

Regione Autonoma della Sardegna
Provincia di Cagliari
Comune di Sinnai
Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del Consiglio Nazionale delle Ricerche

**Trascrizione, commento e
pubblicazione di un'inedita raccolta
di *goccius* o *gòsos*
della fine del XVIII secolo**

<i>Introduzione</i>	Giovanni Serreli
<i>La società della Sardegna nel Settecento sabaudo</i> Murgia	Giovanni
<i>Cenni storici: Villanovafranca</i>	Giovanni Serreli
<i>Cenni storici: Sinnai</i>	Giovanni Serreli
<i>Un inedito manoscritto di Gòsos della fine del Settecento.</i> <i>Il manoscritto: esame codicologico</i>	Olivetta Schena
<i>Analisi linguistica</i>	Maurizio Viridis
<i>Vecchi e nuovi culti a Sinnai, tra storia ed etnografia</i>	Simonetta Sitzia
<i>Il culto mariano in Sardegna tra Medioevo ed Età Moderna.</i> <i>I gozos cinquecenteschi dedicati alla Madonna di Bonaria</i> Giuseppina Meloni	Maria
<i>Tra teologia e devozione: i gòsos nella Sardegna sei-settecentesca</i>	Mauro Badas
<i>Ipotesi sul canto dei gòsos nel passato</i> Macchiarella	Ignazio
<i>Trascrizione</i> di Simonetta Sitzia, Sara Chirra, Esther Martí Sentañes, Maria Grazia Farris e Cinzia Timpanari	

Introduzione

Nel 2004, a cura di Roberto Caria, attuale parroco di Villanovafranca, sono stati pubblicati gli atti di un interessante Convegno svoltosi a Sinis (OR) nel settembre del 2003; il titolo degli atti è *I Gòsos: fattore unificante nelle tradizioni culturali e culturali della Sardegna*.

Questo titolo riassume, con sintetica precisione, il grande valore di questa tradizione radicata in tutta la Sardegna dal punto di vista culturale in senso lato, ma anche dal punto di vista più strettamente linguistico e culturale.

Questo titolo e questa affermazione, che può apparire generica, assume un valore pregnante se messa in relazione anche all'inedita raccolta di *goccius* o *gòsos* che qui pubblichiamo.

Infatti, alla fine del XVIII secolo, un certo Francesco Maria Marras, chierico di Villanovafranca, firmò una raccolta di *goccius* o *gòsos* di cui veniva a conoscenza, cantati, e quindi trascritti, in castigliano principalmente, ma anche nelle varianti del sardo (campidanese e logudorese); sono queste fra le prime attestazioni conosciute di questi canti devozionali. È interessante notare che, nel manoscritto, esistono anche alcune annotazioni in italiano, segno evidente della lenta ma inesorabile diffusione della nuova lingua, imposta dal governo sabauda del Regno di Sardegna. L'importanza linguistica di questo dato è evidente: il manoscritto risulta essere una fotografia delle lingue parlate o scritte nel Regno di Sardegna alla fine del XVIII secolo, ma anche, per tradizione orale tramandata per generazioni, delle lingue parlate nei secoli precedenti. Nel manoscritto sono inoltre presenti anche alcune annotazioni musicali sulle modalità, i ritmi e i toni con cui i vari *goccius* o *gòsos* raccolti andavano intonati e cantati; anche questo è un aspetto eccezionale del manoscritto in oggetto, giacché, per ricostruire musiche e ritmi dei nostri antichi canti, abbiamo spesso a disposizione solo la tradizione orale.

Con finanziamento della Regione Autonoma della Sardegna, della Provincia di Cagliari e del Comune di Sinnai, l'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del Consiglio Nazionale delle Ricerche (nell'ambito della commessa *Edizione e pubblicazione di fonti relative all'Europa mediterranea*) ha portato a termine un progetto di trascrizione, commento e pubblicazione di questa preziosa raccolta custodita presso la Biblioteca Comunale di Sinnai, da poco tempo ospitata presso la prestigiosa sede del vecchio edificio comunale¹.

In base alla convenzione fra il Comune di Sinnai e l'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR, il manoscritto è stato interamente scansionato, anche grazie all'indispensabile collaborazione di Luisella Saddi, Elio Escana, Silvio Floris e Eugenio Cocco. La scansione è oggi disponibile nel sito istituzionale del Comune.

Il manoscritto appartenne alla ricca biblioteca del canonico Mons. Dott. Cesare Perra (1920-1979), sinnaese, che, per sua disposizione testamentaria, assieme ai suoi quadri, venne donata al Comune di Sinnai e alla sua biblioteca comunale. A Mons. Perra si

¹ Sezione Libri Antichi (091 MAR, ins. 13889). Il manoscritto, rilegata in forma di libro, si compone di 444 pagine e contiene 107 *goccius* o *gòsos*; è stato recentemente restaurato dal laboratorio di restauro del monastero di San Pietro di Sorres. L'importanza della raccolta è stata già segnalata nel volume *Manoscritti e lingua sarda I* edito dalla Regione Sardegna, Assessorato alla Pubblica Istruzione nel 2003, alle pagine 211-212.

deve una *Storia di Sinnai dalle origini al 1960*, recentemente pubblicata². Come segno di grande riconoscenza, nel dicembre del 1999, l'amministrazione comunale dedicò a questo benemerito e compianto personaggio della storia recente di Sinnai il Centro Socio-Culturale di via Colletta.

Il valore della straordinaria e ricca raccolta di *goccius* o *gòsos*, che qui pubblichiamo, è messo in luce, oltre che dalla trascrizione, curata dalle colleghe Simonetta Sitzia, Sara Chirra, Esther Martí Sentañes, Maria Grazia Farris e Cinzia Timpanari, dai saggi che la commentano, dal punto di vista delle varie discipline.

L'inquadramento storico de *La società della Sardegna nel Settecento sabaudo* è offerto da Giovanni Murgia che si sofferma soprattutto sul quadro sociale e culturale, nel momento in cui, con l'introduzione obbligatoria della lingua italiana, i sardi erano costretti ad usare la lingua sarda in luogo del nuovo e sconosciuto idioma.

Giovanni Serreli propone i *Cenni storici* particolari dei villaggi di Villanovafranca, dove il manoscritto venne compilato, e di Sinnai, dove è giunto ed è custodito e valorizzato.

Olivetta Schena propone l'esame codicologico, studiando la scrittura e i caratteri estrinseci ed intrinseci dell'inedito manoscritto.

L'analisi linguistica del testo è quella di Maurizio Viridis, alla luce della temperie culturale della seconda metà del Settecento in Sardegna.

A Simonetta Sitzia si deve lo studio dei *Vecchi e nuovi culti a Sinnai, tra storia ed etnografia*, alla luce della letteratura e delle fonti archivistiche consultate.

Maria Giuseppina Meloni propone un'analisi de *Il culto mariano in Sardegna tra Medioevo ed Età Moderna. I gozos cinquecenteschi dedicati alla Madonna di Bonaria*; dal suo studio emerge che i *goccius* dedicati a Bonaria sono gli stessi pubblicati alla fine del Cinquecento dal Brondo, quindi i più antichi finora conosciuti.

Gli aspetti teologici e devozionali contenuti in questi testi sono invece approfonditi da Mauro Badas, anche alla luce dei dettami controriformistici del Concilio di Trento.

Infine risultano molto interessanti le *Ipotesi sul canto dei gòsos nel passato* di Ignazio Macchiarella che, partendo dalle brevi annotazioni musicali contenute nel manoscritto, propone le melodie con cui questi canti venivano intonati.

In conclusione sento l'obbligo di ringraziare tutti coloro che hanno contribuito alla realizzazione di questo progetto, in primo luogo i dipendenti dell'Ufficio Socio Culturale del Comune di Sinnai, Raffaele Cossu e Rita Lai, oltre che i già ricordati Luisella Saddi, Elio Escana, Silvio Floris e Eugenio Cocco. Inoltre un ringraziamento particolare mi piace riservarlo agli amici Marco Zedda e Roberto Caria per i preziosi suggerimenti e la disponibilità.

Giovanni Serreli

² La sua biografia è in G. Puggioni, *Mons. Cesare Perra. Note biografiche*, in C. Perra, *Storia di Sinnai dalle origini al 1960*, Sinnai 2005, pp. 11-12.

La società della Sardegna nel Settecento sabauda

Giovanni Murgia

Dopo nove anni di occupazione austriaca (1708-1717) in conseguenza della guerra di successione spagnola, la Sardegna, in forza del Trattato di Londra del 2 agosto 1718, sottoscritto dalle potenze della Quadruplice Alleanza (Inghilterra, Francia, Olanda e Austria), veniva ceduta d'imperio, in cambio della Sicilia, ai Savoia.

Al riguardo inutili e senza esito si rivelarono le rimostranze presentate da Vittorio Amedeo II, in quanto, anche se a malincuore, dovette piegarsi a tale decisione ed accettare il nuovo dominio, una terra così lontana e così diversa dalla realtà del Piemonte. Nessuna affinità esisteva, infatti, tra le popolazioni isolate e quelle degli Stati di terraferma; diverse erano le istituzioni, la cultura, la lingua, i costumi, e persino il modo di vestire.

Oltretutto le clausole del Trattato di cessione gli imponevano in modo perentorio di nulla innovare nel suo governo, per non irritare l'animo di quella non piccola parte della popolazione che, dopo il secolare dominio spagnolo e la breve parentesi austriaca, non aveva visto volentieri il passaggio al Piemonte. Non era da sottovalutare, oltretutto, l'ostilità diffusa esistente tra le file della nobiltà e soprattutto del clero locali.

A ciò si aggiungeva il fatto che il nuovo possesso era tutt'altro che consolidato, sia perché la Spagna non vi aveva rinunciato definitivamente, malgrado il fallito tentativo di riconquista da parte del cardinale Alberoni nel 1717, sia perché lo stesso Piemonte rivolgeva lo sguardo, con non malcelati obiettivi di espansione, verso le confinanti terre della Lombardia e della Liguria. In simile contesto la Sardegna avrebbe potuto rappresentare un'utile pedina di scambio. Nell'Isola, inoltre, la situazione politica generale appariva estremamente precaria e confusa.

Per Vittorio Amedeo II, pertanto, i problemi di natura politica da affrontare si presentavano subito complessi e di non facile risoluzione, almeno nel breve periodo; il che consigliava di assumere nell'azione di governo, almeno inizialmente, un approccio assai cauto e prudente, anche per non suscitare irritazioni e pericolosi contraccolpi nei già difficili rapporti con la classe dirigente e la popolazione.

Per questo, all'indomani del Trattato di cessione, e prima ancora della Convenzione di Vienna del 29 dicembre dello stesso anno, che tra l'altro ribadiva per il nuovo sovrano il vincolo di garantire i privilegi e le prerogative del Regno, sollecitava i principali responsabili dei diversi apparati burocratici e amministrativi (Segreteria di Stato e di Guerra, degli Interni, degli Esteri e Consiglio delle Finanze) affinché provvedessero a raccogliere le più ampie e dettagliate informazioni sulla realtà politico-istituzionale ed economico-sociale dell'Isola.

Veniva così avviato un complesso lavoro di raccolta e di rielaborazione di notizie e di dati, col ricorso non solo alla consultazione di relazioni e di memoriali redatti durante l'ultima fase del dominio spagnolo e di quello austriaco, ma con il coinvolgimento diretto di quei sardi che costretti ad uscire dall'Isola al seguito della casa d'Austria, dopo l'invasione spagnola del 1717, avevano poi trovato rifugio in Piemonte, con l'adattarsi più o meno di buon grado alla prospettiva della nuova dominazione.

In un arco di tempo relativamente breve veniva messa a disposizione della corte e della burocrazia sabauda, una ponderosa, anche se eterogenea documentazione, che comprendeva tra l'altro "molte scritture" sulle Prammatiche reali e Capitoli di corte del Regno, indispensabile comunque per ricostruire almeno nei suoi caratteri essenziali la

realtà sarda³. La messa appunto dei diversi aspetti della cessione richiedeva, infatti, una conoscenza il più possibile approfondita soprattutto degli ordinamenti istituzionali sui quali si reggeva il governo dell'Isola.

Non a caso, quando Giuseppe de' Medici, principe d'Ottajano, plenipotenziario imperiale che avrebbe dovuto ricevere e poi nuovamente cedere il regno di Sardegna, giungeva a Cagliari il 31 luglio del 1720, dopo aver concordato a Genova, alla fine di giugno, con il rappresentante del re sabauda le modalità della cessione, vi trovava ad accoglierlo il consigliere di Stato contadore generale Gian Giacomo Fontana.

Questi era stato inviato dalla corte sabauda nella capitale isolana ufficialmente per fornire all'Ottajano l'assistenza necessaria per la definizione degli ultimi dettagli della cessione e per controllare che venissero rigorosamente applicati e seguiti gli accordi stipulati a Genova. In realtà al solerte funzionario piemontese erano state affidate molteplici e delicate incombenze, per cui di fatto "aveva finito col diventare una sorte di anello di congiunzione tra i due generi di complessi problemi che la corte sabauda si era trovata ad affrontare a seguito della sua adesione al trattato della Quadruplice: la ricerca di solide intese per giungere senza indugi e limitazioni di sovranità alla cessione del nuovo dominio, da una parte, e la necessità di prendere contatto con l'Isola lontana e pressoché sconosciuta, dall'altra"⁴.

Il Fontana, infatti, che nell'aprile del 1719 aveva partecipato personalmente ad una delicata fase delle trattative diplomatiche ed era al corrente di tutte le iniziative assunte al riguardo, non era stato inviato a Cagliari soltanto per dare il suo contributo alla buona riuscita delle operazioni connesse al passaggio dei poteri, il che poté avvenire in forma solenne alla presenza delle prime Voci degli Stamenti il successivo 8 agosto. In realtà il compito più importante affidatogli era quello di raccogliere sul posto le notizie e i dati per completare il quadro, chiaramente frammentario, che a Torino si era riusciti a ricostruire della Sardegna, dei suoi ordinamenti e della sua economia. Doveva, tra l'altro, individuare esperti di diritto "procurando di affezionarli al governo presente"; mettere a confronto l'operato dei tre differenti regimi che si erano avvicendati nel corso dell'ultimo ventennio; promuovere la formazione di un terzo partito, dopo aver raccolto esaurienti informazioni sulle fazioni spagnola ed austriaca; verificare se il Patrimonio potesse "profittare d'alcuni redditi industriali, ... mediante l'esposizione di moderata somma, e senza aggravio del Pubblico"⁵; valutare se fosse opportuna la presenza del sovrano; accertare lo stato delle alienazioni dei redditi demaniali; dare disposizioni di natura militare.

Lo scambio imposto a Vittorio Amedeo II aveva reso indispensabile accedere a tutte le fonti di informazione che avrebbero potuto consentire di individuare la strategia politica più idonea da adottare ancor prima di prendere effettivamente possesso del

³ Al riguardo rinviamo alle numerose *Storie e relazioni di Sardegna* conservate presso l'Archivio di Stato di Torino (d'ora in avanti AST), nei rispettivi fondi *Sardegna, Materie Politiche, Economiche, Giuridiche ed Ecclesiastiche*. Cfr. anche *Una relazione inedita sulla Sardegna nel 1717*, in Biblioteca Reale di Torino, *Miscellanea di storia patria*, 139, 8, ora pubblicata da L. Del Piano, in "Archivio Storico Sardo", XXIX, 1964.

⁴ A. Girgenti, *Vittorio Amedeo II e la cessione della Sardegna*, in "Studi Storici", 3, luglio-settembre 1994, p. 688, e A. Mattone, *La cessione del Regno di Sardegna dal trattato di Utrecht alla presa di possesso sabauda (1713-1720)*, in "Rivista Storica Italiana", CIV, 1°, 1992, pp. 5-89.

⁵ Cfr. AST, *Sardegna, Materie Politiche*, cat. 1^a, m. 1, n. 15, *Memoria particolare dettata da S. M. al Contadore Generale Fontana in occasione del suo viaggio per il Regno di Sardegna, 25 maggio 1720*, ora pubblicata in L. La Rocca, *La cessione del Regno di Sardegna alla casa sabauda: gli atti diplomatici e di possesso con documenti inediti*, in "Miscellanea di storia italiana", t. X, 1905, p. 194.

nuovo dominio. La Convenzione firmata a Vienna poneva, d'altra parte, rigide clausole per il suo governo, vincolando il nuovo sovrano al mantenimento e alla conferma dei privilegi di cui essa godeva al tempo della dominazione spagnola e di quella austriaca.

A ciò andavano ad aggiungersi il riconoscimento delle alienazioni effettuate dal fisco nel corso della presenza austriaca e l'assunzione dei debiti contratti per la difesa del Regno e della città di Cagliari, durante l'ultimo attacco degli spagnoli, nel 1717, e che avevano portato al collasso le già esauste casse regie.

Era pertanto inevitabile, prima di agire politicamente, approfondire le conoscenze, ad ampio spettro, sul nuovo possesso. Ben presto, comunque, Vittorio Amedeo II, si rendeva conto della particolare specificità del nuovo dominio, ma soprattutto delle difficoltà e degli ostacoli che la sua azione di governo avrebbe potuto incontrare nel confronto con i rappresentanti delle istituzioni e degli ordinamenti locali.

Era, pertanto, indispensabile "inserirsi senza scosse o tentativi d'innovazione nell'alveo della tradizione, astenendosi da tutte quelle iniziative che avrebbero potuto causare nuove inquietudini ad una popolazione già estenuata dalle tormentate vicende dell'ultimo ventennio o far temere che si volessero mettere in discussione privilegi consolidati e antiche libertà"⁶.

Il che consigliava di non allontanarsi dalla prassi di governo seguita nel corso della passata dominazione. E tale convinzione andò progressivamente radicandosi tanto che le restrizioni alle antiche prerogative viceregie, inizialmente ritenute opportune, per mantenere alto il prestigio della carica ed assicurare al nuovo viceré barone di Saint Remy la stessa considerazione di cui avevano goduto i suoi predecessori, venivano assai ammorbidite, per cui gli veniva riconosciuta la stessa autorità accordata dai re di Spagna ai loro rappresentanti nel Regno.

Già nel dicembre del 1720 Vittorio Amedeo revocava le precedenti disposizioni, riconoscendo al viceré la facoltà di permettere di armare in corsa, mentre pochi giorni dopo gli concedeva altresì la possibilità di rilasciare salvacondotti "a favore della giustizia", sentito il parere del reggente la Real Cancelleria⁷.

A spingere il sovrano sabaudo ad un così repentino ripensamento sui modi e tempi del procedere politico nel governo dell'Isola fu, molto probabilmente, il franco confronto con le ragioni e le considerazioni esposte al riguardo dai suoi più stretti e fidati collaboratori, quali il conte Antonio Francesco Nicolis de Robilant, primo presidente della Camera dei Conti, il marchese Solaro di Breglio, il generale delle Finanze Ferrero di Roasio, futuro marchese d'Ormea, Pietro Mellarède e il marchese Solaro del Borgo, rispettivamente responsabili della Segreteria degli Interni e di quella degli Esteri.

Questi, ben al corrente della complessa situazione sarda, confermata inequivocabilmente nelle numerose relazioni e memorie consultate, consigliavano, in un quadro politico internazionale ancora fluido e non del tutto ben delineato, di muoversi con particolare discrezionalità, per non comprometterne, commettendo errori, lo stesso possesso.

E tale obiettivo poteva essere conseguito soltanto col porsi al di sopra delle lotte di fazione, ancora particolarmente aspre e preoccupanti in alcune aree dell'Isola,

⁶ A. Girgenti, *Vittorio Amedeo II e la cessione della Sardegna*, cit., p. 701.

⁷ Cfr. AST, *Lettere di S. M. e del Ministro al Viceré, agli Ufficiali ed ai Particolari dalli 20 maggio 1720 alli 5 novembre 1731*, Serie G, vol. I°, *Istruzione à voi barone di Saint Remy per il carico di Viceré, e Luogotenente Generale del Regno di Sardegna*, ff. 3 sgg, ora pubblicata in F. Loddo Canepa, *Dispacci di Corte, ministeriali e viceregi concernenti gli affari politici, giuridici ed ecclesiastici del Regno di Sardegna (1720-1721)*, Roma, 1934, pp. 5 sgg.

mostrando di non voler operare ulteriori sconvolgimenti di regole e di consuetudini nel suo governo.

Ad allarmare, poi, la corte sabauda, erano i possibili conflitti di natura giurisdizionale con il clero, il dilatarsi della cui giurisdizione aveva arrecato gravi pregiudizi alla potestà laica. In particolar modo preoccupava il ruolo assai rilevante, anche sul piano politico, svolto all'interno della società sarda soprattutto dal Tribunale dell'Inquisizione.

“Questo Tribunale – sparge un'infinità di Ministri, ed Ufficiali subalterni in tutte le Città, e Luoghi del Regno, come scrivani, famigliari, commissari, sbirri”. Il che produceva un tale “disordine che procede dall'avidità degli Inquisitori di spedir patenti, con stipendio, non tanto per l'interesse, mentre si pagano due doppie cad'una, quanto per acquistare sudditi, e per dilatare la Giurisdizione del Tribunale, ne' delitti, e Cause Civili attive, è passive con grave pregiudizio dell'interesse politico del Regno”⁸.

Stessi abusi venivano registrati nella maggior parte delle “Curie ecclesiastiche... per l'infinità di chierici... che si promovono agli ordini religiosi”. Rifugiarsi sotto l'ombrello della giurisdizione ecclesiastica, oltre ad assicurare numerosi privilegi, immunità e talvolta impunità anche di fronte a gravi reati e delitti, sottraeva alla potestà regia “se non la metà, almeno la terza parte de' sudditi, recando un danno considerabile al Regno”, e soprattutto al suo patrimonio.

Di fatto, fin dagli ultimi tempi della dominazione spagnola, il numero degli esenti dalla giurisdizione laica era cresciuto in maniera smisurata, in quanto l'immunità veniva riconosciuta a tutti coloro che a qualsivoglia titolo prestassero la loro opera a favore di chiese, conventi e altre istituzioni religiose. Ogni mezzo era buono, infatti, per godere del privilegio del foro ecclesiastico.

In simile contesto istituzionale per il governo sabauda l'invadenza e l'interferenza dell'autorità ecclesiastica costituiva un serio e preoccupante ostacolo al dispiegarsi della sua piena e assoluta sovranità, in quanto doveva scontrarsi con un clero arroccato nella strenua difesa di consolidati privilegi.

Non a caso le controversie fra giurisdizione ecclesiastica e quella regia raramente approdavano ad una risoluzione definitiva, e mai in loco, in quanto venivano trasferite al Supremo Consiglio d'Aragona e al Tribunale dell'Inquisizione in Spagna.

Per il governo sabauda, pertanto, il percorso per l'affermazione della piena e assoluta sovranità sul nuovo dominio si presentava subito impervio e irto di difficoltà di varia natura, non facilmente superabili, almeno in tempi brevi. E poiché la chiesa esercitava all'interno delle istituzioni e della società sarda una profonda influenza, che si traduceva nel controllo e nell'orientamento del consenso, era consigliabile non tendere troppo la corda per non produrre strappi difficilmente ricucibili. Tanto più che nell'Isola la maggioranza dei religiosi, secolari e regolari, erano spagnoli di nascita, di cultura e di sentimenti.

Per questo, fin dall'inizio, Vittorio Amedeo II, ben al corrente della situazione, nel dare le prime istruzioni di governo al barone di Saint Rémy, nel prescrivergli di non innovare nulla nella situazione ereditata dagli Spagnoli, gli consigliava, tra l'altro, di tollerare anche gli abusi degli ecclesiastici, almeno finché non si ingerissero nelle questioni di carattere politico.

Di conseguenza la condotta del viceré verrà informata non solo a prudenza a tolleranza, ma anche ad una attenta e costante vigilanza. L'adozione di una strategia di non

⁸ AST, *Materie politiche*, cat. 2^a, m. 4, *Veridica relazione*, cit., f. 17v.

belligeranza, anche se ufficialmente non dichiarata, se poteva valere a tranquillizzare un clero già allarmato per il cambio di sovrano, e se poteva ritenersi giustificabile soprattutto in quel contesto politico-istituzionale, non affrontando alla radice i problemi dei rapporti con esso, più che rinviarli, di fatto li lasciava pericolosamente in sospeso.

Sotto la coltre dell'apparente e temporanea tregua covavano ceneri ardenti, alimentate dall'improcrastinabilità di avviare le procedure per la nomina degli arcivescovi e dei vescovi per quasi tutte le sedi sarde, rimaste vacanti negli ultimi anni.

La corte sabauda veniva così posta di fronte ad uno scottante e delicatissimo problema che avrebbe costituito un banco di prova dalle conseguenze politiche non prevedibili qualunque percorso risolutivo fosse stato intrapreso. La copertura delle sedi arcivescovili, vescovili e dei benefici di maggior prestigio, con relativa nomina e designazione dei titolari, avrebbe alimentato una spinosa controversia che affondava le radici su questioni di natura storico-giuridiche, e che richiamavano la pretesa da parte della Santa Sede dell'alta sovranità sulla Sardegna, infeudata da Bonifacio VIII nel 1297 a Giacomo II d'Aragona, a seguito della Bolla *Super reges et regna*, con la quale veniva ribadito il principio della supremazia del potere teocratico su quello civile e politico.

Questa, infatti, non riteneva valido il titolo giuridico della sovranità sabauda perché, con l'estinzione del ramo risalente a Giacomo II, il dominio sul regno di Sardegna restava devoluto al Pontefice per diritto di ricadenza in quanto suo feudo.

