 379
Tillmann, H. 378
Tintó i Sala, M. 14, 17, 18
Tira 558
Tiro 132
Tissi 480, 492
Toda y Güell, E. 497, 504, 509
Todde, G. 79

Toesca, I. 225
Tola 432
Tola, P. 78, 105-108, 111, 118, 128, 129, 193, 197, 198, 205, 207, 251, 335, 367, 369-371, 379, 385, 390, 392, 414, 417, 497, 508, 509, 609, 611
Tola, S. 397, 414
Tolentino 92
Tolosa 34, 40
Tomàs, R. 91, 97, 102
Tomasi, W. 6, 8, 12
Tomasinus de Cinamo 190
Tomasius de Cinamo 187
Tommasino dei Cerchiari 177
Tonara 558, 559, 580
Torchitorio 423
Torchitorio de Unali 81
Tore, A.R. 569, 575, 580, 581, 588
Tore, G. 345
Torgotorio 206, 254
Torino 479, 490, 546
Torpè 597
Torras i Ribé, J.M. 625
Torregrande 307
Torrella, G. 440
Torrellas 544
Torres 133, 202, 367, 370, 377, 379, 382, 387, 418, 419, 423, 424, 427-429, 431, 433, 435-437, 476
Torresani, G. 443
Tortosa 150, 453
Toscana 394, 594, 596
Tramassa 558
Tramatza 249, 266-268, 289, 309, 558, 559
Trapani 93
Trasamondo 166
Trasmondo di Segni 432, 433, 435
Tratalias 617
Trebisonda 168
Treggiana 226
Trenchs, J. 132
Trens, M. 40
Trento 282, 398, 537, 589, 593
Trexenta 332, 343
Triginta 332, 343
Trincas 404
Troia 377
Trombetti Budriesi, A.L. 438
Tronery 559
Trudorj de Muru 187
Truxillo 398, 404
Tschudi 34
Tuili 47, 55, 439, 579, 583, 586, 587
Turchi, D. 399, 414
Turchini, A. 494
Turres 188
Turri 579, 583, 586
Turrini, M. 493, 505, 512, 530
Turtas, R. 133, 324, 329, 332, 334, 335, 337, 357, 368, 369, 374-376, 380, 381, 385-387, 389, 390, 392, 397, 398, 400, 401, 406, 414, 417, 422, 428, 493, 496, 497, 500, 501, 504, 527-529, 531
Tuveri, M. 132
Tyro 260

U

Ubaldo 427, 428, 429, 433
Ubaldo II Visconti 437
Uda, A. 312
Uda, M. 452
Ugo 424
Ugolino, A. 286

Ugone 138, 195, 196, 251, 260-262, 264, 265, 268, 269, 278, 610, 613, 620
Ugone I 10
Ugone II 11, 84, 179, 187, 188, 190-192, 194, 199, 207, 209, 210, 251-253, 262, 263, 267-270, 273, 280, 282, 391, 392, 394, 599, 606, 608
Ugone III 12, 182, 183, 189, 194, 195, 199, 203, 207, 213, 322, 336, 392, 394, 395, 595, 610
Ugone II d'Arborea 250, 259
Ugoni de Serra 148
Ugo de Basso 152, 181
Ula 558, 559
Ulianich, B. 494
Ungheria 338, 594, 595
Unilis 558
Upechini, Michele 77
Uras 480, 481, 492, 579, 583, 586
Uras, G. 6, 12
Uras, S. 380
Urasana 558
Urbano IV 183
Urbano V 598
Urbano VI 327, 329
Urbano VIII 571
Urriés 299, 301
Usellos 188
Usellus 538, 569, 571, 575, 579, 583, 586, 588, 617
Usini 446
Ussana 477
Ussaramanna 579, 583, 586
Ussaredda 586
Ussellen 575
Ussellensis 569-571, 576
Uta 595, 597, 610-612
Utsama 349
Uxellen 585
Uxellensis 581