Così quando Vittorio Amedeo II avanzava la pretesa di esercitare il diritto di proporre le nomine degli arcivescovi e dei vescovi alle sedi sarde vacanti, la Curia romana opponeva un netto rifiuto, rimarcando che tale diritto aveva carattere d'indulto riservato solo ai sovrani spagnoli in virtù appunto della clausola di unione perpetua della Sardegna alla Corona d'Aragona. Pertanto, se il sovrano sabauda voleva un nuovo indulto e il riconoscimento dei diritti connessi, avrebbe dovuto presentare al Pontefice la richiesta di una nuova investitura e riconoscere così, implicitamente, l'alta supremazia della Chiesa.

Vittorio Amedeo II non si piegava a simile ingiunzione, deciso a sua volta a difendere la piena e assoluta sovranità sull'Isola.

La controversia troverà una soluzione, frutto di lunghe, laboriose e spesso aspre trattative, solo nel 1726 quando si perveniva ad un concordato sostanzialmente favorevole alla casa sabauda. Il Pontefice Benedetto XIII, derogando al diritto feudale di investitura, riconosceva a Vittorio Amedeo II la discendenza in linea femminile dal re d'Aragona, considerandolo quindi beneficiario dell'antica bolla di Bonifacio VIII. La conferma della sovranità avrebbe comportato il riconoscimento dell'esercizio del patronato sulle chiese sarde, e di conseguenza del diritto di presentazione ai benefici concistoriali, cioè di scelta delle persone da destinare alle cariche religiose primarie⁹.

La stipula del concordato segnava un momento significativo nei rapporti fra stato sabauda e chiesa, anche se era chiaro a tutti che si trattava più che altro della firma di una tregua armata che, negli anni immediatamente seguenti, sarebbe esplosa in clamorosi conflitti e reciproche ritorsioni.

Ben presto, poi, la casa Savoia si sarebbe dovuta confrontare con una realtà economica assai diversa da quella millantata nei memoriali ufficiali e che esaltavano la "feracità" della terra sarda.

⁹ Cfr. C. Sole, *La Sardegna sabauda del Settecento*, cit., pp. 54-55.

Le indicazioni, le notizie e i dati raccolti al riguardo, frutto prevalentemente di indagini condotte con superficialità su documentazione di seconda mano e poco attendibile, si rivelavano del tutto illusori e sbagliati.

Il mito dell'insula magnitudine et multitudine hominum, et omnium fructum genere excellens, che affondava le radici in una leggenda desunta dagli antichi classici, a partire dall'annalista Polibio, si dissolveva al primo impatto con essa.

Il quadro della società isolana presentava condizioni di generale arretratezza e di intrinseca povertà, soprattutto se messo a confronto con la realtà del Piemonte e delle regioni più evolute della penisola.

Era infatti una Sardegna feudale quella che il Piemonte ereditava, e tale organizzazione della società aveva determinato un generale ristagno della produzione cerealicola, strettamente condizionata dai fattori climatici, con la conseguente debolezza dei traffici commerciali.

Lo stato dell'economia dell'Isola, al momento del suo passaggio ai Savoia, appariva per certi aspetti drammatico a causa soprattutto della pesante pressione fiscale messa in atto dal governo austriaco. I Savoia, pertanto, ereditavano una "Reale hazienda" in uno stato assai "infelice" dove "vi sono molti operai e poca messe"¹⁰.

La generale arretratezza e la diffusa povertà sono chiaramente evidenziate dalla debolezza dei bilanci del regno, che nel primo ventennio sabauda presentavano livelli estremamente bassi¹¹; dalla scarsa capacità produttiva della sua economia, basata essenzialmente sulla cerealicoltura estensiva assoggettata al sistema alternativo e vincolistico della vidazione, e caratterizzata dalla presenza diffusa di una pastorizia brada e transumante; dall'asfissia generalizzata dei traffici e dei commerci, penalizzati, anche nelle annate favorevoli, specialmente per quanto si riferisce alla commercializzazione del grano, dall'organizzazione burocratica della città, i cui privilegi (ad esempio l'insierro del grano a prezzo d'afforo, imposto cioè dall'autorità viceregina e ben al di sotto di quello corrente sul mercato) e le cui esigenze si scontravano con quelle delle popolazioni rurali, cui andava ad aggiungersi il farraginoso e costoso sistema delle concessioni delle sacche (licenze di esportazione) che scoraggiavano l'approdo dei mercanti nell'isola¹², e che contribuiva ad alimentare un interessante traffico di contrabbando tra le popolazioni del nord dell'isola e della vicina Corsica¹³; dalla quasi inesistente rete viaria per cui i trasporti restavano bloccati durante il periodo invernale e delle piogge per la impraticabilità delle strade e per l'assenza di ponti sui fiumi, che potevano essere guadati dai carri a buoi, ancora a ruote piene e chiodate, solo nei mesi asciutti¹⁴; e sono confermate anche dai dati sulla popolazione.

¹⁰ AST, *Sardegna, Materie politiche*, cat. 2^a, m. 4, *Veridica relazione*, cit., f. 20v.

¹¹ Cfr. A. Bernardino, *Tributi e bilanci in Sardegna nel primo ventennio della sua annessione (1721-1740)*, Torino, 1921, e anche Id., *La finanza sabauda in Sardegna (1741-1847)*, Torino, 1924.

¹² Cfr. A. Pino Branca, *La vita economica della Sardegna sabauda (1720-1773)*, Messina, 1926.

¹³ Cfr. G. Murgia, *Il contrabbando tra la Sardegna e la Corsica nel XVIII secolo*, in "Etudes corses", nn. 30-31, Ajaccio 1989, pp. 237-251; Id., *Castelsardo: da porto caricatore a terra di contrabbando tra la Sardegna e la Corsica in età moderna*, in A. Mattone, A. Soddu (a cura di), *Castelsardo. Novecento anni di storia*, vol. I, pp. 587-614, Carnicci Editore, Roma 2007.

¹⁴ Cfr. F. Loddo Canepa, *Relazione della visita generale del Regno di Sardegna fatta da S. E. conte d'Hàllot des Hayes (1770)*, in "Archivio Storico sardo", vol. XXV, fasc. 3-4, Padova, 1958.

Gli abitanti dell'isola, sulla base dei dati rilevabili dai censimenti fiscali eseguiti in quegli anni, passano dai circa 260mila del 1698 ai 310mila del 1728¹⁵.

Si trattava quindi di una realtà demografica, che nonostante i sensibili segni di ripresa dopo le gravissime crisi di pestilenza (1652-57) e di sussistenza (1680-81) della seconda metà del Seicento, segnava una regione spopolata con un bassissimo indice demografico in rapporto alla superficie territoriale (10,82 abitanti per Km². Nel 1698 e 12,87 nel 1728), con città di dimensioni assai modeste. La capitale del regno, Cagliari, contava 16.294 abitanti, Sassari 13.733, Iglesias 6.065, e Nuoro appena 1.170).

I dati sulla popolazione, come pure il basso livello dei bilanci, alimentati quasi esclusivamente dal gettito del tradizionale donativo, oltretutto ancorato al livello fissato dalle Cortes del Regno nel 1698, e quindi alla dinamica demografica, in quanto il Savoia non le convocherà più per motivazioni di carattere strettamente politico; lo stato dell'economia e del commercio, l'assenza di uno spirito pubblico ed il basso tenore nello sviluppo civile delle popolazioni, mettevano in evidenza una realtà sociale ed economico-produttiva nella quale non era stato avviato quel processo di urbanizzazione che accompagna il passaggio da una società agro-pastorale a regime feudale o semif feudale, a forme più evolute di strutture produttive e di organizzazione politica¹⁶.

Era infatti una Sardegna feudale quella che il Piemonte aveva ereditato dalla Spagna. E l'organizzazione feudale della società aveva determinato un generale ristagno della produzione e reso difficile il processo di accumulazione, anche perché i detentori della ricchezza (feudatari, alto clero, ceti burocratici e mercantili), essendo generalmente forestieri, preferivano esportare la ricchezza e impiegarla fuori dell'isola.

La giurisdizione feudale e le immunità ecclesiastiche inoltre sottraevano ad un'azione di governo circa i nove decimi della proprietà terriera per cui, essendo il sistema produttivo fondato quasi esclusivamente sulle attività agricolo-pastorali, all'iniziativa pubblica era preclusa di fatto ogni possibilità d'intervento.

Il sistema feudale per la sua stessa natura rendeva pertanto difficile l'organizzazione di una società diversamente ordinata, nella quale più facilmente potessero giungere ad esiti positivi le spinte di rinnovamento e di progresso.

Di fronte a questa realtà, ben diversa da quella piemontese sul piano dell'organizzazione politico-istituzionale, economico-sociale e culturale, l'azione di governo dei nuovi sovrani si dimostrerà del tutto inadeguata e contraddittoria, per cui i risultati conseguiti si rivelarono sostanzialmente modesti, in quanto non si volle intaccare quel sistema politico ed economico, caratterizzato dal ruolo egemonico della feudalità e del clero, che imbrigliava tutti quei fermenti di rinnovamento che andavano un po' ovunque levandosi tra gli strati sociali isolani più dinamici.

Se il Regno di Vittorio Amedeo II si caratterizzò soprattutto per il suo complessivo immobilismo in quanto contraddistinto da un'azione politica "tanto cauta da apparire irresoluta, incerta e per certi aspetti equivoca... priva di efficacia rinnovatrice, essendosi ridotta a una pressoché ordinaria amministrazione, rispettosa solo della continuità col precedente regime"¹⁷, la Sardegna continuò a rimanere emarginata rispetto alle vicende degli stati continentali anche durante il regno di Carlo Emanuele III.

¹⁵ Cfr. F. Corridore, *Storia documentata della popolazione di Sardegna (1479-1901)*, Torino, 1902, e B. Anatra, G. Puggioni, G. Serri, *Storia della popolazione in Sardegna nell'epoca moderna*, Cagliari, 1997.

¹⁶ Cfr. G. Sotgiu, *Storia della Sardegna sabauda*, Bari, 1974, p. 7.

¹⁷ C. Sole, *La Sardegna sabauda nel Settecento*, Sassari, 1984, p. 103.

Sono questi, comunque, gli anni in cui si registrano i primi interventi di carattere politico per stabilire un rapporto più stretto fra l'isola e il Piemonte.

I nodi da sciogliere erano numerosi e di non semplice soluzione in quanto coinvolgevano problemi di natura politica e istituzionale, amministrativa e giurisdizionale.

Il confronto si sarebbe dovuto realizzare con forze, quali la feudalità e il clero, che da secoli gestivano ampi poteri giurisdizionali, che di fatto limitavano in maniera assai marcata l'azione del governo centrale. Tale presenza condizionò notevolmente l'azione riformatrice avviata nella seconda metà del secolo dal governo sabaudo sulla base di una piattaforma progettuale elaborata anche da esponenti del ceto dirigente locale¹⁸, e sostenuta dal ministro per gli Affari di Sardegna Gianbattista Lorenzo Bogino¹⁹.

I provvedimenti adottati nei settori dell'economia (riorganizzazione dei Monti frumentari e istituzione dei Monti Nummari) per incentivare lo sviluppo dell'agricoltura e liberare il ceto agrario dalla morsa dell'usura, che toccava indici di interesse elevatissimi, nel campo dell'amministrazione locale (riforma dei consigli di città e di quelli delle ville); nel campo legislativo con diversi interventi per porre ordine sul piano giurisdizionale tra potere ecclesiastico e regio, e in quello dell'istruzione (riforma delle due Università di Cagliari e Sassari, imposizione dell'insegnamento della lingua italiana nelle scuole, con l'adozione negli atti pubblici), sortirono spesso risultati di scarso rilievo, in quanto calati su una realtà poco conosciuta e senza il diretto coinvolgimento delle popolazioni.

Gli stessi provvedimenti adottati per promuovere lo sviluppo dell'agricoltura e delle attività manifatturiere conseguirono effetti irrisori anche perché non si volle incidere su una struttura economica, caratterizzata da rapporti di produzione feudali, che imbrigliava ogni iniziativa diretta ad attivare il progresso civile delle popolazioni specialmente rurali.

- **La riforma delle Università di Cagliari e Sassari.**

A partire dal 1760, anno in cui il governo sabaudo imponeva il divieto dell'uso dello spagnolo nel parlare e negli atti pubblici, mentre contemporaneamente provvedeva ad inviare nell'isola un gruppo di sacerdoti per l'insegnamento della lingua italiana, si procedeva anche alla riforma delle due Università di Cagliari (1764) e di quella di Sassari (1765).

La riapertura dei due atenei si accompagnò all'invio in Sardegna, già a partire dal 1773, di "alcuni abili professori italiani per la direzione delle scuole minori" allo scopo di "stenebrare [i maestri sardi] dai loro errori" e di indirizzare "pel buon sentiero maestri e discepoli". Erano padri gesuiti e padri scolopi che provenivano da varie parti d'Italia; tra questi il gesuita Angelo Berlendadi, che dall'esperienza sarda (successivamente insegnò all'Università di Sassari) trasse materia per la sua rima forbita.

¹⁸ Cfr. Al riguardo G. Murgia, *La Sardegna durante la dominazione austriaca in una relazione di un anonimo, precursore del riformismo sabaudo nell'isola*, in "Annali della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Cagliari", nuova serie, vol. XXVII, 2004, parte I, pp. 169-236.

¹⁹ Il Bogino, illuminato ministro per gli Affari del Regno di Sardegna non è da confondere col termine volgarmente usata nella lingua sarda "su buginu". La parola *buginu*, indica infatti il boia, il carnefice e deriva dal catalano *botxi* e da bochin spagnolo antico. L'espressione *chi ti tirit* (o *currat*) *su buginu!*, da rivolgere alle persone antipatiche, ci riporta pertanto alla storia della Sardegna di tempi ben anteriori rispetto a quelli del periodo sabaudo.

Un folto stuolo di insegnanti universitari si trasferì in Sardegna dal continente allorché nel 1764 e nel 1765 furono restaurate le due Università: tra questi studiosi insigni come il Cetti ed il Gemelli.

Sul piano culturale, ma anche politico, si trattò di una svolta decisiva, che va valutata con attenzione.

L'introduzione di una nuova lingua, fatto di per se stesso particolarmente significativo, e la diffusione di una nuova cultura creavano infatti le premesse per una nuova formazione culturale della classe dirigente e per la sua progressiva piemontesizzazione. Porre la questione che i piemontesi (come poi gli italiani) hanno privato i Sardi della loro lingua non ha in realtà nessun senso. L'operazione compiuta fu un'altra: a una classe dirigente che parlava, che scriveva, pensava in spagnolo s'impose di pensare, parlare, scrivere in italiano.

Le grandi masse popolari non hanno in realtà mai cessato di parlare nella loro lingua, cioè il sardo. E' significativo il fatto che dall'innequivocabile crescita che accompagnò questa svolta culturale ne traesse giovamento anche la cultura direttamente collegata alla realtà isolana: uno dei più grandi poeti sardi, don Gavino Pes, fiorisce in questa stagione, e a questa temperie culturale appartengono anche le indicazioni del Madao per il "ripulimento" della lingua sarda.

E la motivazione che dava della necessità di restituire lustro e splendore alla "lingua della sarda Nazione" non può trarre in inganno. A spingerlo a questo era "l'amore verso la patria, ch'è il più vivo, e potente, che ogn'altro non è", perché troppo [gli] coceva, e consumava sul vedere già messo non che in disistima solamente, ma anche in aperto dispregio il natio linguaggio, ch'è il simbolo del politico corpo de' nazionali".

La difesa della lingua sarda, cioè, viene intesa come difesa di un'identità nazionale, che il Madao ricerca e individua nelle espressioni della poesia e dei canti popolari, riuscendo anche – anticipando concezioni che saranno poi dei romantici – a stabilire una distinzione tra espressioni culturali popolari, che egli è portato a considerare più genuinamente sarde, ed espressioni dei ceti più colti.

Il costruire un'aliqua, come il Madao sognava, "venerabile per la sua antichità, pregevole per l'ottimo fondo de' suoi dialetti, elegante per le bellezze, che aduna dalle altre più nobili, eccellente per le sue analogie colla Greca, e colla Latina", e costruirla ripulendola da tutte le impurità per riportarla alla purezza del latino dal quale era sgorgata, non era meno utopistico del progetto boginiano di vietare l'uso del sardo.

Tuttavia le esigenze delle quali era portatore il Madao erano evidentemente molto diffuse, se l'incontro con la cultura italiana portò non al fiorire di una letteratura in questa lingua, ma invece alla stagione più alta della poesia in lingua sarda.

- Riforma dei Monti granatici e istituzione dei Monti di Soccorso

Istituiti a fine Seicento, soprattutto per iniziativa dell'episcopato della diocesi di Ales, i monti granatici erano andati progressivamente sviluppandosi anche per l'impulso dato da privati e dagli stessi feudatari, interessati ad accrescere la produzione cerealicola, che avrebbe loro assicurato più consistenti entrate fiscali.

Essi rispondevano ad una diffusa esigenza: quella di mettere a disposizione dei contadini meno abbienti le sementi per le semine, specie nelle annate di cattivo raccolto, dalla terribile piaga dell'usura praticata su larga scala nell'isola dai detentori di grano, ecclesiastici e maggiorenti delle ville. I monti avevano così anticipato e svolto funzioni proprie del credito agrario.

In decadenza nella seconda metà del Settecento il Bogino, nella sua azione di governo per promuovere lo sviluppo dell'agricoltura del regno, pensò bene di dare nuovo impulso a queste benefiche istituzioni²⁰.

Pertanto con un Pregone del vicerè Des Hayes del 4 settembre 1767 veniva stabilito che “in ogni città o villa, in cui non trovasi per anco stabilito il monte granitico, o questo non sia proporzionato al soccorso degli agricoltori bisognosi, debbano tutti i lavoratori di campagna concorrere gratuitamente colle loro opere e buoi alla preparazione, seminerio e coltura d'una adeguata quantità di terreno, per farne ripetutamente accrescere il fondo”²¹.

L'onere della dotazione iniziale dei monti veniva scaricato quindi sugli stessi contadini i quali vi dovevano partecipare tutti pena una multa di 4 soldi per giogo per i possessori di buoi, e di 2 denari per gli zappatori. Le *roadie*²² venivano solitamente eseguite nei giorni della domenica, in quanto i contadini per lavorare tali terre destinate al grano del monte, ottenevano particolari dispense da parte della chiesa, ma dopo aver frequentato il rito religioso della messa domenicale.

In pochi anni, grazie all'impulso loro dato dal futuro censore generale del regno Giuseppe Cossu, i monti erano ormai in grado di fornire circa il 50% del fabbisogno di grano necessario per la semina annuale.

Con Editto regio del 22 agosto 1780 i monti frumentari venivano affiancati da quelli nummari che avrebbero dovuto fornire ai contadini prestiti in denaro a basso tasso d'interesse per l'acquisto di buoi d'agricoltura, di attrezzi agricoli o per far fronte alle spese del raccolto²³. Si trattava di una deliberazione sollecitata dagli effetti disastrosi prodotti sulla economia dell'isola dalla carestia dei mesi precedenti, per cui per soccorrere la popolazione affamata e priva di mezzi di sussistenza, si dovette ricorrere all'importazione di 4mila starelli di frumento dal Piemonte e ad una sovvenzione straordinaria in denaro pari a 200mila lire.

Mentre il grano prestato ai contadini per la semina veniva maggiorato dell'interesse dell'1,5%, i prestiti in denaro venivano gravati da un tasso dell'1%. Ai contadini venivano offerte condizioni creditizie estremamente vantaggiose, anche se è doveroso rimarcare che si prendevano a prestito, e con un interesse per quanto basso, quanto da loro stessi precedentemente versato a titolo gratuito.

²⁰ Sui monti frumentari esiste una vasta letteratura. Cfr. S. Cettolini, *I monti frumentari in Sardegna*, Cagliari, 1896; G. Foletti, *Monti frumentari in Sardegna*, Torino, 1897; A. Agostini, *Origine della costituzione dei monti frumentari in Sardegna*, in “Archivio giuridico F. Serafini”, Modena, 1903, vol. LXXI; F. Venturi, *Il Bogino, il Dr. Cossu e i monti frumentari*, in “Rivista storica italiana”, fasc. II, 1964; L. Bulferetti, *Le riforme in campo agricolo nel periodo sabauda*, in *Fra il passato e l'avvenire, saggi storici su l'agricoltura sarda in onore di A. Segni*, Padova, 1965; L. Del Piano, *I monti di soccorso in Sardegna*, in *Fra il passato e l'avvenire*, cit.; B. Fulcheri, *I monti frumentari della Sardegna*, in “Miscellanea di storia italiana”, s. III, t. X, pp. 27-80; M. Lepori, *Giuseppe Cossu e il riformismo settecentesco*, con un'antologia di scritti, Cagliari, 1991; G. Toniolo, *Uno strumento di sviluppo: i monti frumentari*, e L. Conte, *Dai monti frumentari al Banco di Sardegna*, in *Storia del Banco di Sardegna. Credito, istituzioni, sviluppo dal XVIII al XX secolo* (a cura di G. Toniolo), Bari-Roma, 1995, rispettivamente alle pp. 29-45 e 115-139, e G. Murgia, *La società rurale nella Sardegna sabauda (1720-1847)*, Dolianova – Cagliari, 2000.

²¹ G. Sanna Lecca, *Editto e Pregoni. Pregone del viceré Conte des Hayes riguardante l'erezione e la buona amministrazione dei monti granatici*, vol. V, n. 275.

²² La parola *roadia* è una forma corrogata del termine latino *rogativa*, che sta a significare “prestazione d'opera gratuita”, come il termine francese *corvée*. Ancora oggi il toponimo *radia* è ampiamente diffuso.

²³ Cfr. *Regio Editto con cui si fa conoscere il regolamento da osservarsi nell'amministrazione dei Monti di soccorso in danaro nelle città e nelle ville dell'isola...li 22 agosto 1780*, in ASC., *Atti governativi*, vol. 7, n. 387.

A livello periferico la direzione amministrativa dei monti era affidata alla giunta locale della quale facevano parte di diritto il canonico prebendato o il curato più anziano, il feudatario o un suo ministro, l'ufficiale di giustizia, il sindaco ed il censore. Con un compromesso tipico della politica sabauda, ma che in quel momento rispondeva ad esigenze reali, venivano messe insieme pertanto competenze laiche ed ecclesiastiche. Questo intreccio d'interessi, infatti, darà luogo spesso a conflitti di competenza che coinvolgeranno gli stessi agricoltori.

Ciononostante i Monti di soccorso (monte granitico e monte nummario) nelle comunità rurali costituiscono un polo di aggregazione sociale di particolare rilevanza in grado di assolvere ad una funzione politica non secondaria per far approdare a sbocchi positivi le contraddizioni che venivano maturando all'interno del feudo.

La funzione politica, e non soltanto economica, era pienamente avvertita dallo stesso censore Cossu, per il quale attorno al monte doveva ruotare la vita della villa, e dallo stesso Bogino che, preoccupato di rompere prematuramente gli equilibri esistenti nelle campagne, non esitò ad entrare in conflitto con lui, smorzando le velleità di rinnovamento implicite nella sua azione²⁴.

L'attività dei Monti di soccorso raggiungevano, grazie allo straordinario impegno del Cossu, raggiungevano uno stato di floridezza diffuso in tutta l'isola, anche se non mancavano conflitti, spesso assai marcati, fra gli agricoltori ed il ceto di governo dei monti.

Ad essere contestata, infatti, era soprattutto la struttura dell'organizzazione amministrativa e gestionale del monte che di fatto estrometteva la rappresentanza degli agricoltori, cioè proprio di coloro per i quali tale istituzione era sorta, e che sarebbero dovuti essere i principali soggetti della sua azione in funzione dello sviluppo dell'agricoltura.

Già nel 1771, a seguito anche della riforma dei Consigli di comunità che andava a rafforzare il ruolo politico e sociale del ceto agrario più forte all'interno delle comunità rurali, il ceto degli agricoltori diretti (massayos derechos) contestava la direzione dei Monti di soccorso, ponendoli sotto accusa in quanto non sempre i fondi venivano destinati alla promozione dell'agricoltura ed a sostegno dei contadini più deboli.

Le lamentele quindi, pienamente motivate, tendevano a confermare che lo sviluppo dei monti, ed il conseguente estendersi delle colture cerealicole, non si realizzavano senza traumi sul piano politico e sociale. Con l'affermarsi di un nuovo ceto di agricoltori imprenditori all'interno dei feudi venivano a rompersi gli equilibri tradizionali che coinvolgevano anche l'ordinamento generale del regno. "tanto più che la formazione di uno strato sociale di contadini benestanti – di una certa borghesia agraria – non apriva soltanto il problema della necessità di un mutamento del regime terriero, ma della stessa politica economica nel suo complesso, in definitiva della struttura stessa dello Stato"²⁵.

Ma, nonostante l'istituzione dei monti di soccorso avesse introdotto indubbi e nuovi elementi di rottura all'interno dell'ordinamento feudale dell'economia e della società, di fatto, anche per la miope cautela degli indirizzi di politica economica piemontese, non approdarono al suo superamento, per cui all'interno del mondo agropastorale tensioni e conflittualità sociali continueranno a permanere latenti, fino all'esplosione

²⁴ Cfr. G. Sotgiu, *Storia della Sardegna sabauda*, Bari, 1984, p. 122 e ssgg.

²⁵ ASC., *Segreteria di Stato*, 2ª serie, cart. 372, "Doglianze fatte verbalmente a S. E. dal Consiglio di Villamar sugli aggravi cui la Comunità è soggetta".

dei moti rivoluzionari degli anni 1793-96 diretti all'eversione feudale e a dare un nuovo governo all'isola.

- La riforma dei Consigli civici.

Il 24 settembre 1771 il Governo piemontese rendeva pubblico un testo normativo, *Editto pel nuovo assetto dei Consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*²⁶, che modificava l'assetto istituzionale delle città e delle ville della Sardegna. Si trattava del varo di una riforma che di fatto più che introdurre un nuovo ordinamento nel governo di città e ville, lo trasformava unificando ed omogeneizzando una realtà istituzionale assai articolata al suo interno sul piano territoriale.

Ognuna delle sette città regie (Cagliari, Sassari, Iglesias, Oristano, Bosa, Alghero e Castelsardo) e ciascuna delle oltre 300 ville sul piano della struttura amministrativa interna si richiamavano, infatti, alle più disparate norme e consuetudini ereditate dalle esperienze politico-istituzionali del passato (giudicali, pisane, genovesi, aragonesi e spagnole), che si fondevano in un sincretismo di forme variegato e allo stesso tempo originale.

Nel proemio dell'Editto il legislatore dichiarava che l'intento del governo sabaudo era quello di "cautelare da ogni pregiudizio, od aggravio i cittadini ed i villici, e specialmente i poveri"²⁷.

In realtà, come si rileva esaminando i diversi articoli, l'obiettivo che si voleva conseguire era quello di stabilire sia nelle città che nelle ville una stretta collaborazione fra l'assolutismo sovrano e i ceti egemoni all'interno della società, indispensabili punti di riferimento nella gestione delle amministrazioni locali. Per raggiungerlo il governo sabaudo si proponeva di creare un corpo di amministratori capace, ristretto, ben individuato, in modo tale da avere maggiori possibilità di controllo e, quindi, di riuscire meglio a trasmettere le proprie direttive ed i propri indirizzi politici.

In sostanza, si trattava di affidare l'amministrazione pubblica ad una ristretta cerchia di persone in grado di assumere precise responsabilità di governo e verso il governo, ma anche più direttamente controllabile da questo. Non a caso, sempre nel proemio, si sottolinea la necessità di stabilire in ciascun villaggio "un consiglio ordinario formato d'un ristretto numero di persone...", abolendo, di fatto, le antiche assemblee generali dei capi di casa, che operavano in maniera del tutto libera, senza regole codificate e che davano luogo ad inconvenienti, disordini ed abusi con danno del pubblico vantaggio, quasi sempre oltretutto subordinate alle decisioni del potere baronale.

Non diversamente accadeva per i consigli di città, dove veniva abolita l'antica divisione fra consiglio generale e giunte di quinzana o trenzena e altre straordinarie, composte di probi uomini, riunendo in un solo corpo gli antichi consiglieri e giurati²⁸. Per le città di

²⁶ Cfr. *Editto di Sua Maestà pel nuovo assetto de' consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*, 24 settembre 1771, Stamperia reale, Cagliari. Il testo, promulgato da Carlo Emanuele III, è sottoscritto, tra gli altri, dal ministro per gli Affari di Sardegna Giambattista Lorenzo Bogino.

²⁷ *Ibidem*, p. 2.

²⁸ Cfr. il paragrafo 2, del Capo I dell'Editto, che recita: "Avrà in se la forza di rappresentare tutta quanta la città rispettivamente; volendo Noi che d'or innanzi sia perpetuamente abolita ed annullata, come per lo presente aboliamo ed annulliamo qualsivoglia altra foggia di consigli, giunte di matricolati, congreghe generali per capi di casa, i simili, l'autorità e preminenze delle quali s'intenderanno onninamente trasfuse nel detto nuovo consiglio, ed aggiunti per i casi nei quali sono infra prescritti".

Cagliari e di Sassari, pertanto, il testo normativo prospettava un consiglio ordinario composto da soli nove membri, e per le altre città del regno da sei²⁹.

Al primo consigliere della prima classe veniva conservato il titolo di consigliere in capo, con le stesse prerogative inerenti alla sua carica, compresa quella di prima voce dello Stamento reale³⁰. Veniva, inoltre, ridotto anche il numero delle classi dalle quali dovevano essere estratti i nomi dei soggetti destinati al governo della città.

Il consiglio doveva essere composto di tre ordini o classi, anziché di cinque, poiché l'attività dei rappresentanti della terza e quarta classe risultava praticamente inutile. I matricolati di queste ultime due, infatti, svolgevano un'attività marginale, ed essendo di condizione sociale particolarmente bassa, non adempivano ai loro doveri, compiendo facilmente prevaricazioni e ruberie di ogni genere, per cui il fenomeno della cattiva amministrazione era diffusa e comune a tutte le città sarde.

Al riguardo emblematiche risultano le annotazioni fatte dal viceré Des Hayes nella Relazione seguita alla sua visita generale del Regno, compiuta l'anno prima³¹. A Sassari, ad esempio, il viceré riscontrava numerose irregolarità nell'amministrazione dei fondi civici, denunciandone lo scarso attaccamento dei consiglieri al loro ufficio, i quali "sogliono... portarsi alle giornali loro radunanze nella Casa della città, per accertare risoluzioni degli affari alle ore 10 della mattina, ed anche più tardi, onde non rimanendosi abbastanza tempo, o non si risolvono opportunamente, o si ritardano le risoluzioni"³².

A Bosa, le condizioni dell'erario non erano certo migliori, in quanto l'amministrazione era tutt'altro che trasparente e regolare, oltretutto vi "mancano prammatiche, pregoni, editti e molti registri", e le carte relative ai pochi processi inventariati risultavano "malamente tenuti"³³.

Ad Oristano, ugualmente la situazione amministrativa non era molto diversa rispetto alle altre, tanto che lo stesso viceré ne sollecitava la riduzione del numero delle classi, in modo che il consiglio potesse più speditamente "adempire ai suoi doveri con i suoi creditori"³⁴.

Avanzava la stessa ipotesi anche per la città di Bosa, ma per questa, come per Cagliari e Sassari la riduzione avverrà solo nel 1771, al momento dell'entrata in vigore dell'Editto di riforma.

La restrizione del numero delle classi aventi diritto ad essere rappresentate nelle amministrazioni civiche, con la conseguente riduzione del numero dei consiglieri, secondo il legislatore avrebbe infatti impedito che al consiglio accedessero persone

²⁹ Cfr. il paragrafo 1°, Capo I dell'Editto che recita: "In ognuna delle città del nostro regno di Sardegna sarà fra tutto l'or prossimo dicembre eretto e costituito nella forma infraespressa un nuovo consiglio ordinario, composto in Cagliari ed in Sassari di nove consiglieri, e nelle restanti città di soli sei".

³⁰ Al primo console di Cagliari, chiamato Consigliere o Giurato in Capo, fu riservato nelle radunanze delle Corti e degli Stamenti, il diritto di precedenza sugli altri rappresentanti dell'università del Regno: egli era cioè la *Prima Voce dello Stamento o Braccio Reale*. Il secondo posto competeva al sindaco. Cfr. G. Pinna, *Il magistrato civico di Cagliari*, Cagliari, 1914.

³¹ Cfr. *Relazione della visita generale del regno di Sardegna di S. E. il Sig. Conte d'Halloy Des Hayes*, a cura di F. Loddo Canepa, in "Archivio Storico Sardo", vol. XXV, fasc. 3-4, Padova 1958, pp. 101-338, ora anche in *Relazioni delle visite nel Regno di Sardegna dei viceré Costa della Trinità e D'Halloy Des Hayes (1765-1770)*, in "Raccolta di documenti editi e inediti per la storia della Sardegna", a cura di G. A. Vangelisti, Sassari, 2004, pp. 23-404.

³² Cfr. *Relazione della visita generale del regno di Sardegna di S. E. il Sig. Conte d'Halloy Des Hayes*, cit., p. 234.

³³ *Ibidem*, p. 286.

³⁴ *Ibidem*, p. 222.

illetterate, incapaci e di bassa condizione sociale, come era avvenuto in passato. Non a caso veniva specificato che “la prima classe comprendeva i nobili, per quelle città, dove erano soliti concorrere, e poi i cavalieri ed i laureati; la seconda i cittadini “viventi civilmente, e di proprie entrate, i notai, i procuratori ed i negozianti; la terza i mercanti e i bottegai, e infine i notai ed i procuratori”, che aspiravano ad entrare nella seconda classe.

L’Editto imponeva un’ulteriore restrizione in merito al numero dei soggetti che dovevano costituire le tre classi: nelle città di Cagliari e Sassari i componenti di ciascuna di esse non potevano superare il numero di quindici; di otto a Castelsardo e di dieci nelle rimanenti città (Iglesias, Oristano, Bosa e Alghero)³⁵.

Potevano essere inoltre eletti consiglieri solo le persone dabbene, aventi almeno trent’anni, “i più zelanti, e capaci, non congiunti fra di loro in primo e in secondo grado di consanguineità e non aventi lite o rapporti d’affare” con la rispettiva città³⁶.

Da queste disposizioni si può rilevare, innanzi tutto, la volontà del governo sabauda di poter disporre di un personale amministrativo qualificato, facendo leva su quelle forze sociali che avrebbero potuto assicurare sostegno e consenso politico alla monarchia; in secondo luogo traspaiono una certa severità e rigore, che manifestano una reazione dell’assolutismo agli abusi ai quali si abbandonavano i ceti privilegiati che erano sì i suoi necessari collaboratori nell’amministrazione locale, ma potevano pure costituire, come era avvenuto nel passato, delle vere e proprie oligarchie lontane dal controllo regio.

Per questo l’adozione del divieto alle persone imparentate fra di loro di accedere alle liste di immatricolazione avrebbe impedito, almeno questo era l’intento, ai gruppi di potere locali di monopolizzare la vita politico-amministrativa delle città. Non a caso, per spazzare via ogni dubbio, circa i diritti, consuetudini e privilegi, nell’atto di promulgazione veniva sancito l’obbligo che “le provvidenze contenute nell’Editto siano tutte e singole eseguite con la dovuta esattezza, e dentro i termini stabiliti, senza che possa allegarsi in contrario uso, stile, consuetudine e privilegio...”³⁷.

Consiglieri e magistrati civici godevano infatti di numerosi privilegi che limitavano in maniera marcata l’azione del governo nel controllo delle amministrazioni cittadine. Ad esempio tutti i consigli civici del regno beneficiavano del privilegio di poter emanare, senza l’approvazione e il controllo regio, norme penali, civili, commerciali, amministrative e di polizia. I consiglieri e funzionari civici di Cagliari si valevano perfino di una particolare immunità in base alla quale non potevano essere processati, né sottoposti a tortura “tranne per i delitti di falsa moneta, ribellione e tradimento”. Fin dal periodo aragonese Cagliari poteva vantare infatti un “regime di civica amministrazione degno di una città privilegiata”³⁸.

³⁵ Cfr. *Editto di Sua Maestà pel nuovo assetto de’ consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*, cit., capo I, paragrafo 6.

³⁶ Ivi, paragrafo 5.

³⁷ Ivi, Capo II, *De’ consigli di comunità*, paragrafo 43.

³⁸ Cfr. G. Piccinelli, *Cenni storici sui privilegi e prerogative della città e consiglio di Cagliari*, Cagliari, 1848, p. 25. Per tutto il XVII secolo il consiglio civico di Cagliari, con un rinnovato spirito di autonomia nei confronti sia della nobiltà feudale che delle ingerenze del viceré e della Reale Udienza, compilò capitoli e ordinanze municipali per ribadire i privilegi dell’amministrazione cittadina (cfr. A. Mattone, *Gli Statuti sassaresi nel periodo aragonese e spagnolo*, in A. Mattone, M. Tangheroni (a cura di), *Gli Statuti sassaresi. Economia, società, istituzioni a Sassari nel medioevo e nell’età moderna*, Cagliari, 1986, pp. 409-490. Sul diritto privilegiato urbano vigente nel XVII, sulla riforma dell’Armanyach e sui rapporti della città con il viceré cfr.: *Rubrica de tots los reals privilegis concedits a la magnifica ciutat de Caller*

In assenza quindi di una normativa organica e omogenea che regolasse l'operare delle amministrazioni civiche, queste si muovevano liberamente e in piena autonomia, godendo di una indipendenza che contrastava in modo stridente con le esigenze di uno stato assoluto, quale era quello piemontese.

Con l'Editto di riforma il governo sabauda, prendendo a pretesto la cattiva amministrazione dell'azienda civica sarda, interveniva per intaccare in maniera drastica le antiche consuetudini e i privilegi dei patriziati urbani che di fatto monopolizzavano il governo delle città.

Per questo il compito di far osservare le disposizioni relative alla nuova disciplina civica e di vigilare che venissero rigorosamente rispettate veniva delegato al viceré.

Infatti, perché gli indirizzi della politica sabauda trovassero una pronta ed efficace applicazione era indispensabile combattere la rete delle clientele, che si coagulavano attorno agli interessi del patriziato urbano, e che rivendicavano la gestione degli apparati burocratici e delle cariche civiche come un diritto elitario, riservato ed esclusivo, da cui ricavare solo vantaggi privati e personali.

Le nuove disposizioni costituiscono pertanto un passo in avanti nella formalizzazione dell'intervento viceregio sugli affari civici, nell'opera di erosione delle autonomie tradizionali e dei privilegi particolari. Il controllo viene esercitato a monte, sugli immatricolati che rappresentavano i vari ceti sociali, i cui nomi erano stati inscolati nelle borse cittadine e tra i quali poi venivano indicati i membri dei consigli civici.

per los Serenissimos Reyes de Aragón, Caller, 1603 (la raccolta è opera del consigliere capo cagliaritano Gaspare Fortesa); *Capitulacions y Ordenacions que han de observar y guardar perpetuament los consellers desta illustre Ciudad de Caller*, Caller, 1648, alle pp. 1-27; R. Di Tucci, *Il libro verde della città di Cagliari*, Cagliari, 1925; M. Pinna, *Il magistrato civico di Cagliari*, Cagliari, 1914, pp. 186-219. Sulla riforma dell'Armaniach cfr. G. Sorgia, *Le costituzioni di Bernardino Armaniach*, in *Spagna e problemi mediterranei nell'Età Moderna*, Padova, 1973, pp. 111 ss., *passim*. Per la situazione amministrativa esistente in Sardegna prima e dopo la riforma si vedano inoltre G. Sorgia, *El Consejo municipal de Cagliari y la reforma de Fernando el Catolico en 1500*, in "Revista del Institut de Ciencias Sociales", Barcelona, 1966; G. SORGIA, G. Todde, *Cagliari. Sei secoli di amministrazione cittadina*, Cagliari, 1982; sulla città di Sassari cfr. A. Era, *Un antico libro di ordinanze del Comune di Sassari*, in "Studi Ssassaresi", serie II, XXI (1948), n. 4, p. 269. Dopo il suo ripopolamento con sudditi di origine catalano-aragonese la Corona consentirà ad Alghero di amministrarsi con gli stessi privilegi e immunità di cui godevano gli abitanti delle città di Cagliari e Barcellona. Sugli statuti e i *fueros* della città cfr. F. Manconi (a cura di), *I libri dei privilegi della città di Alghero, Libre vell*, vol. I, Cagliari, 1997, e B. Tavera e G. Piras (a cura di), *Libre gran*, vol. II, Cagliari, 1999. Un quadro complessivo del diritto statutario della città sardo-catalana in A. Mattone, *I privilegi e le istituzioni municipali di Alghero (XIV-XVI secolo)*, in *Alghero, la Catalogna, il Mediterraneo. Storia di una città e di una minoranza catalana in Italia (XIV-XX secolo)* a cura di A. Mattone, P. Sanna, Sassari, 1994, pp. 281-310. Sui privilegi di Iglesias cfr. C. Baudi Di Vesme, *Codex Diplomaticus Ecclesiensis*, Torino, 1877 e G. Sorgia, *Amministrazione e vita sociale all'epoca aragonese e spagnola in Villa di Chiesa*, in *Spagna e problemi mediterranei nell'Età Moderna*, cit., pp. 82-85; Id., *Il periodo aragonese e spagnolo*, in *Iglesias. Storia e società*, Iglesias, 1987, pp. 99-114; su quelli di Bosa cfr. G. Todde, *Alcuni capitoli degli statuti di Bosa*, in "Medioevo. Saggi e rassegne", 2, 1976; C. Tasca, *Titoli e privilegi dell'antica città di Bosa*, Cagliari-Oristano, 1999. Sulle vicende statutarie della città di Oristano cfr. V. Finzi, *Di un privilegio inedito concesso alla città di Oristano da Ferdinando il Cattolico*, in "Studi Ssassaresi", serie I, I (1905); A. Era, *Tre secoli di vita cittadina 1479-1720 dai documenti dell'archivio civico di Oristano*, Cagliari, 1937, pp. 115 ss. e pp. 166 ss.; F. C. Casula, *Profilo storico della città di Oristano*, Cagliari, 1961 e F. Ucheddu (a cura di), *Il "libre de Regiment" e le pergamene dell'archivio comunale di Oristano (secc. XV-XVII)*, Oristano, 1998. Per uno studio sull'evoluzione delle istituzioni civiche cfr. anche C. Ferrante, A. Mattone, *I privilegi e le istituzioni municipali del Regno di Sardegna nell'età di Alfonso il Magnanimo*, in "Atti del XVI Congresso Internazionale di Storia della Corona d'Aragona", a cura di G. D'Agostino e G. Buffardi, cit., vol. I, pp. 277-320.

Criteri e modi relativi alla selezione dei rappresentanti di ciascuna classe erano riservati al viceré per il Capo di Cagliari e demandati al governatore per quello di Sassari.

Il legislatore, pertanto, se da una parte affidava la responsabilità di amministrare le città ai ceti emergenti e più dinamici, che di fatto rimanevano gli interlocutori principali del governo, dall'altra sente la necessità di attenuare i privilegi e le prerogative che in passato avevano permesso a questi un'eccessiva libertà.

Si può perciò affermare che la nuova normativa rifletteva la ricerca di un punto di equilibrio fra i ceti urbani, tradizionalmente al potere, e l'esigenza del governo di giungere ad un rigido controllo dell'attività politico-amministrativa delle città isolate.

In effetti la gradualità temporale e spaziale con cui si giunse alla riforma dei consigli sia di città che delle ville tende a confermare la volontà della monarchia sabauda di raggiungere tali obiettivi attraverso la via della mediazione e del confronto.

Con le riforme boginiane, e soprattutto con l'Editto del 1771, il governo sabauda, per la prima volta, dimostrava di tenere solo parzialmente conto dei condizionamenti e dei vincoli imposti dalle clausole del Trattato di cessione (Londra 1718) che lo impegnava alla conservazione di "leggi, privilegi e statuti del regno".

Non a caso, contestualmente all'applicazione della riforma, nelle ville feudali si verifica un duro scontro fra gli organi di governo ed il baronaggio, anche se l'atteggiamento sabauda, seppure fermo, sarà improntato alla prudenza: non interverrà reprimendo le vecchie istituzioni civiche, ma modificandole gradualmente, in modo da poterne verificare le conseguenze e quindi poterle meglio controllare.

Il muoversi con prudenza sarà una costante della politica riformistica sabauda, per cui non deve stupire più di tanto il fatto che l'antica impalcatura sardo-iberica nelle sue strutture fondamentali sopravviverà sempre più sbriciolata fino alla fusione perfetta del 1847, che segnerà la definitiva fine del *Regnum Sardiniae*³⁹.

L'istituzione dei consigli nelle comunità rurali, come genesi e storia, si muove in maniera del tutto autonoma rispetto a quella urbana. Ad essa nell'Editto viene riservato lo spazio più ampio con una formulazione della normativa particolarmente precisa e dettagliata. D'altra parte il legislatore era ben consapevole che tale riforma, carica di novità, presentava dei rischi sul piano più strettamente istituzionale in quanto i principi basilari che la informavano andavano a cozzare direttamente con le prerogative giurisdizionali feudali.

Non esistevano, infatti, nelle ville, tranne che in alcune realtà territoriali, dove le comunità erano riuscite a seguito di lunghe e onerose controversie giudiziarie a imbrigliare in qualche misura il potere baronale, organismi consiliari espressione autonoma e diretta della volontà comunitaria. La loro azione e la loro funzione risultavano di fatto marcatamente compresse, o quantomeno limitate, dall'ingerenza baronale.

Soltanto in alcune realtà feudali, tra fine Cinquecento e soprattutto nel corso del Seicento, che segna il declino irreversibile della potenza spagnola e conseguentemente anche un allentamento del controllo politico fra centro e periferia, in numerose ville

³⁹ Sulla *fusione*, tra gli altri, cfr. C. Baudi di Vesme, *Considerazioni politiche ed economiche sulla Sardegna*, Torino, 1848, ora in G. C. Sorgia, *La Sardegna nel 1848*, Cagliari, 1968; G. Siotto Pintor, *Storia civile dei popoli sardi dal 1798 al 1848*, Torino 1877; G. Sotgiu, *Alle origini della questione sarda*, Cagliari 1974; Id., *Storia della Sardegna sabauda*, Bari, 1984; I. Birocchi, *La questione autonomistica dalla "fusione perfetta" al primo dopoguerra*, in "Storia d'Italia", *Le Regioni dall'Unità ad oggi - La Sardegna -*, Torino, 1998, pp. 133-199, e A. Durzu - G. Murgia, *Dalla fine del Regnum Sardiniae allo stato d'assedio (1847-1852)*, in "Archivio Sardo. Rivista di studi storici e sociali", nuova serie, n. 1, Roma, 1999, pp. 93-115.

verranno insediati organismi consiliari comunitari, autonomi e non più sottoposti all'ipoteca baronale⁴⁰.

In questi feudi, che ricadono sotto la giurisdizione della grande feudalità sarda (Aymerich e Castelvì) e iberica (Alagon), prostrata finanziariamente dalla partecipazione diretta alla guerra dei Trent'anni, le comunità, attraverso l'assemblea dei capi famiglia iscritti nelle liste di compulsione feudale, annualmente eleggono due sindaci: uno in rappresentanza del ceto abbiente, l'altro della sfera comune. Ciascuna delle due rappresentanze sociali nominava rispettivamente sei giurati. Sindaci e giurati costituivano il consiglio di comunità. In tal modo tutta la comunità, nelle sue diverse articolazioni cetuali, veniva ad essere rappresentata e tutelata. Ma quel che più conta, sul piano più strettamente politico, è che tutta la comunità viene coinvolta nella difesa di un organismo che la rappresenta e di cui è diretta espressione, contro ogni tentativo di ingerenza baronale. Nella gran parte dei feudi sardi, comunque, uno dei due sindaci eletti al governo della comunità continua ad essere rigorosamente sotto la tutela del barone, al quale spetta la parola decisiva nella scelta fra i ternati proposti dalla popolazione.

La riforma del 1771 costituisce il primo ed unico intervento attuato fino a quel momento dalla monarchia sabauda sulle comunità sarde: prima di quell'anno, infatti, non vi furono, per le ville, a differenza di quanto avvenuto per le città, regolamenti preparatori, o carte reali, che preludessero a una trasformazione radicale del loro assetto istituzionale.

Il riordinamento dei consigli di comunità non fu comunque frutto di una riforma improvvisa e facile, in quanto le discussioni preparatorie, iniziate a partire dal 1760, si prolungarono per oltre un decennio, sotto l'attento sguardo dello stesso ministro Bogino per il quale la Sardegna rappresentava "un complesso problema amministrativo"⁴¹.

Tuttavia, pur non avendo mai visitato la Sardegna, questi aveva dell'isola una conoscenza profonda, per quanto mediata da memoriali, da relazioni, da dispacci, da pareri di giunta o di singoli funzionari periferici. L'ampia e assidua corrispondenza che intesseva con i vari funzionari ne testimonia il dinamismo, la serietà, la fermezza e la scrupolosità con cui adempiva al mandato ministeriale per gli Affari di Sardegna, confermando che egli era al centro di tutte le decisioni riguardanti il Regno. Era il punto di riferimento di funzionari periferici, amministratori comunali, impiegati civici, ministri di giustizia, magistrati, etc. "Sotto di lui prevale il governo delle giunte, con il massimo coinvolgimento delle competenze dei funzionari"⁴².

In particolare egli è in continuo e stretto contatto con il Supremo Consiglio di Sardegna, con il viceré in carica o con il reggente la real Cancelleria, con l'intendente generale, con l'avvocato patrimoniale e con i vari magistrati della Reale Udienza, che rappresentano dei veri e propri strumenti di conoscenza, di controllo e di informazione. D'altra parte sotto il regno di Carlo Emanuele III "l'esecutivo fu trasformato in un vero e proprio Governo ministeriale, con la partecipazione al potere dei funzionari attraverso il meccanismo delle Giunte"⁴³.

⁴⁰ Al riguardo cfr. G. Murgia, *Comunità e baroni. La Sardegna spagnola (secoli XV-XVIII)*, Roma, 2000.

⁴¹ G. Ricuperati, *I volti della pubblica felicità. Storiografia e politica nel Piemonte settecentesco*, cit., p. 181.

⁴² G. Ricuperati, *Il riformismo sabauda settecentesco e la Sardegna*, in "Studi storici", XXVII (1986), p. 175.

⁴³ *Ibidem*, p. 169.

Il sovrano, infatti, delega gran parte delle proprie responsabilità alle Segreterie, che a loro volta trasformano in esecuzione i lunghi lavori delle Giunte. Il ministro, responsabile diretto del sovrano, coordina tutta una serie di Giunte, Segreterie, Congressi, le cui decisioni tendono a diventare esecutive. Sotto il regno di Carlo Emanuele III si realizza l'ideale "del ministero come sede di scelte non individuali"⁴⁴.

Tale sistema di governo si rifletteva, naturalmente, anche sui contenuti e modi di applicazione delle riforme nel regno; ad esempio, il progetto d'istituzione dei Consigli di comunità fu esaminato, discusso e fatto oggetto di proposte da parte di una giunta e, prima di essere definitivamente approvato, ancora sottoposto al vaglio del reggente la real Cancelleria Della Valle e dell'avvocato fiscale patrimoniale Cocco⁴⁵.

Per i funzionari di Torino il problema fondamentale da superare era costituito dalla difficoltà di individuare soluzioni indolori alla riforma, attraverso una mediazione con i baroni, che alla fine risulterà molto più accentuata, rispetto a quanto si era verificato per le oligarchie cittadine. Nonostante ciò la normativa sul riordino dei consigli di comunità conserverà lo spirito innovatore e i significati politici che erano stati alla base delle norme sui consigli civici.