V

Valacchia 595
Valbuena Prat, A. 119
Valdambrino 230, 232, 233
Valencia 49, 135, 598, 633-635
Valencie 149
Valentie 151
Valenzano 442
Valladolid 40
Vallebella, M.G. 381
Vallespinosa 298
Valls 19, 20, 26, 32, 442
Valor de Ligia 620
Valuza 559
Valverde 453
Vanderlip, F.A. 34
Van Gulik, G. 371
Van Uytfanghe, M. 383
Van Waadenoijen, J. 96, 97
Vargiu, P. 569, 581, 582, 588
Vasco, G. 409, 410, 414
Vasquez, G. 509
Vassallo, G.B. 399
Venecia 368
Venezia 167, 168, 174, 175, 368, 380, 476, 488
Ventimiglia 594
Veraci, N. 188
Vercelli 314
Verdacha, G. 135
Verde, M. 334
Vereecke, L. 509, 512

Vergós 13, 15-21, 23, 24, 26, 28-32, 34, 44, 46, 47, 49, 50, 63, 91, 101
Vergós, J. 14-17, 19-25, 27, 29, 30, 48, 62
Vergós, Pablo 26
Vergós, Pau 14-17, 19-29, 31, 46-48, 50, 64-66
Vergós, R. 15-17, 19, 20, 22, 23, 25-29, 31, 35, 38, 44-58, 60, 65, 66
Verrié, F.P. 17, 43
Verrocchio, A. 440
Vetturini 228
Vic 40, 43, 57
Vicario, A. 452
Vicens i Soler, M.T. 96, 97
Vicens i Soler, Ma.T. 96
Vico 236, 556, 558, 561, 562, 564, 565
Vico, P. 347, 350, 540, 541
Vico, V.G. 544
Vidal, S. 597
Vidali, E. 12
Vidal de Vilanova 131, 140, 141, 144, 153-155, 157
Vidili, M. 132, 140
Vienna 409
Vilanova 140, 142
Villacidro 579-581, 583, 586
Villalonga 558
Villamar 93, 348, 579, 586
Villano 188
Villanova 638
Villanovaforru 586
Villanovafranca 558
Villanovasitzzamus 586
Villanova Forru 579
Villanova Monteleone 106
Villanova Truschedu 558
Villanu 188
Villasor 363, 476, 488, 505
Villaurbana 206, 309, 558
Villa Albana 206
Villa Aquis 391
Villa Capa 558
Villa Cidro 586
Villa di Chiesa 76, 77, 204, 598-602, 604, 618
Villa Longa 558
Villa Mar 586
Villa Nova Franca 559
Villa Nova Trusquedu 559
Villa Urbana 558, 559
Vinchi, G. 185
Vincke, J. 324, 330
Vindoti, B. 441
Violante de Bar 321
Virdis 591
Virdis, A. 105, 384, 401, 414, 527, 533, 539, 548, 557, 560, 561, 563-565
Virdis, M. 180
Visconti 430, 433-435
Visconti, E. 432
Visconti, F. 390, 393
Visconti, L. 432, 433, 435, 436
Visconti, U. 435, 436, 438
Vitalis 156
Viti, G. 371
Vivas, vicerè 345, 357
Vives, J. 326
Vollanovaforru 583
Volpe, C. 96
Volpe, G. 416, 418, 430
Von Diergardt 478
Von Falkenhausen, V. 362
Von Hessen, O. 469, 470, 479, 480, 483, 484

Voss, G. 33

W

Wadding, L. 599
Wagner, M.L. 399, 400, 414
Washington 222
Webster, J.R. 595, 598, 601-603, 607, 608
Werner, J. 478, 486
Wigberto 33

X

Ximaxis 559

Y

Yarza Luaces, J. 91
Yolandis 340
Ysili 558
Yuri 559

Z

Zanzu, G. 231
Zaragoza 623
Zarzoso, A. 315
Zedda, C. 376
Zedda, G. 542, 543, 575, 576
Zeddiani 309, 558
Zellavano 558
Zeppara 586
Zepura 583
Zerchis 474, 475, 488
Zerfaliu 309, 559
Zichi, G. 369, 370, 384, 386
Zoccheddu, M.G. 12
Zucca, A. 581
Zucca, R. 252, 254, 283, 311, 474, 486
Zucca, U. 197, 281, 593, 603, 611-613
Zunnui 575, 584, 585
Zunnui Casula, F. 569, 582, 588, 590
Zuri 209, 557, 559
Zurita 135, 137, 329