Si trattava, d'altra parte, di razionalizzare la gestione degli affari comunitari, ponendole sotto un più stretto controllo del governo locale, in quanto le istituzioni e le cariche civiche delle ville erano in larga misura manipolate dalla feudalità, la cui autorità giurisdizionale e politica andava ad interferire nel pieno esercizio dell'autorità del sovrano.

Dal confronto fra la normativa per la riforma delle amministrazioni civiche, e quella applicata ai villaggi, scaturisce un'ulteriore considerazione che evidenzia il diverso percorso e la diversa strategia seguiti. Infatti, mentre la riforma dell'istituto civico urbano prospetta opportune specificazioni, quella relativa ai consigli di comunità non lascia adito a particolarismi o ad eccezioni, investendo in modo omogeneo tutte le comunità rurali.

I progetti elaborati inizialmente a Torino mettono in evidenza, ad esempio, che l'Editto avrebbe dovuto colpire in modo più deciso e diretto il regime signorile⁴⁶. Le proposte cominciarono ad essere elaborate e discusse con particolare attenzione soltanto alla fine degli anni '60, ma ai funzionari piemontesi appariva subito chiaro che l'ostacolo maggiore alla riaffermazione del principio di sovranità nelle ville, era dato dal "saldarsi nella persona dei baroni, dell'autorità politica esercitata sulle comunità con il potere giurisdizionale, di cui gli stessi feudatari erano investiti almeno in prima istanza"⁴⁷.

In tale situazione, come faceva appunto osservare l'avvocato fiscale Bardesono, era difficile "ottenere l'esecuzione di quegli ordini che tendessero o a debilitare la loro prepotenza o a danneggiare i loro interessi"⁴⁸.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁵ La Giunta era in genere formata dal viceré, dall'avvocato fiscale e da qualche magistrato della reale Udienza. Il reggente la real Cancelleria, in assenza del viceré, presiedeva la reale Udienza. L'avvocato fiscale patrimoniale presiedeva la reale Udienza per le cause civili in prima istanza e in appello. L'avvocato fiscale patrimoniale curava gli interessi patrimoniali del fisco. Cfr. M. Pinna, *Indice dei documenti del Regio Archivio di Stato dal 1323 al 1720*, Cagliari, 1903.

⁴⁶ Le discussioni preparatorie all'Editto si trovano in Archivio di Stato di Torino (AST), *Sardegna, Politico*, categoria 9, mazzo 1.

⁴⁷ I. Birocchi, M. Capra, *Istituzione dei Consigli Comunitativi*, in "Quaderni sardi di storia", luglio 1983-giugno 1984, Sassari, 1984, p. 144.

⁴⁸ AST, *Sardegna, Politico*, cat. 9, m. 1, cit., cfr. "Parere del collaterale Avvocato Fiscale Regio Bardesono sullo stabilimento delle comunità", Torino 30 ottobre 1768.

Il problema delle comunità veniva così fatto rientrare nell'obiettivo di evitare lo "Stato nello Stato" e di riconquistare la piena sovranità sul territorio in mano al particolarismo feudale.

Occorreva opporre quindi all'autorità ed alla forza che "attribuiva ai baroni l'esercizio della giurisdizione di cui erano investiti nei propri feudi... un corpo indipendente, e capace di resistere e promuovere le ragioni del comune efficacemente"⁴⁹. Si trattava in pratica di dare alle ville l'opportunità e la possibilità di contrapporsi con incisività all'avvolgente presenza baronale, diventando nel contempo il principale ed unico interlocutore riconosciuto dal governo sabauda, al quale, e soltanto ad esso, avrebbe dovuto render conto del suo procedere amministrativo.

Che i piani di riforma delle istituzioni comunitarie fossero ambiziosi lo conferma il fatto che ancora nella parte iniziale del 1771, il progetto del governo prevedeva di riunire nei rispettivi membri del consiglio di ciascun villaggio i vari impieghi esistenti, quali il maggiore di giustizia, il censore, il mostazzaffo⁵⁰, il capitano dei barracelli⁵¹ e il collettore. Nella discussione finale tale disposizione veniva abrogata, in quanto, questa era la motivazione ufficiale addotta, s'intendeva semplificare e rendere più snella l'amministrazione degli affari comunali; in realtà la portata originaria del progetto veniva nettamente ridimensionata. I funzionari di governo riducevano l'autorità del consiglio di comunità e rinunciavano a riformare l'amministrazione della giustizia, che costituiva la prerogativa essenziale del potere feudale nei confronti dei ceti; e comunque da essa dipendeva l'ordine e la trasparenza degli altri settori dell'amministrazione.

Fin dall'inizio una notevole distanza separò la proposta elaborata a Torino da quella preparata a Cagliari e frutto, a detta del viceré Des Hayes, soprattutto dell'impegno, dell'esperienza e dell'abilità giuridica dell'avvocato patrimoniale Gavino Cocco⁵², che si fondavano "su una profonda conoscenza della vita del mondo rurale sardo e partiva da una dettagliata analisi di tutte le cariche locali, delle norme che le avrebbero dovute regolare, delle funzioni che vi erano annesse e della gestione spesso contraddittoria che

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ I nomi assunti da questo funzionario presentano diverse varianti lessicali, anche se derivanti da una matrice linguistica comune: *almudazaf* in Aragona, *almudafas* in Catalogna. In Sardegna entrò in uso quello di *mostaçaff*, ed anche *amostassen*, termine derivato dalla definizione di *officium mostassaffie*, data alla magistratura nel suo documento istitutivo. In qualità di funzionario all'annona egli sorvegliava il rispetto del calmere, specie degli alimenti di più largo consumo, provvedendo a prevenire le frodi, assai diffuse, e che riguardavano la vendita sotto peso e la violazione delle norme sulla sanità e l'igiene pubblica. Cfr. Archivio Storico del Comune di Cagliari (ASCC), *Llibre de mostaçaff*, Sezione Antica, Pergamene, n. 33 e M. Pinna, *Le ordinazioni dei consiglieri del Castello di Cagliari del secolo XIV*, Cagliari, 1928, pp. 238-240.

⁵¹ Il barracellato, istituito quasi certamente in periodo spagnolo per soddisfare esigenze di stretta polizia rurale, veniva riorganizzato nel corso del Settecento con compiti ben definiti che andavano dalla sorveglianza delle attività economiche legate allo sfruttamento della terra, al controllo della sicurezza pubblica, alla prevenzione dei furti e dei danneggiamenti dei seminati e del bestiame. La compagnia barracellare durava in carica un anno ed i suoi membri, capitano e barracelli, scelti fra le persone che possedevano un patrimonio, venivano nominati dal consiglio di comunità riunito in giunta doppia. In realtà la compagnia barracellare esercitava funzioni non soltanto di polizia rurale ed urbana ma svolgeva un ruolo specifico paragonabile ad una compagnia di assicurazione che garantiva direttamente il risarcimento dei danni subiti agli assicurati.

⁵² Cfr. "Piano di nuovo stabilimento de' Consigli di Comunità delli Reggente Cavaliere Della Valle e Avvocato Fiscale Patrimoniale Cocco", Cagliari 5 febbraio 1771, in AST, *Sardegna, Politico*, cat. 9, m. 1, n. 12. Per il ruolo svolto da Gavino Cocco vedi lettera viceregia del 23 agosto 1771, Archivio di Stato di Cagliari (ASC), *Segreteria di Stato*, 1ª serie, vol. 297.

le contraddistingueva, per approdare poi ad una organizzazione radicalmente nuova delle amministrazioni delle comunità”⁵³.

In ognuna di queste, salvo casi sporadici come già richiamato, esistevano uno o due sindaci che le rappresentava in caso di contenzioso, ne curavano la destinazione delle rendite comunitarie, partecipavano alla ripartizione dei tributi e alla determinazione dei criteri di esazione, ma su di loro pesava la stretta tutela feudale e dei suoi ministri. Le modalità di elezione, pur varie da villaggio a villaggio, permettevano di coglierne tutta la fragilità. Gli spazi decisionali delle assemblee dei capi famiglia, convocate annualmente, erano efficacemente ristretti dagli ufficiali feudali che premevano affinché si designassero solo persone soggette alla giurisdizione baronale, imponendo la rosa dei candidati ogni qualvolta non di loro gradimento.

In queste confuse congreghe di comunità l'unico atto certo era il conferimento dell'incarico in qualche modo e il versamento di un tributo al feudatario per la formalizzazione della nomina. Il sindaco “per riconoscenza, contemplazione o paura di chi l'aveva eletto” non sarebbe mai stato in grado di sostenere le ragioni dei vassalli davanti al signore, di “difendersi dalle estorsioni ed esazioni ingiuste”. Anche su tutte le altre cariche comunitarie il controllo baronale, nella generalità dei casi, risultava ugualmente pregnante e indiscusso.

Gli stessi individui abilitati alla gestione degli interessi collettivi, che avrebbero dovuto tutelare e promuovere le rivendicazioni dei vassalli, laceravano la vita delle comunità non solo con la tolleranza verso l'esosità e la prepotenza dei baroni, ma anche con la solidale complicità in abusi ed aggravii di ogni genere.

In tale situazione il feudatario aveva vita facile nel condizionare ogni settore della vita dei villaggi, opprimendo con violente estorsioni, angherie, ed ingiuste contribuzioni i comuni e i loro abitanti⁵⁴.

Chiaro quindi che in simile contesto non erano concepibili, per il Cocco e gli altri funzionari in Sardegna, degli aggiustamenti limitati.

Era pertanto indispensabile attivare in ogni villa un collegio rappresentativo della comunità, svincolato da ogni legame con la feudalità ed esente dalla sua giurisdizione, forte nel proteggere e tutelare gli interessi della collettività. I tradizionali incarichi non sarebbero stati cancellati, in modo da non creare sconcerto e tensioni con eccessive novità, ma sarebbero stati trasferiti tutti al nuovo corpo consiliare direttamente e liberamente eletto. Esso avrebbe pertanto assommato alle note funzioni del sindaco quelle del maggiore di giustizia, del mostazzaffo, del capitano dei barracelli, del censore locale e del depositario del monte granatico⁵⁵.

Simile progetto, che postulava la concentrazione in un unico nucleo di potere l'amministrazione comunitaria, dalla gestione dei tributi al controllo della terra, dalla polizia rurale alla vigilanza sul mercato, dallo sviluppo dell'agricoltura al credito dei monti granatici e nummari, non poteva che suscitare sospetti e allarmismo alla corte di Torino.

⁵³ M. Lepori, *Feudalità e consigli comunitativi nella Sardegna del Settecento*, in “Etudes Corses”, n. 30-31, Ajaccio 1989, p. 172 e Id. *Dalla Spagna ai Savoia. Ceti e corona nella Sardegna del Settecento*, Roma, 2003; cfr. in particolare il Cap. IV, *Le riforme boginiane contro la feudalità: i consigli comunitativi*, pp. 92-122.

⁵⁴ Sullo stato delle popolazioni, istituzioni e impieghi delle ville prima del riordinamento boginiano cfr. AST, *Sardegna, Politico*, mazzo 1, cat. 9, “Parere del Reggente la R. Cancelleria Della Valle ed avvocato fiscal patrimoniale Gavino Cocco sullo stabilimento de' Consigli delle comunità”, 5 febbraio 1771.

⁵⁵ Cfr. M. Lepori, *Feudalità e consigli comunitativi nella Sardegna del Settecento*, in “Etudes Corses”, cit., p.174.

“Un consiglio carico di tante funzioni non solo ledeva prerogative consolidate della feudalità, per cui ne avrebbe incontrato la sua ferrea opposizione, ma non si prestava neppure ad una continua e puntuale direzione dal centro. D'altra parte, a Torino la prudenza era di norma: rinnovare per controllare, saggiare per gradi i cambiamenti e valutare le reazioni sociali per poter dominare le une e gli altri”⁵⁶.

Veniva così concepito un organismo collegiale nel quale la figura del sindaco era dominante, in quanto responsabile principale del governo locale di fronte all'autorità centrale. Il resto della gestione della vita comunitaria rimaneva immutata nella sua struttura tradizionale delle cariche, nelle modalità di nomina e nella distribuzione delle competenze. Un consiglio, pertanto, posto sotto la protezione regia e rappresentativo di tutta la comunità, che tendeva a configurarsi più come punto di riferimento per l'azione del governo e tramite per eventuali interventi nei confronti delle altre giurisdizioni, l'ecclesiastica e la feudale, piuttosto che come centro di azione amministrativa autonoma e diretta.

La configurazione data dai funzionari piemontesi al nuovo istituto consiliare non piaceva a quelli di Cagliari che ne evidenziavano prontamente la fragilità e la debolezza interne relative soprattutto all'esercizio amministrativo comunitario.

In una riunione di giunta, alla quale prendevano parte il viceré Des Hayes, il reggente la real Cancelleria, l'intendente generale e l'avvocato fiscale regio, veniva, ad esempio, ripresa in maniera compatta la proposta elaborata da Gavino Cocco; lamentato l'evidente ricalco del progetto torinese sugli ordinamenti di Terraferma e denunciata la scarsa attenzione alla specificità del mondo rurale sardo⁵⁷.

La nuova disposizione di non affidare gli impieghi civici delle ville ai consiglieri non avrebbe prodotto alcun vantaggio, né sarebbe stato di qualche utilità per la comunità. Veniva fatto infatti osservare che “la cattiva situazione in cui trovansi le popolazioni di questo paese, la loro povertà e in alcune di esse il piccolo numero, e scarsa cultura dei loro abitanti saranno sempre il motivo di rendersi inutile, e inefficace qualunque altra disposizione di stabilimento delle comunità”⁵⁸.

A Cagliari, insomma, si insisteva per il ritorno al primo progetto “per più ragioni, fra cui le principali sono che siano i medesimi (gli impieghi civici) composti dei migliori del paese, di buoni costumi, i più illuminati, capaci ed esperti; e essendone purtroppo scarsi nelle ville, in cui a mala pena ve ne è uno o due che sanno leggere e scrivere, già è difficile trovarli per il consiglio, figuriamoci per tali impieghi”⁵⁹.

Veniva così richiamata la necessità dell'assoluta estromissione della figura del ministro di giustizia baronale dalle assemblee consiliari e dell'accorpamento degli incarichi comunitari, da attribuire a rotazione, ai componenti dello stesso consiglio.

Il piano di riforma approvato a Torino presentava infatti un limite fondamentale, derivato dal fatto che toccava solo parzialmente la giurisdizione baronale; in secondo luogo le prerogative attribuite al consiglio apparivano oltre che limitate alquanto generiche. Di fatto risultava privo di reali poteri e di chiare competenze, tenuto più alla denuncia in caso di abusi che all'intervento diretto e concreto; solo collegialmente

⁵⁶ Ivi.

⁵⁷ Cfr. ASC, *Segreteria di Stato*, 2ª serie, vol. 1739, “Risultato di Giunta e Riflessi sul Progetto mandato con dispaccio di Corte del 26 giugno 1771 intorno al Piano di Stabilimento di un Consiglio per le Comunità del Regno del 5 febbraio precedente”, Cagliari 20 agosto 1771.

⁵⁸ Ivi.

⁵⁹ Ivi.

responsabile e solo parzialmente affrancato dalla giurisdizione baronale, si sarebbe rivelato del tutto inefficace nella difesa e tutela degli interessi comunitari.

Il piano elaborato dall'avvocato fiscale Bardesono, pur esaltando le funzioni del sindaco, le riassume semplicemente nel compito di "rappresentare il popolo, perché prima d'ordinare, e disporre cosa veruna è azione preliminare avere la creazione del corpo a cui potersi indirizzare"⁶⁰.

Appare chiaro come lo stesso avvocato fiscale si rendesse conto che una riforma di questo tipo sarebbe stata semplicemente il tramite per successivi interventi; senza contare che il piano non prospettava la creazione di alcun corpo di funzionari regi, che permettessero l'esecuzione dell'Editto e una puntuale ispezione su tutta la vita della comunità⁶¹.

Resta da rimarcare che il Bardesono non parla di amministratori stipendiati, assommando al consiglio le sole funzioni del sindaco, e lasciando, così facendo, ampi margini di manovra ai signori feudali per quanto si riferisce agli impieghi civici.

Il progetto di Cagliari invece era nettamente discorde. Le differenze emergono non solo in merito ai contenuti, ma anche nei presupposti e nei criteri che ne sottendono l'ideazione: vi è alla radice uno studio meticoloso e perciò una conoscenza approfondita della specificità rurale. La conoscenza del paese (estensione dei territori, pascoli, acque, produzioni, comunicazioni, clima), e dei suoi abitanti (usi, costumi, maniera di vivere e pensare, inclinazioni) doveva costituire il punto imprescindibile per "chi ha da intraprendere la formazione di un ben regolato sistema"⁶².

A Cagliari, e questa è la seconda importante differenza, si pensava di riformare completamente il sistema esistente, sul piano politico, economico e su quello giudiziario.

"Per una cotal disposizione, sosteneva Gavino Cocco, non servono le provvidenze dirette a toglier di mezzo questo, o quell'altro abuso, né il cercare di sollevare i popoli da certe angarie, e pesi, de' quali veramente gemono. Bisogna andare alla radice che tutto contamina, e svellerla affatto o darle quella piega che si giudichi più conducente ai buoni frutti"⁶³.

In pratica veniva scartata qualunque proposta che non andasse alla radice del problema, o che, comunque, rinviasse la soluzione. Anzi, si riteneva necessario riformare il sistema in ogni suo settore, in particolar modo in quello dell'amministrazione della giustizia, "ma non venendoci imposto che per riguardo al governo de' Comuni, sosteneva con un pizzico di rammarico il Cocco, a questo solo ci restringiamo..."⁶⁴.

In realtà, per quanto il progetto cagliaritano non contenesse disposizioni per l'amministrazione della giustizia, ma solo per il buon governo delle comunità, tuttavia, nonostante questo "restringimento", il progetto non rinunciava ad attingere a quell'humus di aspirazioni che ne aveva alimentato la formulazione.

In primo luogo appariva irrinunciabile l'istituzione di un consiglio di comunità del tutto svincolato dalla giurisdizione feudale.

⁶⁰ AST, *Sardegna, Politico*, cat. 9, m. 1, "Piano per un nuovo stabilimento e forma de' Consigli di comunità dell'Avvocato fiscale regio Bardesono", cit.

⁶¹ L'ispezione era affidata all'Intendenza generale che con pochi funzionari alle sue dipendenze doveva controllare l'amministrazione di un vastissimo territorio, conseguendo pertanto risultati alquanto limitati.

⁶² Cfr. "Piano di nuovo stabilimento de' Consigli di Comunità delli Reggente Cavaliere Della Valle e Avvocato Fiscale Patrimoniale Cocco", cit.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

A tal fine veniva avanzata la proposta per l'attivazione di un collegio rappresentativo della comunità ricco di competenze. In particolare il primo consigliere doveva occupare l'impiego di sindaco; il secondo quello di maggiore di giustizia; il terzo quello di censore; il quarto quello di mostazzafo; il quinto quello di capitano dei barracelli. Al consiglio inoltre era demandato il compito di nominare il collettore dei tributi, gli stessi giurati o assistenti del maggiore di giustizia, del mostazzafo, del maggiore di vidazione⁶⁵ e di prato.

Concepito in questo modo il nuovo istituto avrebbe avuto la possibilità di intervenire su tutti i settori della vita comunitaria (gestione dei tributi, controllo del territorio, della polizia rurale, della giustizia, del mercato, dell'annona, dei monti granatici, dell'igiene pubblica), sottraendosi, di fatto, all'interferenza baronale. L'azione del nuovo organismo, dunque, non si sarebbe dovuta limitare solamente alla sorveglianza affinché non si commettessero abusi nei confronti della collettività, e alla loro denuncia, ma doveva essere mirata anche a "proporre, rappresentare, promuovere le cose vantaggiose al comune", e ad "opporsi ad estirpare gli abusi, e tutto quello che conoscerà pregiudiziale al ben pubblico del medesimo"⁶⁶. Al secondo eletto, il maggiore di giustizia, nell'assenza dell'ufficiale di giustizia e del suo luogotenente, veniva riservato anche il compito di procedere nelle cause criminali.

In ultima analisi si può affermare che il progetto presentato da Gavino Cocco sembra prospettare un'amministrazione elitaria delle comunità, escludendo di fatto, la seconda e la terza classe di cui, invece, parlerà l'Editto del 1771. D'altra parte soltanto la prima classe, composta di notabili e maggiorenti locali (principales) avrebbe potuto assicurare un'amministrazione imparziale e corretta, essendo l'unica ad essere interessata a contrapporsi al monopolio baronale nella gestione del potere, con l'intento non mascherato di sottrarre ad esso importanti prerogative; senza contare che, in genere, le persone abbienti ed istruite dei villaggi avevano un prestigio e un'autorevolezza tali da poter coinvolgere l'intera popolazione in un progetto di progressiva erosione del potere feudale.

Il progetto finale, che prenderà forma il 24 settembre 1771, sarà concepito nella formulazione torinese. La proposta elaborata dal Cocco verrà accantonata. A questo giovane funzionario accadeva quanto contestualmente sperimentava Giuseppe Cossu il quale aveva proposto una riforma dell'agricoltura, estendendo enormemente i poteri dell'ufficio del censore d'agricoltura, con la conseguenza però di allarmare gli organi governativi di Torino. "Entrambi avevano maturato, in un vivace ambito governativo, fini capacità di ricerca e di progettazione, ma le loro spinte in avanti, pure stimolate dallo stesso Bogino che quasi provocatoriamente informava su soluzioni adottate altrove o suggerite da polemisti e riformatori, venivano continuamente ricondotte dal

⁶⁵ Nello sfruttamento della terra le comunità rurali si attevano ad un sistema che possiamo definire di rotazione triennale. La *vidazione* (area territoriale destinata alle colture cerealicole primarie, come grano e orzo), il *paberile* (area riservata alle colture delle leguminose per esigenze alimentari della popolazione e a pascolo di riserva per il bestiame), il prato (terreno lasciato a riposo per l'alimentazione del bestiame domito d'agricoltura) scandivano in effetti tre differenti momenti colturali di uno stesso ciclo produttivo. La realizzazione pratica della rotazione triennale dei terreni, pur richiamandosi a consuetudini secolari, non avveniva in maniera meccanica. Ogni anno, alla fine del mese di ottobre, un'apposita commissione, composta dai membri del consiglio comunitativo e alla presenza del maggior di prato e della giunta dei probi uomini, stabiliva, in base alle reali necessità della comunità, i limiti territoriali e l'estensione della *vidazione* e del *paberile*.

⁶⁶ *Ibidem*.

ministro piemontese nei margini del realismo politico che connotarono di moderatismo la sua attività riformatrice”⁶⁷.

Il riordinamento boginiano dei consigli di comunità del 1771, di fatto, evitò accuratamente di estendere i poteri dei nuovi amministratori e dei vari impieghi locali, prevedendo semplicemente la formazione di un corpo di comunità in ciascun villaggio della Sardegna, nella speranza “di mettere un qualche argine alle oppressioni ed aggravii dei Baroni e Reggidori, venendo con esso (lo stabilimento del nuovo consiglio) ad avere un corpo atto a far valere i loro diritti, ed opporvisi legittima resistenza”⁶⁸, in caso di prevaricazioni e ingiustizie.

Il legislatore, però, non disponeva “di esimere affatto i Consiglieri dalla giurisdizione dei baroni, né di unire ai medesimi i diversi impieghi attualmente stabiliti nelle ville con salario, come era stato proposto, per rendere la cosa (l’amministrazione) più semplice [...]”⁶⁹; tuttavia “se l’esperienza farà conoscere necessarie nuove disposizioni, e misure, vi si potrà poi supplire col tempo”⁷⁰.

Quest’ultima affermazione del viceré è alquanto emblematica del fatto che i funzionari torinesi erano ben consapevoli dei limiti della riforma che appariva anche a loro parziale e, quindi, non certo uno strumento risolutore nella lotta contro il particolarismo feudale.

Il ridimensionamento dei piani iniziali e l’accantonamento delle proposte cagliaritanee non sono comunque da interpretarsi come un segno di debolezza, ma, più verosimilmente, come una volontà del governo di evitare cambiamenti traumatici di cui non era possibile prevederne le conseguenze. In realtà i Savoia intendevano osservare e valutare le reazioni delle varie forze sociali alla riforma, prima di realizzare ulteriori e più radicali provvedimenti.

“Veniva, pertanto, accantonato l’obiettivo iniziale di promuovere una riforma complessiva, che depotenziasse la giurisdizione baronale e tutto lo sforzo innovativo si concentrava nel primo momento di un processo, che si prospettava di compiere a più tappe”⁷¹.

Il governo di Torino, quindi, optava per la via della prudenza, svuotando il primo progetto di riforma di quelle prerogative politiche che avrebbero dovuto progressivamente erodere l’autorità baronale. La riforma rappresentò così soltanto il primo passo di un lungo e graduale processo riformatore, che si doveva concludere solo negli anni 1835-39, sotto il regno di Carlo Alberto, quando si procedette all’abolizione del sistema feudale. Ma anche in quell’occasione il problema fu affrontato con estrema cautela, allo scopo di non scontentare nessuno, soprattutto il baronato e di evitare mutamenti traumatici. Infatti la via abolitiva seguita non fu quella dell’eversione con una decisione legislativa dall’alto, ma quella del riscatto concordato tra le parti, il cui costo verrà interamente scaricato sulle popolazioni rurali.

D’altra parte il potere baronale continuerà a restare ben radicato nella società rurale sarda anche dopo l’emanazione dell’Editto tanto che perfino gli stessi funzionari di governo, ministri patrimoniali e altri subalterni del regio patrimonio per le ville, erano

⁶⁷ M. Lepori, *Feudalità e consigli comunitativi nella Sardegna del Settecento*, in “Etudes Corses”, cit., p.175.

⁶⁸ ASC, *Segreteria di Stato*, 1ª serie, vol. 38, “Dispaccio viceregio” in data Cagliari 13 novembre 1771, n. 179.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ I. Birocchi, M. Capra, *Istituzione dei Consigli Comunitativi*, cit., p. 146.

spesso obbligati a sottostare alla giurisdizione dei feudatari riconoscendone il pagamento di tributi.

Nel 1773, ad esempio, l'intendente generale si vedeva costretto a chiedere al sovrano che ordinasse "con una lettera circolare a tutti i ministri di giustizia del regno di Sardegna e specialmente a quelli delle ville infeudate ... di osservare in avvenire in riguardo ai Ministri Patrimoniali ed altri subalterni patentati del Regio Patrimonio, o dell'Intendente Generale tutte le esenzioni, di cui hanno i medesimi finora goduto"⁷².

Nel contempo lo sollecitava affinché ordinasse ai ministri di giustizia di astenersi in futuro dall'intentare cause civili contro i funzionari governativi mandati nelle curie baronali, obbligandoli a "restituire entro un termine preciso ai feudatari qualsiasi pegno, o somma di denaro..."⁷³.

E' evidente che l'autorità sovrana nell'esercizio delle sue funzioni di governo continuava ad essere ostacolata dal consistente corpo di delegati baronali nominati e stipendiati dal loro signore e perciò a lui sottomessi.

Nonostante tutto, il consolidarsi dell'autorità del consiglio di comunità in prospettiva darà i suoi frutti in quanto introdurrà nell'ordinamento feudale un complesso di contraddizioni, facilitandone di fatto l'erosione, anche se il regime signorile continuerà a sopravvivere assai solido, tenace e ben radicato.

Il punto centrale in cui si riassume il contenuto della riforma è l'istituzione in ogni villaggio, a condizione che superasse il numero di quaranta fuochi (famiglie fiscali), di un consiglio stabile, "atto a rappresentare tutta quanta la comunità, senza alcun bisogno di altre giunte o congreghe generali per capi di casa"⁷⁴.

Nel caso in cui si fossero dovuti trattare affari di particolare importanza, "come alienare, ipotecare i beni della comunità, di assumere alcuna obbligazione di tratto successivo, o fare spese ragguardevoli e straordinarie", si sarebbe potuto raddoppiare il numero dei consiglieri⁷⁵, che in questo caso venivano affiancati dalla giunta dei probiuomini, in rappresentanza delle persone più stimate ed esperte del villaggio.

In tutti gli altri casi avrebbe dovuto operare il consiglio ordinario "che doveva essere sempre composto di sette soggetti nelle ville sorpassanti i duecento fuochi; di cinque nelle ristrette dai cento ai duecento; e di tre nelle rimanenti minori bensì di cento, ma superiori ai quaranta..."⁷⁶.

Per formare la prima volta il consiglio si doveva radunare "tutto il popolo per capi di casa coll'autorità ed intervento dell'ufficiale..."⁷⁷; si intendevano eletti coloro che ottenevano più voti. Le ville sperimentavano pertanto per la prima volta il sistema elettivo. Per le successive elezioni avrebbe operato il consiglio ordinario seguendo lo stesso metodo della pluralità dei voti⁷⁸.

Il primo impatto con l'applicazione della riforma non si presentò comunque semplice, tanto che in diversi villaggi, l'autorità viceregia dovette intervenire per rettificare l'elezione dei consiglieri "perché o non erasi inteso il R. Editto, o si erano proposti dei maneggi"⁷⁹.

⁷² ASC, *Segreteria di Stato*, 2ª serie, vol. 1739, n. 349.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cfr. *Editto di Sua Maestà pel nuovo assetto de' consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*, cit., par. 23.

⁷⁵ *Ibidem*, par. 26.

⁷⁶ *Ibidem*, par. 2.

⁷⁷ *Ibidem*, par. 12.

⁷⁸ *Ibidem*, par. 16.

⁷⁹ Cfr. ASC, *Segreteria di Stato* 1ª serie, vol. 139, "Dispacci ministeriali", n. 137, cit.

Quanto ai compiti, il testo normativo attribuiva al consiglio la facoltà di “amministrare gli affari e gli interessi del comune”, e soprattutto affidava “ad esso la cura di procedere al riparto delle imposte sia reali, che pubbliche, ordinarie e straordinarie... “⁸⁰. Ai consiglieri, inoltre, veniva ugualmente riconosciuta una non meno importante prerogativa nel “vigilare che non si imponessero nuovi dazi ed angherie al comune; che non vengano usurpati i territori ed altri beni di esso; non si carichi alcuno di soverchio né comandamenti, o altri pesi pubblici, a norma delle surriferite Prammatiche, e delle ordinazioni del governo; che si corrisponda la giusta mercede per quei comandamenti, che di ragione si debbano pagarsi, e finalmente si conservino illesi i diritti di immunità appartenenti alla comunità, coll’opporli all’introduzione degli abusi, ed a quanto riconoscerà di pregiudiziale al bene pubblico, promuovendone ad ogni possa il vantaggio”⁸¹.

Il nuovo consiglio, pur non avendo le competenze che aveva previsto il Cocco, era comunque fornito di importanti ed ampie prerogative, che avrebbero dovuto costituire una qualche garanzia contro gli abusi e usurpazioni per le comunità, prima lasciate completamente in balia del potere baronale.

E che ai consigli fosse affidato un compito di arginamento della pressione feudale nel controllo degli affari comunitari lo si evince anche dal fatto che tale istituto veniva posto sotto la diretta protezione del sovrano, mentre il viceré, i magistrati e i governatori dei due Capi dell’Isola, di Cagliari e di Sassari, dovevano vigilare a che i consiglieri non venissero turbati e molestati da alcuna persona “di qualsivoglia grado, stato, o condizione”⁸².

E’ da rimarcare, comunque, che molto prudentemente il legislatore evita di nominare i feudatari, per quanto ne faccia un implicito riferimento. Atteggiamento questo che tende a confermare, ancora una volta, la mancanza di una concreta e decisa volontà di disciplinare i tradizionali rapporti intercorrenti fra comunità e feudalità. D’altra parte l’obiettivo principale che il governo sabaudo si era posto con tale riforma era sì quello di limitare e contenere il potere politico dei baroni, ma non certo quello di lederne anche gli interessi economici. Non a caso il legislatore toglieva sì ai feudatari la prerogativa di nominare le cariche di consigliere e di sindaco, ma nello stesso tempo dimostrava di voler dare loro “una giusta indennizzazione”⁸³, secondo un indirizzo politico che il governo sabaudo mantenne sempre, si pensi alle modalità con cui si procedette al riscatto dei feudi, perché “la riaffermazione della sovranità regia nei rapporti con i feudatari fu perseguita come un obiettivo da contrattare non da imporre”⁸⁴.

La riforma dei consigli di comunità, tuttavia, nonostante i limiti derivanti dalla mancanza di un impegno reale di incidere sui rapporti e sulle disuguaglianze sociali e, quindi, di risolvere i problemi di fondo della realtà sarda, rappresenta una svolta importante nella storia dei villaggi della Sardegna rurale. “Per la prima volta si organizzavano, in forma legale, le forze dei vassalli che, tramite di essi (i consigli

⁸⁰ Cfr. *Editto di Sua Maestà pel nuovo assetto de’ consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*, cit., par. 24.

⁸¹ *Ibidem*, par. 25.

⁸² *Ibidem*, par. 42.

⁸³ *Ibidem*, par. 40.

⁸⁴ I. Birocchi, M. Capra, *Istituzione dei Consigli Comunitativi in Sardegna*, cit. p. 148.

comunitativi), potevano meglio che in passato far ascoltare la loro voce di protesta ed affermare il proprio diritto, se violato, davanti all'autorità regia o viceregia⁸⁵.

L'Editto, esautorando l'antico consiglio generale dei capi di casa, sottraendo la nomina dei consiglieri e del sindaco alle prerogative dei feudatari e conferendo al consiglio medesimo un ampio ventaglio di poteri, tra i quali soprattutto quello di poter intervenire in materia fiscale e nei casi di abusi o di trasgressioni delle leggi comunali e delle consuetudini stabilite nei Capitoli di grazia⁸⁶, andava ad interferire, seppur in modo non esplicito, direttamente nella sfera della giurisdizione feudale, limitandone gli ambiti di competenza.

Il che, sul piano politico-istituzionale, assumeva un significato di particolare rilievo se correlato al fatto che da essa discendevano, per il feudatario, non solo quei poteri di controllo politico e di ordine pubblico all'interno del feudo, ma soprattutto l'esercizio effettivo di altre prerogative di carattere fiscale, annonario, amministrativo, finora gestito in modo del tutto arbitrario, anche per l'intrinseca debolezza delle strutture di governo periferiche.

L'unica possibilità d'interferenza della feudalità sul nuovo consiglio era rappresentata dal fatto che i consiglieri non potevano riunirsi "senza previa partecipazione del rispettivo ministro, o suo luogotenente, o del maggiore di giustizia..."; ma, parallelamente, veniva precisato che non gli era permessa "ingerenza veruna, o di dar voto sugli affari, che vi si tratteranno; e qualora fosse sospetto al Consiglio o per ragione della materia da trattarsi, o per qualche altro giusto riguardo, potrà in tal caso il Sindaco ricorrere ed allegarne le cause al Viceré o Governatore di Sassari nei rispettivi Capi per ottenerne le superiori provvidenze"⁸⁷.

Da queste norme traspare inequivocabilmente la volontà del governo di creare all'interno dei villaggi un corpo autonomo, che fungesse da vero e proprio argine al prepotere esercitato dalla rappresentanza baronale. Naturalmente l'autonomia conferita e riconosciuta al consiglio riguardava solo i suoi rapporti con il barone; non a caso le nomine, le riunioni, le decisioni e le stesse elezioni dei consiglieri dovevano essere sottoposte al controllo ed all'approvazione del viceré⁸⁸.

Gli apparati di governo, del resto, non rinunciavano ad esercitare una rigorosa e costante vigilanza sull'attività dei consigli, affidandone il compito all'intendente generale il quale, tramite specifici funzionari, sovrintendeva all'applicazione della riforma in ogni villaggio⁸⁹.

⁸⁵ F. Loddo Canepa, *La Sardegna dal 1478 al 1793*, II, *Gli anni 1720-1793*, a cura di G. Olla Repetto, Sassari, 1975, p.146.

⁸⁶ I *Capitoli di grazia* sono convenzioni sottoscritte fra comunità di villaggio e feudalità per disciplinare i reciproci ambiti di competenza in campo politico-amministrativo ed economico-fiscale. Stipulati a partire dal secolo XV, subito dopo la conquista aragonese della Sardegna, vengono riconfermati e sottoposti a revisione a scadenze periodiche, in coincidenza di solito con la presa di possesso del feudo da parte del nuovo signore o con la richiesta del donativo a favore della Corona in occasione della celebrazione delle corti generali del regno, o più ancora, con i momenti di sanatoria che risolvono annose vertenze e frizioni fra baroni e vassalli. Cfr. G. Murgia, *I Capitoli di grazia*, in *La società sarda in età spagnola*, vol. I, a cura di F. Manconi, Quart, 1992, pp. 30-37 e Id. *Comunità e baroni. La Sardegna spagnola*, cit.

⁸⁷ Cfr. *Editto di Sua Maestà pel nuovo assetto de' consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*, cit., par. 9.

⁸⁸ *Ibidem*. Il già citato paragrafo 9 dell'Editto ribadisce la sovranità del Viceré sui Consigli; il 18 si richiama al "puntuale adempimento de' regolamenti ed ordini già emanati..." , mentre il 23 fissa i termini di scadenza degli incarichi.

⁸⁹ Cfr. AST, *Sardegna, Politico*, cat. 9, m. 1, "Piano per un nuovo stabilimento e forma de' Consigli di comunità dell'Avvocato fiscale regio Bardesono", cit.

In tal modo il governo si poneva come sommo controllore dell'operato del consiglio e, nella nuova situazione, aveva la possibilità di attuare i suoi indirizzi politici e di riscuotere puntualmente i tributi.

Si può pertanto affermare che l'istituzione dei consigli comunitativi pur non abolendo il secolare sistema politico-istituzionale, fondato sul ruolo dominante della feudalità e del clero, lo poneva comunque in seria discussione. Infatti, la costituzione nei villaggi di una struttura amministrativa con basi solide e libera dalle ingerenze dei feudatari, significava creare all'interno del feudo un'altra fonte di potere, che in qualche misura andava a contrastare e a limitare quello baronale.

Non a caso, nei mesi immediatamente successivi alla promulgazione dell'Editto da numerosissimi centri del Capo di Sotto e di Sopra dell'Isola si leveranno spesso vibranti proteste antibaronali, soprattutto per quanto si riferiva alla disciplina fiscale.

Il consiglio di comunità, tuttavia, sebbene formalmente sottoposto alle decisioni viceregie, in prospettiva giocherà un ruolo determinante nel processo di progressiva erosione delle prerogative feudali all'interno dell'amministrazione dei villaggi, anche se non riuscirà ad incidere sulle condizioni dei ceti economicamente più deboli.

La sua istituzione, comunque, dava voce a quei ceti emergenti all'interno stesso del feudo, i principales, possessori di terra e di bestiame domito da lavoro, i quali avevano tutto l'interesse a sostituirsi al potere baronale nel governo della comunità. Ed a loro la riforma è inequivocabilmente rivolta.

Il legislatore stabiliva infatti che i consiglieri dovevano essere scelti "fra i tre consueti ordini di persone, primo, mezzano ed infimo..."⁹⁰, senza però specificare i criteri distintivi delle tre classi. Tuttavia una classificazione analoga si mostrava nella relazione della visita del viceré Des Hayes; in essa si distinguevano i "Principali (prima classe), Massari e Pastori (seconda classe), e Poveri (terza classe)"⁹¹: questo indicherebbe nella seconda classe il ceto più produttivo, ma non il più ricco.

Tale classificazione si rivela molto semplice, se non primitiva, dato che l'appartenenza ad una o ad un'altra classe dipendeva sostanzialmente non dal patrimonio individuale, ma dalla qualifica sociale; del resto ciò rifletteva l'esistenza, all'interno del villaggio sardo, di una società complessivamente omogenea. Pur tuttavia, al suo interno, si trovavano, seppur in numero assai ristretto, persone che costituivano la classe più forte economicamente, ossia la prima: si trattava di persone che possedevano il bestiame d'agricoltura, il solo mezzo di produzione esistente, capitale ritenuto di maggior valore rispetto a quello del possesso della terra sulla quale permanevano rigidi vincoli comunitari e pesanti diritti reali.

Queste, d'altra parte, approfittando di un sistema fiscale che non colpiva per aliquote proporzionali e degli indirizzi sostenuti dalla politica del governo sabauda, rafforzeranno il loro ruolo di potere nel rapporto con gli altri strati sociali, costituendo un ceto robusto e compatto sul piano dei comuni interessi economici e politici, spesso in netto contrasto con quelli baronali. Non a caso si dimostrerà fortemente interessato alla costituzione del consiglio di comunità, in quanto rappresentava un'opportunità assai allettante per affermarsi definitivamente sia sul piano politico che su quello economico. Il governo, da parte sua, dimostrava di guardare con particolare attenzione

⁹⁰ Cfr. *Editto di Sua Maestà pel nuovo assetto de' consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*, cit., par. 3.

⁹¹ F. Loddo Canepa, *Relazione della visita generale del Regno di Sardegna fatta dal conte d'Hallot des Hayes (1770)*, cit., p. 173.

ad esso, in quanto ceti emergenti, il cui consenso era fondamentale e decisivo per il successo stesso della riforma.

Si può perciò dire che, sia nelle città che nelle ville, i potenziali amministratori dovevano essere presi da quella parte della società ansiosa di migliorare la propria condizione, che non disponevano di rendite di tipo feudale, né trovavano sbocchi soddisfacenti nell'esercizio delle armi. In realtà, la costituzione nei villaggi di una burocrazia locale efficiente e saldamente legata alla monarchia esigeva tempi ancor più lunghi, rispetto alle città; infatti, al problema della cultura amministrativa e di una sufficiente istruzione, si aggiungeva il fatto che questi gruppi sociali erano poco consistenti e sostanzialmente deboli per contrapporsi con successo al potere baronale. In ogni caso rimane il fatto che il governo sabauda vedeva negli strati sociali emergenti un sostegno imprescindibile per imbrigliare la giurisdizione feudale.

Non si può negare, comunque, che la riforma dei consigli di comunità contenga in sé non pochi elementi di democrazia rappresentativa, dato che il sindaco doveva essere scelto a rotazione da ciascuna delle tre classi, e alla prima elezione del consiglio doveva concorrere tutta la comunità di villaggio; ma in realtà la parità fra le classi è soltanto esteriore. Il legislatore, disponendo una modulazione paritetica della rappresentanza numerica per ciascuna delle tre classi, di fatto andava a favorire la prima, la più abbiente, ma anche la più debole numericamente, a scapito delle altre due ben più consistenti.

D'altra parte la Carta reale, emanata il 27 aprile del 1775, che introduceva modifiche all'Editto del 1771, confermava questo indirizzo politico. Veniva disposto, infatti, che i consiglieri dovevano continuare ad essere scelti fra i tre ordini di persone, ma, veniva puntualizzato, "dovranno sempre venir preferiti coloro che possiedono beni stabili nel territorio..."⁹².

Ancora una volta, come era già avvenuto per l'amministrazione delle città, i ceti più deboli della popolazione venivano emarginati di fatto dal governo della cosa pubblica. La volontà dei Savoia di creare un consiglio "composto di un certo numero ristretto di soggetti proporzionato alle rispettive popolazioni ...", sembra confermare l'intenzione di dare il potere a chi deteneva la terra e il giogo, e cioè ai *principales*⁹³.

Il consiglierato, del resto, non era di facile accesso agli strati meno abbienti per fatti oggettivi: il bracciantato agricolo, la piccola proprietà contadina, gli artigiani e i piccoli allevatori, ancora succubi, tra l'altro, alla volontà dei baroni, non avevano una vera e propria coscienza civile, nel senso della sensibilità di partecipazione diretta al governo del villaggio, in quanto la loro unica preoccupazione, e non era questione da poco, era quello di procacciarsi la quotidiana sussistenza e di essere meno gravati dai tributi di varia natura e dall'obbligo dei comandamenti domenicali e delle *roadie*⁹⁴.

Vi è da notare, inoltre, che in tempi di pieno assolutismo "l'amministrazione locale è considerata come un dovere, il corrispettivo dei diritti e privilegi riservato al ceti dominante"⁹⁵; tanto è vero che negli stati di Terraferma le cariche di consigliere e di sindaco non erano retribuite e per di più non potevano essere rifiutate. Quest'ultima disposizione era prevista anche per il regno sardo. Il legislatore, infatti, dopo aver

⁹² ASC, *Reale Udienza*, classe IV, 67/5, *Carta reale*, 27 aprile 1775, par. 1.

⁹³ ASC, *Segreteria di Stato*, 2ª serie, vol. 1739, n. 412, "Risposta di Torino al piano del 5 febbraio, fatto dal Reggente la Reale Cancelleria e Avvocato Patrimoniale" (senza data).

⁹⁴ Il termine *roadia* deriva dalla parola latina *rogativa*, che significa appunto prestazione gratuita. Ha lo stesso significato del termine francese *corvée*.

⁹⁵ A. Petracchi, *Le origini dell'ordinamento comunale e provinciale italiano*, vol. I, Venezia, 1962, p. 36.

ribadito i concetti sulla moralità e rettitudine, richiesti anche per i membri destinati ai consigli comunitativi, ed aver fissato in anni trenta l'età minima per essere eletti, disponeva che il consiglierato, essendo "ufficio pubblico, non sarà lecito ad alcuno di sottrarsene e ricusarlo, fuorché in caso di legittimo impedimento e motivo...."⁹⁶.

E pur vero, comunque, che le cariche di consigliere e di sindaco diventeranno particolarmente appetibili, soprattutto per le persone più potenti ed abili del villaggio, in quanto il ricoprirle permetteva loro di acquisire vantaggi e profitti nascosti. La brevità della carica annuale e la norma che vietava ai consiglieri ed ai sindaci di essere rieletti al termine del mandato, non riusciranno di fatto a garantire la comunità dall'instaurazione di un monopolio politico da parte di una ristretta cerchia di persone. Nonostante ciò l'autorità viceregia sarà spesso chiamata a dover intervenire per astringere numerosi eletti, prevalentemente della seconda e terza classe, ad assumersi l'incarico di consigliere, richiamandosi rigorosamente al rispetto del dettato dell'Editto di riforma⁹⁷.

La nuova normativa interveniva anche per porre ordine nella gestione degli affari comunali, stabilendo che, dopo la prima erezione, non era più possibile radunare il consiglio "come in passato nelle piazze, od in altri luoghi; ma dovrà tenersi in casa del Sindaco, od in quell'altra che sarà materialmente scelta, infino a che la comunità ne abbia una a se propria per tal effetto"⁹⁸.

In ogni comunità, poi, doveva "formarsi un archivio per riporvi le scritture ad essa appartenenti..."⁹⁹, che doveva essere custodito nella casa riservata alle riunioni del consiglio, almeno fino a quando le comunità non avessero avuto "una casa propria per tenervi il Consiglio"¹⁰⁰.

In questo modo il governo intendeva creare nelle ville un'amministrazione civica con basi solide, sul modello degli altri ordinamenti comunali esistenti negli stati di Terraferma. D'altra parte soltanto razionalizzando e disciplinando la gestione degli affari comunali i funzionari di governo avrebbero potuto far applicare le direttive politiche emanate da Torino.

Al fine di dare maggiore ordine alla vita amministrativa delle comunità, il legislatore fissava anche le funzioni e i poteri del segretario, la cui figura rivestiva notevole importanza anche nell'amministrazione locale piemontese¹⁰¹, al quale venivano riconosciute particolari incombenze all'interno del consiglio ed altre anche verso il pubblico.

Questi, la cui nomina era riservata al consiglio ordinario, era retribuito e, una volta nominato, non poteva essere più rimosso "salvo per giusti e rilevanti motivi, che si dovranno esporre ed approvare dal Viceré"¹⁰². Potevano essere eletti alla carica di segretari solo i notai o scrivani di cause, "di nota probità e capacità sufficiente"¹⁰³. Ma,

⁹⁶ Cfr. *Editto di Sua Maestà pel nuovo assetto de' consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*, cit., par. 6.

⁹⁷ Cfr. ASC, *Segreteria di Stato*, 2ª serie, voll. 359-434, "Consigli comunitativi".

⁹⁸ Cfr. *Editto di Sua Maestà pel nuovo assetto de' consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*, cit., par. 37.

⁹⁹ *Ibidem*, par. 37.

¹⁰⁰ *Ibidem*, par. 38.

¹⁰¹ Per le funzioni e competenze del Segretario nell'amministrazione locale piemontese, cfr. A. Petracchi, *Le origini dell'ordinamento comunale e provinciale italiano*, cit.

¹⁰² Cfr. *Editto di Sua Maestà pel nuovo assetto de' consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*, cit., par. 27.

¹⁰³ *Ivi*.

poiché non era sempre possibile reperire nelle comunità persone capaci e idonee per tale impiego, per ovviare a tale inconveniente, il testo normativo disponeva che il segretario potesse servire più d'una comunità “quando non possa altrimenti provvedersi, e si trovino ad una distanza compatibile fra di loro”¹⁰⁴.

Naturalmente il salario del segretario, come pure quello del sindaco e degli altri consiglieri, era a carico di tutta la comunità, anche se diversi individui del villaggio, in particolar modo persone titolate e cavalieri, si sentivano esentati, a torto, da tali contribuzioni e da altre spese, che riguardavano il bene pubblico¹⁰⁵.

Quanto ai suoi compiti il legislatore stabiliva le seguenti norme: doveva “assistere a tutte le congreghe del Consiglio, da cui ne verrà ogni volta fatto avvertire; distendere le risoluzioni e ordinati, che vi si faranno [...]; stendere le liste da rimettersi ai collettori per il riparto del Real donativo e altri diritti reali, della paglia, del grano di scrutinio e altre spese pubbliche [...]; spedire a detti collettori ed altri contabili a suo tempo le definizioni ed arresti dei loro conti; aver cura delle scritture e documenti Comunitativi con formarne l'inventario ed indice; attendere al carteggio, e fare tutto quanto gli verrà ordinato dal consiglio per servizio della comunità...”¹⁰⁶.

Alla figura del segretario pertanto il legislatore attribuisce un ruolo di primo piano nell'amministrazione locale, in quanto da essa dipendeva l'intera attività del consiglio.

Negli stati di Terraferma il ruolo di segretario era ancora più marcato poiché, oltre che servitore degli interessi del comune, era anche agente del governo centrale: “è l'occhio e l'orecchio dell'Intendente Generale”¹⁰⁷.

Si ha però notizia che anche nell'isola poteva accadere che questi fosse una sorta di commissario speciale del governo centrale, soprattutto in situazioni particolarmente gravi¹⁰⁸.

La parte conclusiva dell'Editto è riservata alla normativa fiscale. La riscossione dei tributi doveva essere affidata a un collettore, o più collettori, nominati annualmente dal consiglio, i quali dovevano riscuotere le rendite proprie della comunità e le imposte pubbliche ed amministrative come il donativo reale. La lista di riparto dei tributi, una volta compilata dal consiglio, doveva essere resa pubblica in modo che la comunità, dopo averne preso visione potesse presentare eventuali ricorsi. Soltanto allora i collettori avrebbero potuto procedere all'esazione; questi, infine, non sarebbero stati più costretti a rifondere di tasca propria le quote non riscosse da vassalli riconosciuti “falliti”¹⁰⁹.