Indice

ANTONIO BARBERIO
Presentazione 5

WALTER TOMASI
Prefazione 7

GIAMPAOLO MELE
Introduzione 9

ROSA ALCOY
Los santos franciscanos de Filadelfia. Culto hagiográfico en Cerdeña y revisión de estilos en algunas tablas góticas vinculadas a los Vergós 13

GIULIO ANGIONI
Una grande assente: la danza nelle liturgie cristiane 69

FRANCESCO ARTIZZU
Alcune considerazioni sulla legislazione statutaria e sulla Carta de Logu 75

PERE BESERAN I RAMON
Fonti e parallelismi di alcuni temi medievali nell'arte sacra in Sardegna 89

SERGIO BULLEGAS
Teatro e liturgia, spettacolo e rito, società e lingua nella *Tragedia in su isclavamentu* di Giovanni Delogu Ibba 105

RAFAEL CONDE Y DELGADO DE MOLINA
Guido Cattaneo, plenipotenciario de Hugo II en Aviñón 131

ROBERTO CORONEO
Un argento epigrafico bizantino in Sardegna:
il Reliquiario di San Basilio nel San Francesco di Oristano 161

ANTONIO CORRIAS
Istruzione e cultura nel Giudicato di Arborea.....177

GIORGIO FARRIS
Mecenatismo dei giudici-sovrani 201

IVO SERAFINO FENU
L'Annunziata di Oristano e l'Angelo di Sagama
problemi attributivi e storici 221

PAOLO GAVIANO
Il sepolcro dei Giudici d'Arborea in San Bartolomeo,
cappella gotica della Cattedrale di Oristano.....249

Mª. CARMEN LACARRA DUCAY
Actividad pictórica de Joan Mates en Aragón 295

GABRIELE LUPERI
Rapporti tra Chiesa, Gremi e Confraternite in tre visite pastorali
di Arcivescovi Arborensi nel 1700 307

GIAMPAOLO MELE
Lettera inedita (31 luglio 1389) di Giovanni I, il Musico e Cacciatore, a
Eleonora d'Arborea sullo Scisma d'Occidente, e due bolle di
papa Clemente VII sul *Regnum Sardiniæ et Corsicæ* 321

GIOVANNI MURGIA
Edifici di culto e clero ad Oristano dopo l'attacco francese del 1637....345

LIDIA PERRIA
La carta sarda di S. Vittore di Marsiglia.
Scrittura e tradizione bizantina in Sardegna nell'età giudicale.....361

ANNA MARIA PIREDDA
Riletture cinquecenteschedel *Condaghe* di San Gavino di Torres 367

GIGI SANNA
La predica in sardo in periodo basso medioevale
e dopo il concilio tridentino (1300-1700) 389

MAURO G. SANNA
Il giudicato di Arborea e la Sardegna tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo. Aspetti storici 415

ALDO SARI
Architettura rinascimentale ad Oristano e nel suo territorio 439

PAOLO BENITO SERRA
Su una fibbia dell'orizzonte altogiudicale dal sepolcreto di *Su Pardu*-Sestu (CA).....469

MIRIAM TURRINI
Una *Guia de confessores* per la Sardegna del Seicento.....493

ANTONIO VIRDIS
Rapporto su "Relazioni triennali" alla Santa Sede e associazionismo cristiano nell'Oristanese 533

UMBERTO ZUCCA
Mire politiche di Aragona prima (1324) e di Arborea poi (1376) in due concessioni pontificie a favore dei frati francescani di Sardegna.....593

Appendice: 1° Tavola Rotonda ISTAR su Fenomeni storici a confronto tra Sardegna e Mediterraneo. 1. Il caso delle municipalità in Sardegna e nella Corona d'Aragona.....615

BRUNO ANATRA
Istituzioni urbane nella Sardegna di antico regime.....617

RAFAEL NARBONA VIZCAÍNO
Las ciudades de los reinos insulares de la Corona de Aragón. Historia municipalista e historia de la sociedad urbana 627

Indice analitico 643