¹⁰⁴ *Ibidem*, par. 30.

¹⁰⁵ “Essendo stato da alcuni eccitato il dubbio se li cavalieri, gli Uffiziali miliziani, li patrimoniali, e stanchieri, e viceconsoli debbano andar esenti dal contribuire dal salario del Sindaco, e del segretario di comunità, abbiamo notificato che tutti sono obbligati a concorrervi [...], non debbono concorrervi non solamente li sovranominati, ma anche tutti gli altri, di qualunque specie siano”. Cfr. ASC, *Atti governativi e amministrativi*, 2ª serie, vol. 2261.

¹⁰⁶ Cfr. *Editto di Sua Maestà pel nuovo assetto de' consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*, cit., par. 29

¹⁰⁷ A. Petracchi, *Le origini dell'ordinamento comunale e provinciale italiano*, cit., vol. I, p. 42.

¹⁰⁸ “Dalla temerarietà con cui avete osato di voler escludere dal consiglio di comunità il notaio Giuseppe Denosay, io ben m'accorgo quanto voi mancate al vostro dovere proteggendo forse, i malviventi, contro i quali è il Giuseppe Denosay da me destinato commessaro, ed ha dato prove di distinto zelo per il bene della giustizia”. Cfr. ASC, *Segreteria di Stato*, 1ª serie, vol. 965bis, cit., “Dispaccio viceregio all'Ufficiale di giustizia della viola di Nulvi, in data 14 gennaio 1772.

¹⁰⁹ Cfr. *Editto di Sua Maestà pel nuovo assetto de' consigli di città, e per lo stabilimento di quelli delle comunità*, cit., paragrafi 32, 33 e 34.

Vi è da notare che il legislatore non chiarisce se le liste relative ai tributi dovessero riguardare soltanto i comandamenti comunali, o anche i diritti baronali; il che provocherà conflitti anche aspri, trasferiti poi sul piano giudiziario presso il tribunale della Reale Udienza, fra baroni e consigli di comunità, poiché questi ultimi, in numerose ville si erano attribuiti l'autorità di comporre le liste di riparto feudale.

A parte queste disposizioni poco chiare, che saranno poi definite meglio dalla Carta reale del 1775, si può dire che l'attività del consiglio comunitativo era ben lungi dall'essere effettivamente ordinata, regolare e trasparente, se non altro perché nei villaggi sardi era ancor più difficile che nelle città, trovare un personale capace, con un minimo d'istruzione e formato ai valori del dovere e della lealtà.

A questo si deve aggiungere che le attività di controllo del governo di Torino sono frammentarie e troppo spesso affidate al caso; come si è già detto, spesso accadeva che i funzionari governativi dovevano sottostare alla giurisdizione dei feudatari. Soltanto a partire dal 1807 con la promulgazione della legge di riordino delle prefetture¹¹⁰ il governo sabauda metterà in atto misure più penetranti per un controllo più costante del territorio.

Il varo e la prima applicazione delle norme elettive per lo stabilimento del nuovo consiglio di comunità, sottraendo tale istituzione alla sfera di intervento baronale col trasferirne il controllo dell'attività al potere viceregio, sembrano liberare all'interno dei feudi tutte quelle spinte al rinnovamento politico, economico e sociale che le forze più dinamiche della società fin allora avevano tentato di portare avanti, scontrandosi con la robusta resistenza feudale.

L'Editto di riforma, che sarebbe entrato in vigore tra il montante mese di dicembre del 1771 ed il mese di gennaio del 1772, a seguito di una lunga, complessa e difficile gestazione, riconosceva al nuovo istituto, oltre ai compiti dell'ordinaria amministrazione, un ampio ventaglio di competenze, anche se non chiaramente e specificatamente definite per ambito e per livello politico-istituzionale.

Ogni settore della vita del villaggio veniva comunque ricondotto nella sfera delle prerogative di azione politico-amministrativa del consiglio, per cui ai consiglieri veniva riconosciuta un'amplissima gamma di poteri, tra i quali la possibilità di interferire nella materia fiscale feudale, specie quando venivano commessi abusi o venivano stravolti gli accordi sottoscritti tra comunità e feudalità su discipline diverse.

Nei tradizionali e consuetudinari rapporti fra baronaggio e vassalli venivano, comunque, ad introdursi nuovi elementi di frizione, tanto più che il potere regio, specie nella prima fase di applicazione della riforma, di fronte alla scontata opposizione baronale, procederà con fermezza perché l'Editto venga applicato senza che ne sia

¹¹⁰ Cfr. ASC, *Atti governativi e amministrativi*, vol. XI, n. 808. L'Editto di Sua Maestà portante lo stabilimento di quindici Prefetture nel Regno, pubblicato il 4 maggio 1807, è costituito, oltre che dal proemio, da sette capi: "Delle Prefetture", "De' Prefetti", che naturalmente è il più ampio, "Dell'Avvocato fiscale della Prefettura", "Del patrocinio de' poveri, e ditenuti", "De' Segretari delle Prefetture", "Delle sindacature", "De' Prefetti nella qualità d'Intendenti", cui seguono una "Tabella delle Prefetture" e una "Tariffa dei diritti che si esigeranno dai Prefetti, Avvocati fiscali e Segretari delle Prefetture". Sul significato politico e istituzionale di questa riforma cfr. A. Petracchi, *Le origini dell'ordinamento comunale e provinciale italiano. Storia della legislazione piemontese sugli enti locali dalla fine dell'antico regime al chiudersi dell'età cavouriana (1770-1861)*, Venezia, 1962; G. Doneddu, *le Prefetture nel Regno di Sardegna*, in "Archivio Sardo del movimento operaio contadino e autonomistico", n. 11-13, Sassari, 1980, pp. 133-154, e M. L. Plaisant, *Politica e amministrazione sabauda fra Settecento e Ottocento. 1. Le Prefetture in Sardegna (1776-1814)*, Cagliari, 1983.

minimamente stravolto lo spirito innovatore ed il significato politico di fondo che lo animava, per non veder vanificati gli obiettivi che con esso si volevano perseguire.

D'altra parte, in questa fase di avvio, il muoversi con decisione del governo sabauda non trascurava l'elemento della prudenza poiché, se da un lato era d'obbligo per la riuscita della riforma accattivarsi il consenso dei ceti rurali, dall'altro era altrettanto decisivo non esasperare i rapporti con il già allarmato ceto feudale, né tantomeno dargli soccorso di fronte alla montante opposizione che si andava estendendo a macchia d'olio all'interno dei feudi.

In entrambi i casi l'attuazione della riforma avrebbe potuto correre notevoli rischi, se non addirittura naufragare. Infatti, il nuovo consiglio, carico di competenze, seppur talvolta generiche, non poteva che stimolare reazioni contrastanti. La feudalità, infatti, di fronte ad una riforma che ne erodeva profondamente le prerogative di potere finora esercitate all'interno del feudo, cercherà in tutti i modi di opporvisi, percorrendo un cammino alquanto accidentato, segnato da malumori a stento soffocati e da proteste ufficiali, con l'obiettivo sotterraneo, ma chiaramente palese, di sabotarne la riuscita, ricorrendo anche alla non facile e tortuosa trattativa diplomatica col governo sabauda.

Al di là poi della dichiarata ostilità baronale la riforma avrebbe sollevato delle tensioni anche tra i vari strati sociali presenti nei villaggi, in quanto il sistema elettorale adottato andava indiscutibilmente a privilegiare la prima classe.

Nonostante ciò per le popolazioni rurali la riforma si presentava carica di speranze, alimentando un'esuberanza di propositi innovatori, attivati dalla fiducia nella protezione governativa e dall'orgoglio del mandato sovrano, che le avrebbe rese protagoniste nella vita comunitaria e dallo spirito di rivalse nei confronti dei delegati feudali. Riuscire ad imporre una profonda e radicale riforma dei consigli, liberandoli dall'ingerenza e dall'interferenza baronali, avrebbe significato introdurre un nuovo elemento di rottura all'interno della struttura feudale. Ma tali aspettative si scontreranno ben presto con lo spirito moderato del riformismo sabauda.

La riforma dei consigli civici, infatti, calata dall'alto senza il coinvolgimento delle forze sociali, si inseriva nel più ampio processo di trasformazione e di ammodernamento delle strutture e degli assetti civici e istituzionali del Regno, avviato sotto Carlo Emanuele III.

Ad essere interessato alle riforme era, in particolare, il mondo delle campagne al cui interno, a seguito del lento, ma prepotente mutarsi del rapporto con la proprietà della terra, si andava consolidando un ceto di piccoli e medi proprietari, la cui affermazione, sul piano politico e sociale postulava una diversa organizzazione del potere.

Si andavano così rafforzando le ragioni per uno scontro robusto fra le nuove esigenze delle popolazioni e l'inadeguatezza di un sistema politico-istituzionale ed economico, come quello feudale, non più in grado di dare risposte adeguate, sul piano politico complessivo, ai nuovi bisogni di crescita civile che ovunque si andavano sollevando.

Dei nuovi fermenti che si agitavano all'interno del mondo rurale era ben a conoscenza lo stesso governo sabauda che, non a caso, nel varare la riforma puntava ad omologare e superare i vecchi istituti amministrativi esistenti nell'Isola, che, pur caratterizzandosi diffusamente per una base assemblearistica comunitaria per capi di famiglia, che ne eleggevano i rappresentanti, tuttavia non erano in grado di incidere sul controllo asfissiante esercitato su di essi dall'apparato politico-istituzionale e giurisdizionale feudale.

Il processo di piemontesizzazione dell'isola e l'ammodernamento delle strutture politico-amministrative periferiche, d'altronde, avrebbero dovuto confrontarsi, e

scontrarsi, con un sistema feudale ancora profondamente radicato nel mondo rurale, dove la penetrazione della politica sabauda incontrava robuste e diffuse resistenze.

L'interferenza del consiglio di comunità nella definizione del contingente fiscale feudale, nella ripartizione dei tributi, e nella determinazione dei criteri d'esazione, avvallata in qualche misura dal governo, andava ad investire i confini stessi della giurisdizione signorile.

Senza voler forzare il significato politico di tale intervento è indubbio che nel contempo veniva portato un attacco diretto all'organizzazione centralizzata del potere baronale, con la conseguente limitazione delle prerogative di governo e delle competenze dei suoi ministri ed funzionari.

Non è un caso che, all'indomani dell'insediamento dei nuovi consigli comunitativi sui tavoli del viceré giungano vibranti doglianze contro gli abusi baronali, che si levano congiuntamente da numerosi villaggi del Capo di Sopra e del Capo di Sotto dell'Isola.

Le proteste ben presto si trasformavano in denuncia giudiziaria, per cui numerosi saranno i contenziosi aperti dalle comunità nei confronti dei baroni presso il tribunale della Reale Udienza, principale magistratura del regno.

Il 27 novembre del 1771, con palese entusiasmo il viceré comunicava al Ministro di Torino che “li consiglieri di comunità capiscono già per la maggior parte i vantaggi, che loro ne ridondano del nuovo stabilimento...”¹¹¹; anzi, gli amministratori comunali andavano ben oltre i termini previsti dalla nuova normativa.

I consigli non intervenivano solo nell'ordinaria amministrazione, ma in tutti i settori della vita del villaggio. Del resto, molte parti della riforma erano rimaste indefinite e non meglio precisate, lasciando ai nuovi organismi ampie possibilità interpretative. La facoltà riconosciuta al sindaco e ai consiglieri di vigilare perché non fossero commessi abusi, faceva sì che questi, come puntualmente si verificò, intervenissero in ogni ramo della vita amministrativa. D'altra parte, sebbene il legislatore non avesse previsto per i consigli di comunità alcuna attribuzione giudiziaria, è pur vero che ponendoli sotto la tutela del sovrano, venissero loro riservate occasioni di ricorso non possibili prima dell'ordinamento boginiano, in quanto ad essi era stata riconosciuta la prerogativa di garantire la comunità da qualunque pregiudizio e abuso.

Pur non presentando caratteri omogenei nei diversi villaggi la diffusa e massiccia protesta antibaronale evidenzia i mutamenti che si andavano introducendo nei rapporti fra feudalità e comunità, a seguito soprattutto dell'avvio della politica riformistica sabauda. Il livello e gli obiettivi variano da feudo a feudo, ma è indubbio che ovunque ad essere messo in discussione è tutto quel sistema politico-istituzionale, economico e sociale, caratterizzato dal ruolo egemone della feudalità e del clero, che imbrigliavano, soffocandoli, tutti quei fermenti di rinnovamento che si levavano prepotentemente all'interno del mondo rurale.

Un filo rosso, definito dalla comune volontà di portare avanti un deciso attacco contro le prepotenze baronali nell'imposizione dei tributi e nell'amministrazione della giustizia, unisce le voci della protesta rurale, mettendo in discussione lo stesso esercizio della giurisdizione signorile.

A Santulussurgiu, ad esempio, un certo Massidda, appartenente al ceto dei principales, non solo si rifiutava di versare al barone i tributi, ma nel contempo incitava i “particolari” della comunità ad opporsi alle “indebite pretenzioni”¹¹².

¹¹¹ ASC, *Segreteria di Stato*, 1ª serie, vol. 297, “Dispacci ministeriali”, n. 121, cit.

¹¹² ASC, *Segreteria di Stato*, 1ª serie. Vol. 966, cfr. corrispondenza viceregia con diversi villaggi.

La riforma, oltretutto, manifestava un difficile avvio ovunque, non solo per il sabotaggio baronale, quanto anche perché numerose comunità si erano trovate a dover applicare una normativa che si collocava al di fuori della tradizionale contrattazione che fino ad allora ne aveva caratterizzato i rapporti con la feudalità.

Il sistema introdotto per l'elezione del corpo consiliare, omologato su tutto il territorio del regno, in quanto avvantaggiava eccessivamente la rappresentanza della prima classe, avrebbe potuto incrinare i rapporti sociali tradizionali interni, specie in quelle realtà dove la lunga conflittualità fra baroni e vassalli aveva consentito a questi ultimi di poter controllare ampi spazi di autonomia amministrativa, eleggendo i propri delegati alle cariche dell'amministrazione civica, tra cui quella di sindaco e di mostazzaffo.

Già all'indomani della sua applicazione, specie in quelle aree a più marcato sviluppo del processo di privatizzazione della terra, ma anche in numerosi altri feudi, come già richiamato, la struttura consiliare scaturita dalla riforma, si dimostrerà impotente a mediare i dissidi e le conflittualità interne che insorgevano fra i vari strati della popolazione e la stessa feudalità, sulla spinta dell'individualismo economico che tendeva ad affermarsi con forza anche in Sardegna.

Il nuovo organismo consiliare, inoltre, sia perché irregimentato all'interno delle decisioni dell'autorità viceregia, sia perché imbrigliato nelle maglie di vari poteri, quali il feudale e l'ecclesiastico, che ne limitavano la libertà d'iniziativa politica all'interno del feudo, si dimostrerà anche incapace ad interpretare le spinte al rinnovamento che provenivano soprattutto dalle forze produttive più dinamiche, le quali dovevano confrontarsi con ordinamenti non più rispondenti alle necessità della produzione.

Sebbene poi le finalità della riforma si rispecchiassero nei caratteri della struttura consiliare che, "particolarmente adatta ad esaltare", almeno sul piano teorico, "la coesione dell'ente-comunità per i criteri di nomina dei consiglieri e per l'iniziativa prevalentemente esercitata dal sindaco, appariva studiata per salvaguardare il villaggio dalle ingerenze e dagli abusi"¹¹³, è pur vero che con essa si creava un organismo politico unitario, capace di organizzare intorno a se e disciplinare in forme stabili le forze operanti nel territorio.

Occorreva quindi impedire che i consigli di comunità, senza attendere le decisioni dei funzionari dei tribunali regi, assumessero decisioni clamorose e avventate.

Al riguardo è interessante la valutazione che dà il viceré Galleani dei Caisotti di Robbione (1771-1773) sul fatto che i consigli di comunità "si vorrebbero attribuir molto d'autorità di quella che loro spetta". "Se ai consiglieri si allentasse un poco la briglia - rimarcava - sarebbero certamente molte novità; e sebbene potessero essere utili alle ville, e forse anche al Governo, non crederei però esserne questo il tempo opportuno"¹¹⁴.

Come si vede, almeno per il momento, il governo sabaudo riteneva opportuno limitare il raggio d'azione delle comunità, la cui attività rischiava di divenire incontrollabile e di esasperare gli animi dei baroni. In effetti con la riforma, se all'autorità sovrana si offrivano strumenti per accrescere le possibilità d'intervento e di controllo, le ville, di contro, acquistavano contemporaneamente poteri impensabili solo poco anni prima.

Pertanto, dopo l'emanazione dell'Editto, gli organi di governo si trovarono costretti a richiamare i consigli di comunità, "li quali hanno delle pretese verso i Baroni, ora verso

¹¹³ I. Birocchi, M. Capra, *L'istituzione dei Consigli Comunitativi in Sardegna*, cit., p.156.

¹¹⁴ ASC, *Segreteria di Stato*, 1^a serie, vol. 297, "Dispacci ministeriali", cit., n. 141.

gli ufficiali di giustizia, ora circa altri provvedimenti, che stimano a loro appartenere, in ogni materia...¹¹⁵.

Numerosi consigli, come già rimarcato, fin dal loro primo insediamento si erano arrogati l'autorità di interferire nell'amministrazione della giustizia, nella compilazione delle liste feudali, nello stabilire quali tributi pagare, non lasciandosi intimidire neppure dall'invio da parte viceregia di commissari speciali per costringerli al rispetto del dettato dell'Editto¹¹⁶.

Dalla corrispondenza viceregia traspare chiaramente la volontà del governo di riportare i consigli fra i binari della legalità, imponendo loro la soluzione giuridica, in quanto in tal modo ne avrebbe tratto vantaggio anche la stessa attività dei nuovi istituti. Era questa certamente una strada più lunga, ma avrebbe consentito ai consigli di darsi una identità più chiara e la possibilità di creare spazi significativi per un'azione meno sospetta a Torino, più autorevole e prestigiosa all'interno della vita comunitaria. In effetti il viceré, negli anni successivi, dovrà sempre meno intervenire presso i consigli per il rispetto dell'Editto: in particolar modo le riunioni consiliari diventeranno più regolari e definitivamente chiuse al pubblico. Contestualmente si farà più severo il controllo governativo sulle curie baronali, giungendo perfino all'arresto dei ministri di giustizia e alla revoca del loro mandato¹¹⁷.

Il differenziarsi delle assemblee consiliari da quelle popolari, si muove di pari passo con l'aumento dei casi in cui i consiglieri tendono a sfruttare la loro carica per fini personali. Tale prassi, che porterà alla crisi dell'assetto consiliare scaturito dal riordinamento boginiano, tende a dimostrare, nonostante tutto, che la riforma facilitò il dispiegarsi di nuove forze particolarmente spregiudicate e dinamiche che fino a quel momento erano state soffocate dalla ragnatela del potere feudale.

Naturalmente il dinamismo dei consigli comunitativi, che come sottolineato, li portava ad operare ben al di là dei termini previsti dal governo, veniva assunto immediatamente dal baronato sardo come pretesto per chiedere modifiche e, in certi casi, addirittura il ritiro dell'Editto, che, già di per sé, ridimensionava i suoi diritti e privilegi. In effetti l'introduzione dei consigli dava inizio a processi "dei cui successivi sviluppi gli interessati sembravano abbastanza consapevoli"¹¹⁸.

Sin dall'inizio l'opposizione baronale si sviluppò, seguendo diverse direttrici come "dar ricorso a nome degli stamenti per il modo con cui si era progettato l'Editto", e, in certi casi, anche con atti drammatici: il corriere che portava gli esemplari, ad esempio, veniva assassinato, in modo tale da sospendere o ritardarne la pubblicazione.

Nello stesso tempo la feudalità organizzava un attacco frontale, e a tutto campo, contro il nuovo assetto consiliare con l'intralciarne l'operato, interferendo nella loro attività, arrogandosi la prerogativa di nominare gli amministratori, o comunque di condizionarne la nomina, ma soprattutto con il mobilitare una robusta opposizione all'attuazione della riforma.

All'insaputa del governo venivano così attivate fitte relazioni fra i baroni del Capo di Sopra e quelli del Capo di Sotto dell'Isola. Il che, una volta venuto allo scoperto, suscitava nel viceré forti preoccupazioni per la possibile formazione di un fronte di

¹¹⁵ *Ibidem*, "Dispacci ministeriali", n. 137.

¹¹⁶ Ivi, vol. 965 bis, "Carteggio dei viceré con diverse persone dell'isola", cit., cfr. dispaccio ai consiglieri di Barumini, in data 27 gennaio 1772.

¹¹⁷ Ivi, vol. 818, cfr. le lettere del 27 agosto 1773 e dell'8 aprile 1774, relative appunto alla rimozione dei ministri di giustizia di Sorso e di Mores.

¹¹⁸ I. Birocchi, M. Capra, *Istituzione dei Consigli Comunitativi in Sardegna*, cit., p. 153.

opposizione cetuale. Per di più la rete di relazioni veniva estesa ai feudatari residenti in Spagna, ai quali erano stati inviati diversi esemplari dell'Editto "col far risaltare li pretesi pregiudizi, che loro ne risultano [...]. In seguito di che, li signori spagnoli hanno trasmesso un certo documento a questi feudatari consigliandosi di unirsi per fare una supplica da rassegnarsi personalmente a S. M. da qualche signore sardo [...] e che si mandassero colà tutte le notizie più minute, d'onde possa apparire l'aggravio per quindi meglio far appoggiare la supplica dall'ambasciatore costì residente"¹¹⁹.

I feudatari residenti in Spagna, quindi, sfruttavano appieno l'appoggio della Corona spagnola per dare maggiore peso alle proprie istanze, sollevando le proprie recriminazioni presso i gabinetti diplomatici stranieri. La corte di Torino veniva accusata apertamente di violare il trattato di cessione. La Spagna, quindi, per la prima volta, s'intrometteva pesantemente negli affari interni del regno in qualità di protettore dei privilegi della feudalità sarda¹²⁰.

Di fronte alle interferenze della feudalità, inoltre, il Bogino valutava con estrema preoccupazione il memoriale¹²¹ che i baroni sardi inoltravano a Torino nel 1772, nel quale rivendicavano tutti i privilegi di Stamento del periodo spagnolo e addirittura di quello aragonese, e nel quale veniva espressa la richiesta di revoca dell'Editto.

In cinquant'anni era la prima volta che la legittimità del governo sabauda in Sardegna veniva messa apertamente in discussione. La reazione aristocratica non giungeva comunque del tutto inaspettata: "si è ben previsto – scriveva ai primi del 1772 il Bogino al viceré Caisotti di Robbione – che il ceto dei nobili e singolarmente dei feudatari non avrebbe potuto rimirare di buon occhio lo stabilimento delle comunità portato dall'editto del 1771, conoscendo che ne sarebbe sorto un argine all'arbitrio e facoltà effrenata che avevano sopra dei rispettivi sudditi". Tuttavia, concludeva il ministro per gli Affari di Sardegna, "questo è però uno de' più importanti oggetti" che il sovrano "ha preso di mira"¹²², per cui rispondeva al memoriale con toni perentori e decisi che non lasciavano alcuno spazio né al dialogo, né tantomeno al confronto sulle questioni sollevate dalla feudalità.

Le proteste del baronato e dell'ambasciatore spagnolo, il quale aveva consegnato alla corte di Torino un memoriale in cui si accusava apertamente il governo sabauda di violare la convenzione di Vienna del 1718, e nel quale veniva esplicitamente richiesta la revoca dell'Editto¹²³, venivano, con una non malcelata fastidiosa irritazione, drasticamente respinte.

La risposta riproponeva i temi cari all'assolutismo monarchico settecentesco: in qualità di "suprema potestà legislativa" il monarca non era soggetto a freni e a vincoli da parte di organismi intermedi e di ceti che potessero limitare il pieno esercizio della sua sovranità. Le leggi erano emanate direttamente dal re che poteva "disfarle o modificarle" a proprio arbitrio, in base alle esigenze dei sudditi e senza subire le ipoteche della tradizione. Il sovrano, pertanto, poteva "derogare" ad ogni prescrizione,

¹¹⁹ ASC, *Segreteria di Stato*, 1ª serie, vol. 297, "Dispaccio particolare riguardante i feudatari che si credono lesi dal R. Editto 24 settembre 1771", n. 143.

¹²⁰ *Ibidem*, vol. 40, "Memoriale dell'ambasciatore di Spagna per la deroga ad alcuni articoli dell'editto pubblicato in Sardegna sopra i testamenti e fidecommessi", in data 22 giugno 1772.

¹²¹ La "Rappresentanza de' Baroni per dimostrar pregiudizievole alla loro giurisdizione l'Editto che prescrive lo stabilimento de' Consigli di Comunità", s.d. e la relativa risposta", 13 ottobre 1772, sono in AST, *Sardegna, Politico*, cat. 9, m. 1, n. 23.

¹²² ASC, *Segreteria di Stato*, 1ª serie, vol. 39, "Dispacci al viceré", dispaccio del 19 febbraio 1772.

¹²³ Cfr. ASC, *Segreteria di Stato*, 1ª serie, vol. 40, "Memoriale dell'ambasciatore di Spagna sopra testamenti e fidecommessi", in data 22 giugno 1772.

massime per pubblica utilità", qualunque giurisdizione che aveva concesso o infeudato¹²⁴.

“L’istituzione dei consigli comunitativi e l’editto di restrizione del fedecommesso – del 15 gennaio 1770 – rappresentano non soltanto il momento di maggiore tensione tra il governo sabauda e la nobiltà feudale, ma costituiscono anche la circostanza in cui matura una più decisa spinta innovativa nei confronti dei tradizionali ordinamenti del Regno. Emerge infatti una volontà di intervento riformatore che tiene solo parzialmente conto dei condizionamenti e dei vincoli imposti dalle clausole dell’atto di cessione”¹²⁵.

Le clausole potevano comunque essere violate sulla base di valutazioni eminentemente politiche. L’Editto del 1771, che riprendeva in parte i provvedimenti adottati per gli stati di Terraferma, pur rielaborati e adattati alla realtà sarda, costituisce, comunque, un vero e proprio attacco radicale agli antichi statuti e privilegi del Regnum Sardiniae che l’atto di cessione imponeva di rispettare.

E difatti questa sarà l’ultima volta che il governo spagnolo si intrometterà nella politica interna dello stato sabauda e che la feudalità sarda sferrerà attacchi così palesi e violenti contro la riforma. La pretesa di sottoporre a una critica radicale il nuovo assetto istituzionale lascerà il posto a tentativi più sottili. Questo fu, perciò, un momento decisivo non solo per il successo della riforma in sé, ma, più in generale, per la prova di forza dimostrata dal governo di Torino, titolare, di fatto, di un potere sovrano illimitato su tutti i suoi sudditi.

In questa fase, almeno fino a quando rimarrà in carica il ministro Bogino, il governo di Torino non lascerà alcuna possibilità di iniziativa alla feudalità sarda¹²⁶.

Nel 1773, invece, con la salita al trono di Vittorio Amedeo III, al baronaggio sardo si presentava un’occasione insperata per rinvigorire la contestazione: infatti, non fu possibile vietare un’assemblea di nobili per rendere il tradizionale omaggio al nuovo sovrano¹²⁷. La feudalità trovava così la forza di proporre una serie di rilievi e di quesiti all’applicazione dell’Editto, “per prevenire gli abusi, che a pretesto di questa legge, potessero introdursi”. Nella primavera del 1773 il Supremo Consiglio esprimeva un parere a favore dell’introduzione del vincolo dell’assenso dell’avvocato fiscale regio per le liti fra le comunità¹²⁸.

Un anno dopo, il 24 aprile 1775, il marchese di Laconi, non solo rendeva l’omaggio al nuovo sovrano, ma ne approfittava per riproporre le “rimostranze” sull’Editto. Questa volta, tuttavia, il baronaggio non esprimeva una critica radicale, diretta e illimitata, ma procedeva per così dire attraverso vie più diplomatiche.

La strategia perseguita sarà quella tendente a spostare l’asse di controllo e di gestione dei consigli a suo favore. Per conseguire tale obiettivo il marchese di Laconi puntava su

¹²⁴ AST, *Sardegna, Politico*, cat. 9, m. 1, “Rappresentanza de’ Baroni per dimostrar pregiudizievole alla loro giurisdizione l’Editto che prescrive lo stabilimento de’ Consigli di Comunità e successiva risposta”, cit. Cfr. anche nello stesso fondo archivistico torinese, n. 25, “Rappresentanza del delegato del Regno, Marchese di Laconi riguardante gli abusi dell’osservanza dell’editto concernente i consigli delle comunità” e A. Mattone, *Istituzioni e riforme nella Sardegna del Settecento*, in “Dal trono all’albero della libertà”, Atti del Convegno, Torino 11-13 settembre 1989, Roma 1991, p. 409.

¹²⁵ Ivi.

¹²⁶ In data 10 ottobre 1772 il Bogino ordinava l’arresto dell’autore di uno scritto contrario all’Editto, cfr. ASC, *Regie Provvisioni*, vol. 79, n. 93.

¹²⁷ Per le preoccupazioni del viceré sull’assemblea dei nobili sardi, cfr. ASC, *Segreteria di Stato*, 1ª serie, vol. 298, lettera del 25 giugno 1773.

¹²⁸ AST, *Sardegna, Giuridico, Pareri del Supremo Consiglio*, m. 1, “Parere sulle liti delle comunità”, 15 marzo 1773.

fatti obiettivamente innegabili. L'Editto conteneva parti poco chiare, che puntualmente gli amministratori di comunità interpretavano a loro vantaggio. Diffuse erano poi l'inosservanza della nuova normativa civica e le malversazioni degli amministratori, per effetto della mancanza di un diretto e puntuale controllo dal centro¹²⁹.

La "rappresentanza", articolata in dodici richieste, intendeva ovviare a questa situazione e implicitamente esprimeva la volontà dei feudatari "di ritornare alla situazione precedente al 1771 e anzi per certi versi, questi "domandavano misure ancor più favorevoli"¹³⁰. Conteneva, inoltre, un messaggio di particolare significato politico: il baronaggio si poneva come un soggetto politico con cui il governo doveva, in ogni caso, confrontarsi e trattare. In secondo luogo la feudalità sarda, riunita in assemblea, riportava in auge i diritti e i privilegi di stamento, come il diritto di autoconvocazione del parlamento del 1446¹³¹.

La volontà di ritorno al regime precedente al 1771 appare assai chiara dalle varie istanze sollevate su un ruolo più attivo dei giudici locali, ossia dei ministri di giustizia dei rispettivi villaggi, ai quali doveva essere trasferita la prerogativa di vigilare che il regolamento fosse eseguito in tutte le sue parti e riconosciuta la loro autorità sui consiglieri e quindi su tutta la loro attività.

I poteri da assegnare ai ministri di giustizia, nella richiesta feudale, venivano estesi a tal punto che le questioni più gravi trattate dagli amministratori di comunità e il rifiuto dell'ufficio consiliare sarebbero dipesi esclusivamente dalla loro approvazione. Tale richiesta trovava giustificazione nel fatto che l'istituto consiliare, come era stato concepito, risultava solo formalmente sottomesso al controllo regio.

Oltretutto, veniva rimarcata la non applicabilità all'isola della soluzione adottata negli stati di Terraferma che imponeva ai consiglieri di render conto del loro operato all'intendente generale o al viceintendente e affidava a questi ultimi l'ispezione su ogni loro attività. Si sarebbe rivelata, infatti, "d'incomodo, di stipendio, d'aggravio per la lontananza delle Ville, per l'abbandono, che gli amministratori dovrebbero intanto fare delle lor case, beni ed interessi famigliari, e per le gravi occupazioni, da cui potrebbero l'Intendente, e Viceintendente essere impediti di dare in ogni occorrenza lor due soli ascolto a tanti amministratori di tante ville"¹³².

Il memoriale, obiettivamente, aveva messo a fuoco una situazione anomala, in quanto in Sardegna i consigli di comunità avevano riconosciuta una libertà d'azione non riscontrabile negli altri stati di Terraferma. Le Regie Costituzioni del 1770 e, ancor più, il Regolamento dei Pubblici del 1775 avevano rafforzato i poteri e i compiti dell'intendente generale a tal punto che potevano rimuovere gli stessi amministratori locali. In Sardegna, invece, il controllo del viceré era mediato dagli stessi sindaci, censori e ufficiali di giustizia: da qui scaturiva un'ampia autonomia di iniziativa da parte dei nuovi istituti.

Il governo rispondeva alle rimostranze della feudalità con la promulgazione della Carta reale del 27 aprile 1775, relativa al nuovo editto sui consigli di comunità, non modificando sostanzialmente questa situazione così singolare; solo con l'istituzione delle prefetture nel 1807, si avrà un controllo costante sui consigli. In questa

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ I. Birocchi, M. Capra, *L'istituzione dei Consigli Comunitativi in Sardegna*, cit., p. 104.

¹³¹ Cfr. AST, *Sardegna, Politico*, sez. I, mazzo 1, cat. 9, "Rappresentanza del deputato del Regno Marchese di Laconi riguardante gli abusi sull'osservanza dell'Editto concernente i Consigli di Comunità", 24 aprile 1775.

¹³² Ivi, par. VIII.

circostanza si mostrava comunque alquanto fermo nel non accogliere l'istanza di riconoscimento dell'autorità del ministro di giustizia nel controllo dell'operato dei consigli, anche se cedeva su alcuni punti, limitando l'esenzione dei consiglieri dalla giustizia baronale e stabilendo che i consigli non dovessero avere alcuna ingerenza in materia di tributi feudali¹³³. Contestualmente veniva affidato alla figura di un avvocato fiscale il compito di verificare l'opportunità dell'aprirsi una controversia giudiziaria tra vassalli e baroni¹³⁴.

Infatti la Carta reale, al riguardo ribadiva che “non potranno le Comunità intraprendere, né sostenere alcuna lite avanti qualunque tribunale senza averne prima avuto il sentimento colle conclusioni dell'Avvocato Fiscal Regio presso la Real Udienza (per il Capo di Sotto), o del Proavvocato Fiscal Regio presso la Real Governazione (per il Capo di Sopra)...”¹³⁵.

Con l'adozione di questa norma veniva ulteriormente limitata l'autonomia dei consigli a vantaggio soprattutto degli organi di governo centrale, e per di più veniva favorito anche il baronaggio. L'introduzione del parere vincolante degli avvocati fiscali, in caso di liti proposte dalle comunità, dilatava ancor più i tempi già lunghi delle cause giudiziarie, a tutto suo svantaggio, cui spettavano, tra l'altro, le spese delle udienze.

La riduzione, in qualche misura, della portata originaria della riforma può essere giustificata con il fatto che, col cambio del sovrano, la corte e l'aristocrazia più conservatrice ritornano ad avere un grande peso all'interno dello stato burocratizzato, da cui erano state escluse. Con Vittorio Amedeo III la corte diventa “un meccanismo di potere, dietro cui si delinea una politica diversa da quella del Bogino”¹³⁶.

Nonostante ciò il Regolamento dei Pubblici del 1775, che riordinava i Consigli dei comuni su tutto il territorio dello stato sabaudo, e a cui si rifaceva naturalmente anche la riforma dei Consigli civici sardi “era una legge largamente iscritta nel riformismo boginiano che l'aveva preparata anche sul piano tecnico”¹³⁷.

In effetti, nonostante le modifiche apportate alla riforma, la Carta Reale del 27 aprile 1775 non riuscirà però a mutare il carattere sostanzialmente antibaronale del provvedimento originario, come d'altra parte testimoniano le vibranti rimostranze presentate dalla feudalità al governo di Torino.

Nel documento del 1775 si chiariva inoltre ciò che era rimasto oscuro nell'Editto sui privilegi giudiziari e fiscali degli amministratori sia di città e sia di comunità. Si specificava che le esenzioni, accordate ai consiglieri nel § XX del cap. II dell'Editto, dovevano riguardare i comandamenti comunali e non i diritti feudali (par. VIII); inoltre i consiglieri dovevano essere esenti dalla giurisdizione criminale dei baroni, eccetto in casi particolarmente gravi (par. IX).

¹³³ Cfr. ASC, *Atti Governativi*, vol. VI, (1769-79), n. 341, “Editto di Sua Maestà riguardante li consigli di comunità” (17 aprile 1775). Cfr. anche AST, *Sardegna, Giuridico, Parere del Supremo Consiglio*, mazzo 3, “Progetto di regio editto relativo di quello de' 24 settembre 1771 sullo stabilimento de' Consigli di Città e Comunità, disteso dall'avvocato fiscal Regio Bardesono”, aprile 1775.

¹³⁴ Al riguardo il VI paragrafo della Carta appare estremamente chiaro: “Non potranno le Comunità intraprendere, né sostenere alcuna lite avanti qualunque tribunale senza averne prima avuto il sentimento colle conclusioni dell'Avvocato Fiscal Regio presso la Real Udienza (per il Capo di Sopra), o del Proavvocato Fiscal Regio presso la Governazione (per il Capo di Sotto)

¹³⁵ ASC, *Reale Udienza*, classe IV, doc. 67/5, Carta reale del 27 aprile 1775, paragrafo VI.

¹³⁶ Cfr. G. Ricuperati, *Il riformismo sabaudo settecentesco e la Sardegna. Appunti per una discussione*, cit. p. 171.

¹³⁷ Ivi.

Da queste disposizioni traspare chiaramente la volontà del governo di comprimere quei “diritti” che i consigli di comunità si erano arrogati arbitrariamente e illegalmente.

Appare assai emblematica anche la dichiarazione che nella scelta dei consiglieri si “dovranno sempre venir preferiti coloro, che possiedono beni stabili nel territorio”¹³⁸.

Questa disposizione era infatti fra le richieste avanzate dalla feudalità che aveva tutto l’interesse a che l’amministrazione pubblica fosse in mano alle persone più facoltose del villaggio, per il semplice fatto che, oramai, i loro interessi, sul piano economico e politico, si andavano saldando di fronte alla tumultuosa opposizione dei rappresentanti della seconda e terza classe, progressivamente emarginati nella gestione dell’amministrazione locale.

D’altra parte lo stesso governo considerava le masse popolari potenzialmente renitenti alle sue decisioni e perciò pericolose per le stesse istituzioni statali.

Con rammarico, ad esempio, vent’anni dopo l’istituzione dei consigli di comunità, il conte di Sindia, esponente del baronaggio sardo, lamentava “che questo regolamento [...] non ha interamente sortito quell’effetto di pubblico vantaggio che la paterna Sovrana cura si era prefissa... Recano questi consigli molti disordini e sono spesso il fomite delle discordie, e liti non meno ragionevoli coi privati che cogli stessi Feudatarj [...]. La comunità si crede autorizzata immischiarsi in ogni semplice procedimento sì giuridico, che economico de’ Feudatari, e ministri di giustizia, a segno tale che sono innumerabili li ricorsi e continue giustificazioni dei baroni, che erano per l’addietro amati e venerati dai loro vassalli...”¹³⁹. Denunciava, inoltre, “la troppa estesa ingerenza de’ consigli comunitativi ne’ pubblici affari il nessun riguardo ai Ministri locali, incompetenza de’ medesimi, a segno tale che se taluno vuole essere tranquillo è d’uopo che si regoli a norma di quei consigli comunitativi composti di persone illetterate, ed intento sotto un protestato zelo del bene pubblico a loro particolari interessi”¹⁴⁰.

La riforma dei consigli civici, ultimo atto di rilievo del riformismo settecentesco e sulla cui impronta verrà impostato anche il Regolamento dei Pubblici del 1775 negli stati di Terraferma¹⁴¹, nonostante la deriva reazionaria impressa da Vittorio Amedeo III alla politica sabauda, contribuirà al costituirsi, alla crescita e al progressivo affermarsi nelle ville di una élite politico-amministrativa, che per quanto ristretta sul piano della rappresentatività sociale e cetuale, nel tornate di fine secolo, si renderà protagonista della rivolta antif feudale, che culminerà nei moti rivoluzionari del triennio 1793-96, quando anche la corte e tutti i piemontesi furono cacciati dall’Isola¹⁴².

¹³⁸ ASC, *Reale Udienza*, Carta reale del 27 aprile 1775, par. I, cit.

¹³⁹ Cfr. *Una relazione del conte di Sindia sullo stato attuale e sui miglioramenti da apportarsi alla Sardegna (1794)*, in AST, *Sardegna*, sezione I, sala 36, ora in F. Loddo Canepa (a cura di), “Studi sardi”, XII-XIII, (1952-53), Sassari 1955, Parte prima, cap. VIII, “Dei consigli comunitativi”, pp. 387-388. Il conte di Sindia, Antonio Ignazio, era figlio del marchese della Planargia don Gavino Paliaccio, che verrà ucciso il 22 luglio del 1795 durante l’insurrezione popolare di Cagliari in quanto ritenuto massima espressione e fautore dell’ *ancien régime*, fermamente deciso a porre termine a un regime di semianarchia e al signoreggiare del *popolaccio*, ma anche a far pagare i responsabili dell’espulsione dall’isola di tutti i piemontesi, avvenuta il 28 aprile dell’anno precedente. Cfr. G. Sotgiu, *Storia della Sardegna sabauda*, cit., pp. 133-212.

¹⁴⁰ *Ibidem*, Parte prima, cap. III, “Delle curie subalterne”, p. 376

¹⁴¹ Cfr. G. Ricuperati, *Il Settecento*, in *Il Piemonte sabauda. Stato e territori in età moderna*, cit., p. 599.

¹⁴² Cfr., tra i tanti, G. Sotgiu, *Storia della Sardegna sabauda*, cit.; *Storia de’ torbidi occorso nel regno di Sardegna dall’anno 1792 in poi*, opera anonima del secolo XVIII, a cura di L. Carta, Cagliari 1994 e *Francia e Italia negli anni della Rivoluzione. Dallo sbarco francese a Quartu all’insurrezione cagliaritano del 28 aprile 1794*, a cura di L. Carta e G. Murgia, Bari, 1995.

I consigli civici riformati, federandosi fra di loro o muovendosi anche singolarmente, riusciranno a coagulare attorno a sé le comuni aspirazioni delle comunità ad introdurre profonde modificazioni nel sistema impositivo e giudiziario feudale. Gli esiti della dura e spesso violenta contestazione, che vedrà nettamente contrapposti comunità e baroni, porteranno, ad esempio, alla cancellazione di numerosi tributi di carattere dominicale dei quali veniva contestato ogni fondamento giuridico-istituzionale. Nei casi più clamorosi verranno addirittura assaliti i depositi baronali adibiti alla raccolta dei tributi e la popolazione si riprenderà quanto versato, con il ricorso alla forza, in grano, orzo ed altri legumi.

Certo i moti falliranno, soprattutto per la debolezza del ceto borghese isolano e dello stesso movimento antifeudale, ma è indubbio che venivano avviati nuovi processi che in tempi relativamente brevi avrebbero portato all'abolizione del sistema feudale.

E questo anche perché, dopo lo spavento patito dalla corte a seguito dello "scommiato" del 28 aprile 1794, il governo sabauda restaurato avvierà nei confronti dell'Isola un progetto politico, già di fatto elaborato, almeno nelle sue linee essenziali nel corso del riformismo boginiano, il cui obiettivo principale era quello di promuovere un processo di piemontesizzazione radicale del regno, col cancellare il modello istituzionale consolidatosi durante i quattro secoli di dominio spagnolo.

Verrà così portato avanti un risoluto progetto di restaurazione per l'affermazione, nei diversi settori delle istituzioni, dell'economia e della società, del modello istituzionale e politico sabauda.

Nel processo di elaborazione e di attuazione del progetto riformistico sabauda, si possono distinguere due momenti fondamentali scanditi sul piano temporale e su quello dei contenuti ideologici e politici di fondo.

La fase settecentesca, caratterizzata da un'impronta "autonomistica e costituzionaleggiante", intesa nel senso del riconoscimento di una più ampia libertà d'azione delle istanze periferiche nei confronti del governo centrale e della giurisdizione feudale, e che vide protagonisti larghi strati di aristocrazia intellettuale sarda, si insabbiò allo stadio progettuale.

L'azione del governo, ambigua e dilatoria, per la preoccupazione di alterare equilibri istituzionali ancora precari, si limitò infatti a correggere e riorganizzare gli antichi istituti, piuttosto che a introdurre di nuovi sul modello del Piemonte.

La fase attuativa ottocentesca, invece, fu di chiara marca "regia" poiché nella caratterizzazione degli indirizzi riformatori della struttura organizzativa e burocratica dello Stato, la monarchia svolse un ruolo egemone e determinante.

L'Editto del 1807, istitutivo delle prefetture, rispondeva a precise esigenze assolutistiche e vincolistiche della monarchia nel controllo della struttura amministrativa, giudiziaria, finanziaria e fiscale del regno attraverso la figura dell'Intendente o del prefetto, diretta espressione del potere regio.

L'approvazione della legge, a forte connotazione accentratrice, fu facilitata dal mutato atteggiamento dell'aristocrazia sarda che, attratta, dopo il fallimento dei moti rivoluzionari, nella sfera della politica regia col vedersi riservati incarichi di primo piano nell'apparato burocratico, ne garantirono l'appoggio ed il pieno consenso.

La riforma, "che si proponeva di conciliare l'esigenza delle popolazioni per una retta amministrazione della giustizia e quella di fiscalizzazione e di accentramento della monarchia sabauda", non conseguì in realtà i risultati previsti. Anzi!

Il censimento della popolazione e quello dei beni, ad esempio, non portarono né ad un'equa ripartizione dei tributi, né all'organizzazione di un catasto, tanto che le misure

adottate penalizzarono in maniera più accentuata proprio gli strati sociali più deboli che, di contro, reclamavano più giustizia ed equità nella distribuzione dei carichi fiscali. Il tentativo di adeguamento delle istituzioni sarde a quelle del Piemonte, nonostante l'indubbio valore innovativo, si risolse pertanto con un sostanziale insuccesso, anche perché "i problemi furono affrontati nel quadro di una politica complessiva nella quale gli elementi di moderatismo conservatore avevano il sopravvento su quelli di una reale trasformazione"¹⁴³.

E' indubbio comunque che il varo della riforma dei consigli civici e quello della istituzione delle prefetture rappresentino due momenti nodali nel processo di piemontesizzazione dell'Isola da parte del governo sabauda e che, pur con tentennamenti e chiaroscuri nel procedere politico, porteranno nel 1820 alla promulgazione dell'Editto sulle Chiudende, che sanzionerà giuridicamente il diritto di proprietà sulla terra; nel 1839 all'abolizione del sistema feudale, e successivamente, nel 1847, alla fine del *Regnum Sardiniae*, con l'unione perfetta agli stati sabaudi di Terraferma.

Il 30 novembre di quell'anno, infatti, si concludeva un'esperienza istituzionale originale che aveva caratterizzato la società sarda per oltre cinque secoli della sua storia.

¹⁴³ G. Sotgiu, *Storia della Sardegna sabauda*, cit., p. 91. Sul fallimento di alcune iniziative di carattere economico e politico portate avanti in Sardegna dal governo sabauda tra Sette e Ottocento cfr. G. Murgia, *La società rurale nella Sardegna sabauda (1720-1847)*, Dolianova, 2000.

Villanovafranca: cenni storici

Giovanni Serreli

Nel Medioevo detto Villa Nova Franca.

Il toponimo è composto da *villa nova*, in quanto si tratta di una “villa” formata per un preciso disegno politico di ripopolamento in un territorio che precedentemente aveva subito uno spopolamento, e dall’aggettivo *franca* – ‘libera dal pagamento di tasse’, perché il ripopolamento, per motivi di carattere economico-produttivo e strategico, fu incentivato con la concessione di privilegi.

Numerosi ritrovamenti preistorici e romani nelle zone circostanti testimoniano l’antica frequentazione di questo territorio.

L’abitato ha forse origine tardo-medioevale (secondo alcuni, sarebbe nato addirittura dopo il 1410). Se nacque in periodo giudicale la “villa” (*bidda*) appartenne alla *curadoria* di Marmilla nel Regno di Arborèa (nel 1383 il re di Sardegna Pietro *il Cerimonioso* investì Brancaleone Doria del titolo di barone di Marmilla ma fu solo una concessione nominale in quanto la *curadoria* di Marmilla faceva parte di fatto del Regno di Arborèa).

Decurtato per guerra il Regno di Arborèa nel 1410, Villanovafranca divenne davvero un villaggio del Regno catalano-aragonese di Sardegna. Allora fu occupato militarmente da Berengario Carròs che mirava a divenirne feudatario; ma il re di Sardegna concesse le “ville” non ancora infeudate della *ex curadoria*, tra cui Villanovafranca o il suo territorio, prima a Garçia de Ferrera, poi, nel 1421, a Guglielmo Raimondo de Moncada. Nel 1458 il feudo venne acquistato da Pietro Besalù. Nel 1477 i Besalù vendettero quasi tutti i paesi del feudo, tranne Barùmini, Las Plassas e Villanovafranca, che rimasero in loro possesso con il titolo di baronia di Las Plassas. All’estinzione dei Besalù, nel 1539, la baronia tornò al Fisco, ma nel 1541 fu acquistato da Azore Zapata. Intorno alla seconda metà del XVII secolo il paese dovette essere particolarmente fiorente anche grazie alla presenza dell’Ordine dei Paolotti. Rimase alla famiglia Zapata fino al riscatto dei feudi, nel settembre 1839. Nel 1746, in periodo sabauda del Regno di Sardegna a Francesco Zapata venne concesso il titolo nobiliare di marchese di Villanovafranca.

Le chiese presenti nell’abitato sono intitolate alla Madonna della Salute, a San Lorenzo, a San Sebastiano ed a San Francesco da Paola, chiesa distrutta durante la seconda guerra mondiale e ricostruita recentemente. Erano comprese nella Diocesi di Uséllus, la cui sede dalla fine del XII secolo fu trasferita ad Àles. Nel 1503 alla Diocesi di Àles-Uséllus fu aggregata quella di Terralba.

Sinnai: cenni storici

Giovanni Serreli

Il territorio di Sinnai, fra i più estesi in tutta la Sardegna (oltre 220 Km²), risulta morfologicamente assai variegato¹⁴⁴ e, quindi, predisposto ad accogliere l'insediamento di comunità umane; perciò, fin dalla preistoria, sono assai numerose le attestazioni di frequentazioni dell'uomo.

Fra le testimonianze risalenti alle varie fasi dell'età prenuragica, oltre a numerose attestazioni sparse nel territorio sinnaese e nelle sue vicinanze, sono notevoli quelle riguardanti gli insediamenti di *Pran' 'e Silli*, di *Cirronis* e di *Sa Spragaxia* con circoli tombali del terzo millennio a.Cr., le *domus de janas* di *S'Ormu* e *S'Orku* e di *Santu Basileddu*, la grotticella in località Sant'Isidoro (sepoltura ascrivibile al bronzo antico) e i *menhirs* di *Is Ungronis* e di *Prociadeddu* (ambidue presso la frazione di Solanas)¹⁴⁵.

Ma è in età nuragica che si formano le prime comunità articolate e organizzate con territori ben definiti, di pari passo con la costruzione dei primi nuraghi, già a partire dal 1600-1300 a.Cr.; un articolato sistema cantonale era quello con al centro l'insediamento presso il nuraghe complesso *Pirrei* che 'coordinava' una serie di nuraghi monotorre per il controllo del territorio, fra i quali *Cirronis*, *Sa Nuxi* e *Bruncu Su Castiu*¹⁴⁶. Un altro sistema cantonale vedeva al centro il villaggio presso il nuraghe *Pauli Mannu* e il nuraghe complesso *Antoniola*, con tutta una fitta cortina di nuraghi che controllavano il territorio. Ancora altri sistemi cantonali erano quelli dei villaggi *Baiocca*, *Zinnipireddu*, *Is Arredellus*, della fortezza del nuraghe *Maxia*, del nuraghe *Umbra Niedda*. Notevoli sono anche i sistemi della vallata di Solanas (con il nuraghe di *Genn' 'e mari* e la fortezza di *Ferricci*) e di *Monte Cresia*, con il nuraghe complesso *Su Fromigosu* e, fra gli altri, il monotorre *Sa Fraigada* (dal latino *fabrefacta* = costruita in lastricato, per la presenza nella zona di un'antica strada). Non mancano, legati a questi 'stati' cantonali preistorici, anche resti di aree funerarie, fra le quali varie tombe di giganti (ad esempio quelle di *Taulaxia*, *Santa Itroxia*, *Pirrei* e *Bruncu Luas*) e luoghi di culto (*Sa mitaza 'e is Paras*, *Terra is Schirrus*, *Mitza Crubetta* in località *Pireddu*)¹⁴⁷.

Di straordinario interesse risulta il sito di *Bruncu Mogumu*, collinetta alta poco più di 300 m, posta a nord dell'abitato, al confine con il territorio comunale di Soleminis; sulla cima della collina, che ospita la pineta "Foresta Campidano", sono stati recentemente

¹⁴⁴ Sugli aspetti geomorfologici del territorio dell'attuale Comune di Sinnai si veda il recente contributo di S. Cara, *Lineamenti geologici e morfologici del territorio*, in *Indagini archeologiche a Sinnai* a cura di M.R. Manunza, Ortacesus 2006, oltre ai vari saggi contenuti in *Il Parco Regionale Sette Fratelli-Monte Genis*, Quartu S.E.-Siena, 1995.

¹⁴⁵ M.R. Manunza, *L'età prenuragica nel territorio di Sinnai*, in *Indagini archeologiche a Sinnai* cit., pp. 31-53, con utili carte topografiche e precisi riferimenti alla bibliografia precedente. Si veda inoltre D. Artizzu, *Catalogo dei monumenti*, in *Indagini archeologiche a Sinnai* cit., pp. 253, 255, 258, 273.

¹⁴⁶ Su questa fase protostorica si veda M.R. Manunza, *L'età nuragica nel territorio di Sinnai*, in *Indagini archeologiche a Sinnai* cit., pp. 55-118, con tutto l'indispensabile apparato cartografico e bibliografico. Sul nuraghe *Pirrei* si veda anche M. Perra, *Il nuraghe Pirreu e le tombe megalitiche di Taulaxia - Sinnai (Cagliari)*, in «Studi Sardi», XXVIII (1988-89), pp. 227-262.

¹⁴⁷ Oltre a M.R. Manunza, *L'età nuragica* cit., si vedano anche E. Atzeni, *Stazioni all'aperto e officine litiche nel Campidano di Cagliari*, in «Studi Sardi», XIV-XV (1955-1957), pp. 68-128; S. Giorgetti, *Il nuraghe Santa Itroxia nel territorio di Sinnai*, in «Studi Sardi», XXVI (1981-85); L.A. Marras, *L'archeologia*, in *Il Parco Regionale* cit., pp. 163-185; C. Asuni, *Periodo nuragico*, in *San Gregorio. Un'oasi di verde di antiche origini*, a cura dell'Associazione culturale Archistoria, Dolianova, 1996, pp. 17-22. Si vedano inoltre le schede sui singoli siti citati in D. Artizzu, *Catalogo dei monumenti* cit., pp. 247-379.

portati alla luce i resti di un edificio verosimilmente di culto, risalente all'VIII-VI secolo a.Cr., ascrivibile alla cosiddetta fase orientalizzante. È notevole rimarcare come, in questo sito, passassero gli antichi confini fra le *curadorias* medievali di Campidano e di Dolia nel Regno giudiciale di Càlari (X-XIII secolo d.Cr.), che a loro volta ricalcavano limiti territoriali risalenti alla protostoria; questo sito doveva verosimilmente avere una notevole importanza culturale per tutte le comunità tardo nuragiche del territorio, che quindi qui facevano riferimento¹⁴⁸.

Nessuna traccia nel territorio attribuibile al periodo fenicio è stata scoperta, durante le ultime campagne di scavo; probabilmente i fenici preferirono non addentrarsi nei rilievi e mantenere una più salda presenza nelle fertili pianure del Campidano, anche se gli insediamenti di età nuragica continuarono verosimilmente ad essere frequentati. Alcuni reperti sia ceramici che fittili, provenienti da località in territorio sinnaese, ci lasciano però intuire che le comunità che abitavano questi territori mantenevano contatti commerciali con le comunità costiere, sottoposte all'influenza fenicia¹⁴⁹. I punici, invece, puntarono ad un controllo militare diretto della Sardegna; neppure il territorio di Sinnai restò immune dalla loro occupazione. Considerando che importanti insediamenti punici erano attivi negli attuali territori di Selargius, di Settimo S. Pietro, di Maracalagonis, di Soleminis e di Villasimius, non deve sorprendere che insediamenti databili fra il V e il II secolo a.Cr. siano attestati in località Sant'Isidoro, in località *Luceri*, in località *Bruncu Senzu*, al confine attuale con il territorio comunale di Maracalagonis, e nella vallata di Solanas che, verosimilmente, soppiantò come approdo e insediamento il sito di *Is Cuccureddus* nell'attuale Villasimius. Confermano queste più capillari frequentazioni alcuni reperti sia ceramici che fittili, provenienti da località non definite in territorio sinnaese e ora conservati nel civico museo di via Colletta¹⁵⁰.

Per quanto riguarda i lunghi secoli della dominazione romana in Sardegna, dal 238 a.Cr. al 456 d.Cr.¹⁵¹, si può sinteticamente affermare che anche nel territorio comunale di Sinnai si può parlare di una sostanziale continuità insediativa ma con il rafforzamento della presenza umana e dell'organizzazione antropica, ormai orbitante attorno al capoluogo Carales, forse tramite l'antica Selargius (*Kellarious*)¹⁵². Le aree maggiormente interessate furono quelle a est e a sud dell'attuale abitato, come hanno messo in luce le recenti indagini archeologiche. Fra le testimonianze archeologiche di questo periodo si può ricordare la necropoli di *Riu Mela*, utilizzata fra il II secolo a.Cr. e il III d.Cr., quindi legata ad uno dei primi insediamenti romani subito dopo la presa di possesso dell'isola; presso *Riu Mela* insistevano anche necropoli, nelle località *Baccu Maiori* (IV-VI secolo), *Bucca Arrubia* e Sant'Elena. Le necropoli presso la chiesa

¹⁴⁸ Sul sito si veda M.R. Manunza, *L'età orientalizzante a Bruncu Mogumu*, in *Indagini archeologiche a Sinnai* cit., pp. 119-182, con tutto l'indispensabile apparato cartografico e bibliografico. Sul confine medievale si veda la tesi di laurea, inedita, di G. Serreli, *La "curatoria" di Campidano*, Università degli Studi di Cagliari, a.a. 1995-96, rel. F.C. Casula, p. 104.

¹⁴⁹ Cfr. D. Artizzu, *L'occupazione del territorio in età storica*, in *Indagini archeologiche a Sinnai* cit., pp. 189-190.

¹⁵⁰ Cfr. *Ib.* pp. 190-194; Id., *La collezione Pinna-Spada*, in *Indagini archeologiche a Sinnai* cit., pp. 387-414; M.A. Ibba, *Vasi di età punica e romana nel museo*, in *Indagini archeologiche a Sinnai* cit., pp. 415-433. Si vedano, inoltre, le schede sui singoli siti citati in D. Artizzu, *Catalogo dei monumenti* cit., pp. 249-250, 301-302.

¹⁵¹ Sulla Sardegna romana si veda l'ormai classico P. Meloni, *La Sardegna romana*, Sassari 1990 e il più recente A. Mastino, *Storia della Sardegna antica*, Nuoro 2005, con la bibliografia aggiornata sulla storia della Sardegna antica.

¹⁵² Su Selargius nell'antichità si veda il volume *Selargius l'antica Kellarious*, a cura di G. Camboni, Milano 1997, soprattutto i saggi di Marcella Bonello e Giovanni Ugas.

campestre omonima sono indiscusso indice di continuità insediativa fra l'età punica e il medioevo. A nord di *Baccu Maiori*, precisamente in località *Maletta*, presso *Tasonis*, alcuni decenni fa vennero messi in luce i resti di una *villa* rustica con un bellissimo mosaico (del III secolo d.Cr.) di cui alcuni lacerti sono conservati presso il Museo Civico. Un'altra area funeraria era a Sant'Isidoro, già utilizzata nelle epoche precedenti, dove sono stati rinvenuti reperti che vanno dal I secolo a.Cr. al I d.Cr. Allontanandoci dall'abitato, sono degne di nota le testimonianze della chiesetta di *Santu Basileddu*, nell'omonima località, e delle necropoli presso i nuraghi *Pirrei* e *S. Itroxia* (I-IV secolo d.Cr.), le quali dovevano necessariamente essere legate ad un qualche nucleo abitato; ad un insediamento presso i ruderi della chiesetta di San Giorgio, in agro di Maracalagonis, era legata la necropoli presso *Brunco Senzu* (località *Mitza Fonnari*)¹⁵³.

È opportuno ricordare, inoltre, il rinvenimento, nel 1858 in località *Taulaxia*, di una fattoria romana: furono trovati resti di attrezzi agricoli e del grano sul quale era precipitato il tetto; il tutto fu trasportato in Inghilterra dallo scopritore, il Cav. William Egerton Spicer, il quale in quella località stava costruendo una strada¹⁵⁴.

Ma nell'attuale territorio comunale di Sinnai sono importanti i siti di *Ferraria*, al quale si sovrappose l'attuale San Gregorio, con la necropoli tardo romana in località *Figu Niedda* e tutta l'area di Solanas, in continuità con l'insediamento precedente, dove sono state rinvenute numerose testimonianze risalenti all'epoca romana e tardo antica: vi sorgeva uno scalo che forse soppiantò quello di Capo Carbonara e vi insistevano le antiche chiese di Santa Barbara, San Pietro e San Saturnino (frammenti di un'iscrizione sono conservati presso il Museo Civico)¹⁵⁵.

Dopo la fine del controllo romano nell'isola e la breve parentesi vandalica, la *provincia Sardiniae*, entrò dal 534 d.Cr. nell'orbita dell'impero bizantino¹⁵⁶. Nell'attuale territorio comunale di Sinnai, questo importante periodo storico, oltre che da alcuni reperti e, indirettamente, da alcune attestazioni documentarie, è attestato da tutta una serie di toponimi e culti che riportano inequivocabilmente alla religiosità greco-ortodossa¹⁵⁷. Oltre il riferimento ai culti verso i Santi Cosma e Damiano, Sant'Agnese, San Biagio, Sant'Antonio abate e verso gli arcangeli Michele e Raffaele, a questo proposito, nel centro abitato e nelle sue adiacenze, si possono citare i toponimi Santa Barbara, Santa Vittoria, Sant'Elena, Sant'Isidoro, Santu Basileddu, Santu Barzolu (San Bartolomeo), mentre nel territorio comunale sono noti i toponimi San Gregorio, San Basilio, Santa

¹⁵³ Per tutte queste attestazioni vedi D. Artizzu, *L'occupazione del territorio* cit., pp. 194-200; Id., *La collezione Pinna-Spada*, in *Indagini archeologiche a Sinnai* cit., pp. 387-414; M.A. Ibba, *Vasi di età punica e romana nel museo*, in *Indagini archeologiche a Sinnai* cit., pp. 415-433. Si vedano, inoltre, le schede sui singoli siti citati in D. Artizzu, *Catalogo dei monumenti* cit., pp. 247-379.

¹⁵⁴ «Boll. Arch. Sardo», a. IV, 1858, ottobre n. 10.

¹⁵⁵ R. Congiu, *Periodo fenicio-punico e romano*, in *San Gregorio. Un'oasi di verde di antiche origini* a cit., pp. 22-27; D. Artizzu, *L'occupazione del territorio* cit., pp. 201-204.

¹⁵⁶ Sul periodo alto medievale in Sardegna si veda il classico A. Boscolo, *La Sardegna bizantina e altogiudiciale*, Sassari 1978; e i più recenti e aggiornati G. Lulliri-M.B. Urban, *Le monete della Sardegna vandalica. Storia e numismatica*, Sassari 1996; P.G. Spanu, *Martyria Sardiniae: i santuari dei martiri sardi*, Oristano 2000; *Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, a cura di P.G. Spanu, Cagliari-Oristano 2002; *Ai confini dell'impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, a cura di P. Corrias e S. Cosentino, Cagliari 2002.

¹⁵⁷ F. Cherchi Paba, *La chiesa greca in Sardegna. Cenni storici-culti-tradizioni*, Cagliari 1963; R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al 2000*, Roma 1999, pp. 169-175; C. Pillai, *Riflessi bizantini nella religiosità popolare sarda*, in *Orientis radiata fulgore. La Sardegna nel contesto storico culturale bizantino* (Atti del Convegno di Studi, Cagliari 2007), a cura di L. Casula, A.M. Corda, A. Piras, Cagliari 2008, pp. 263-277.

Barbara e San Pietro (Solanas). La maggior parte di questi toponimi sono legati alla presenza di un edificio di culto, ancora esistente o solo in stato di rudere; della chiesa di Santa Barbara a Solanas¹⁵⁸ sono ancora in piedi parti significative del rudere, mentre dell'edificio di San Pietro di *Sinnie* a Solanas (come veniva citato alla fine del Settecento dal barone G. Manno) non restano più tracce. Nella frazione di Solanas, dove tra l'età antico e il medioevo dovette esistere un importante centro abitato (vi insistevano le chiese di San Pietro e forse San Saturnino e, nelle vicinanze, in località *Su Reu* in agro di Maracalagonis, la chiesa di Sant'Elena pertinente a un altro nucleo abitato), venne inoltre rinvenuta l'epigrafe di San Saturnino, già citata e conservata presso il civico museo¹⁵⁹.

Della chiesetta di *Santu Basileddu*, nell'omonima località, di Santa Vittoria presso il nuraghe *Santa Iroxia*, e di San Saturno, nel centro storico della Sinnai medievale sono ancora esistenti pochi e quasi illeggibili ruderi, mentre gli edifici dedicati a Santa Vittoria, Santa Barbara, Sant'Isidoro, Sant'Elena e SS. Cosma e Damiano, poiché utilizzati senza soluzioni di continuità, nel corso del tempo hanno subito notevoli e radicali interventi che hanno obliterato le fasi più antiche della loro storia. Stessa sorte dovettero subire, verosimilmente, anche le chiese intitolate a San Gregorio e San Basilio, in agro di Sinnai (tra i Km 22 e 24 della SS 125) ma officiate dalla parrocchia di Maracalagonis (in virtù delle definizioni dei limiti comunali tra il XVIII e il XIX secolo), mentre della chiesa di *Santa Forada* restano pochi ruderi attribuibili ad un edificio dedicato a Santa Maria *de Forada*, officiato ancora al principio del XX secolo¹⁶⁰. Un altro sito, di dubbia collocazione cronologica, è quello che, nella foresta *Mai Topis*, ospita i ruderi di *Su Cunventu*, forse di origine medievale¹⁶¹.

Con la rottura dell'unità mediterranea a causa dell'espansione musulmana, la Sardegna uscì lentamente dall'orbita bizantina. Con le prime attestazioni scritte risalenti alla seconda metà dell'XI secolo, nell'isola appaiono già esistenti ed organizzate quattro entità statuali sovrane e superindividuali -i quattro regni giudicali di Logudoro (Torres), Càlari, Arborea e Gallura- con propri confini, proprie leggi e proprie istituzioni, pur manifestando indubbie somiglianze per la comune matrice culturale¹⁶². L'attuale agro

¹⁵⁸ Su questo edificio si vedano i recentissimi contributi di D. Artizzu-V. Bagnolo-A. Pirinu, *Ipotesi di ricostruzione virtuale per la rappresentazione delle dinamiche evolutive della chiesetta di Santa Barbara a Solanas*, in *Orientis radiata fulgore* cit., pp. 39-73 e D. Artizzu-A.M. Corda, *Viabilità, risorse, luoghi di culto nella Sardegna rurale bizantina*, in *Orientis radiata fulgore* cit., pp. 75-94.

¹⁵⁹ Si deve al benemerito mons. Cesare Perra il rinvenimento e la notizia dell'importante reperto, in C. Perra, *Storia di Sinnai dalle origini al 1960*, Sinnai 2005, p. 107.

¹⁶⁰ Su questo edificio vedi K. Concas, *San Gregorio in età tardo antica*, in *San Gregorio. Un'oasi di verde di antiche origini* a cit., pp. 29-32 e 37, e D. Artizzu-A.M. Corda, *Viabilità, risorse, luoghi di culto* cit., pp. 83-84. L'etimologia del toponimo *Forada* è dubbia: c'è chi crede che tale nome derivi dalla posizione, sul fondo di una valle, della chiesa; c'è chi, invece, ritiene che questa chiesa sia sorta sulla fossa usata per il martirio dei primi cristiani in Sardegna; la spiegazione più verosimile è invece quella che collega tale titolo al nome, molto diffuso nel medioevo in Sardegna, di *Furatu* e *Furata*.

¹⁶¹ Sul sito si veda C. Perra, *Storia di Sinnai* cit., pp. 105-106; K. Concas, *San Gregorio in età tardo antica*, in *San Gregorio. Un'oasi di verde di antiche origini* a cit., p. 32; D. Artizzu, *Catalogo dei monumenti* cit., p. 345. Su tutta la fase insediativa tardo antica ed alto medievale in territorio di Sinnai si veda D. Artizzu, *L'occupazione del territorio* cit., pp. 205-210. Si vedano, inoltre, le schede sui singoli siti citati in D. Artizzu, *Catalogo dei monumenti*, in *Indagini archeologiche a Sinnai* cit., pp. 247-379.

¹⁶² Sulle origini, i tratti comuni, le istituzioni e le vicende di questi quattro stati, conosciuti come 'giudicati', si veda F.C. Casula, *La storia di Sardegna*, Sassari-Pisa 1994, pp. 166-183. La loro superindividualità fu dovuta alla continuità delle istituzioni romane, garantite dal dominio bizantino che preservò il concetto di Stato (cfr. J. Ellul, *Storia delle istituzioni. Il Medioevo*, Milano 1976, p. 30). Sui regni giudicali si veda, inoltre, G.G. Ortu, *La Sardegna dei giudici*, Nuoro 2005. Fra gli ultimi contributi

comunale di Sinnai in questo periodo appartenne al Regno di Càlari, nella *curadoria* (circostrizione amministrativa) di Campidano¹⁶³; nel suo territorio le fonti tramandano l'esistenza di alcuni villaggi (*ville* o *biddas*): Sinnai, Segossini, Solanas, Nisa, Bidia Noa San Basilio, Villanova sa Pannuga, Figu Erga.

Fra questi insediamenti, nel corso del Medioevo giudicale, emerse la *villa* di Sinnai che, secondo Angela Terrosu Asole, si sviluppò attorno alla chiesa di Santa Vittoria, tuttora esistente, seppure ampiamente rimaneggiata, nella parte occidentale dell'attuale cittadina¹⁶⁴. Ritengo, invece, che l'insediamento si sia aggregato in epoca tardo bizantina, attorno ad una chiesa precedente, forse con annesso monastero di monaci ortodossi¹⁶⁵; questo edificio è da identificare, probabilmente, con la chiesa di San Saturno (il toponimo si è conservato nell'attuale via San Saturnino), edificio di cui oggi si vedono poche tracce murarie; con l'aumentare della popolazione, intorno al Mille, essa venne presumibilmente sostituita da un nuovo e più capiente edificio, appunto quello vicino intitolato a Santa Vittoria¹⁶⁶; si preferì questo titolo anche in virtù del culto radicato per la martire locale Vittoria, a cui in epoca tardo antica, presso il nuraghe *Santa Itroxia* luogo del martirio, venne intitolata una chiesetta forse con annesso monastero (stando al nome della sorgente detta *Sa Mitza de Is Paras*)¹⁶⁷.

Il toponimo Sinnai -che si voleva far discendere dal Monte Sinai oppure, con un'altra ipotesi altrettanto inverosimile, dal verbo sardo *sinnai* (cioè marchiare le pecore del proprio gregge, in quanto Sinnai storicamente è stato un paese a forte vocazione pastorale)¹⁶⁸- più semplicemente dovrebbe derivare da *sinnum*, segno di confine fra i *salti* di due villaggi o *curadorias*; infatti la *villa* di Sinnai era posta presso il confine con la *curadoria* di Dolia; il confine passava nei pressi dell'antico santuario di Bruncu Mogumu, visto sopra. E il villaggio medievale vicino, Segossini, non sarebbe altro che una *villa secus sinnus* (presso il confine o presso Sinnai).

La prima menzione nota di *Sinnai* si ha nella cosiddetta 'carta cagliaritano in caratteri greci' del 1089; si tratta di una donazione scritta in volgare campidanese ma in caratteri

si segnala C. Zedda-R. Pinna, *La nascita dei giudicati. Proposte per lo scioglimento di un enigma storiografico*, in «Archivio storico e giuridico sardo di Sassari», Nuova serie, n. 12 (2007), pp. 27-118.

¹⁶³ Sul Regno di Càlari e le sue vicende storiche si vedano F.C. Casula, *La storia di Sardegna* cit., pp. 185-215 e 555-559 e Id., *Dizionario Storico Sardo*, Sassari, 2002, s.v. Sulla circostrizione o *curadoria* di Campidano si veda G. Serreli, *La curadoria di Campidano nel Regno di Càlari*, in «Almanacco Gallurese» n. 6 (1997-98), pp. 256-263; Id., *L'insediamento nel calaritano* cit., in «Paraulas» anno IX n. 27 (2007), pp. 3-22; anno X n. 29 (2008), pp. 3-19; anno X n. 30 (2008), pp. 15-22.

¹⁶⁴ Cfr. A. Terrosu Asole, *La nascita di abitati in Sardegna dall'Alto Medioevo ai giorni nostri*.

Supplemento al fascicolo II dell'Atlante della Sardegna, Roma 1979, p. 50.

¹⁶⁵ C. Perra, *Storia di Sinnai* cit., pp. 105-106.

¹⁶⁶ Probabilmente la chiesa di *sancta Victoria de Synai*, donata ai monaci benedettini di San Vittore di Marsiglia nel 1141 (il documento è trascritto da M. Guérard, *Cartulaire de l'abbaye de Saint Victor de Marseille*, Parigi 1857, 1008, pp. 467-68; si veda anche la conferma di papa Onorio III, del 1218; cfr. D. Scano, *Codice diplomatico delle relazioni tra la Santa Sede e la Sardegna*, Roma 1940-41, LXV, pp. 43-44), prese il posto di quella di San Saturno. Nel censimento a fini fiscali del 1780 erano classificati a Sinnai undici vicinati, fra i quali quello di *San Sadorro*.

¹⁶⁷ Sul nuraghe, la chiesetta e la sorgente si veda C. Perra, *Storia di Sinnai* cit., pp. 103-104 e D. Artizzu, *Catalogo dei monumenti* cit., pp. 283-288.

¹⁶⁸ F. Cherchi Paba, *Sinnai, Mara, Settimo, Selargius. Quaderni storici e turistici della Sardegna*, n. 17, s.d., pp. 12-15. L'etimo alternativo proposto da G. Spano, *Vocabolario sardo geografico patronimico ed etimologico*, Cagliari 1872, p. 107 si rifà al fenicio: da *Scin* (sito in vicinanza di dirupo) o da *Sin* (luogo pieno di sterpi, accidentato).

greci, come usato allora dalla scrivania calaritano¹⁶⁹. Con quest'atto Costantino-Salusio II re di Càlari (1089-1103 ca.), figlio di Orzocco-Torchitorio I (1059-89 ca.)¹⁷⁰, donava all'arcivescovo di Càlari, fra vaste concessioni, anche il terreno seminativo *de Canali de Sinnai* (nelle vicinanze della chiesa di Santa Vittoria, fino a poco tempo fa, scorreva un ruscello) e soprattutto il *paniliu de Sinnai*; i *lieros de paniliu* esercitavano le più svariate attività utili alla comunità ma erano tenuti a prestazioni obbligatorie nei confronti dello Stato, che in questo caso le donava alla Mensa arcivescovile di Càlari¹⁷¹.

Nel 1190-1206 la *villa* di Sinnai è protagonista nella stipula di un accordo (*campaniu*) sui suoi confini meridionali, fra i possedimenti dei monaci vittorini che a Sinnai avevano la chiesa di Santa Vittoria e la comunità della *villa* di Mara¹⁷².

I monaci vittorini mantennero il possesso della chiesa di Santa Vittoria e le sue pertinenze anche dopo la fine del Regno giudicale di Càlari (1258). Subito dopo la conquista catalano aragonese e la nascita del Regno di 'Sardegna e Corsica' (1324) il potente nobile valenzano Berengario Carroz, a cui la *villa* di Sinnai venne infeudata, si appropriò delle terre appartenenti al priorato di San Saturno nella *villa de Sinai*, tra cui il campo detto di San Saturno, e ne distrusse la sede utilizzando le pietre per la costruzione del suo palazzo, suscitando le proteste del priore Bertrando Isnardi che si rivolse a Alfonso *il Benigno* re di 'Sardegna e Corsica' (1327-36), il quale, da Lerida, il 7 giugno 1327 scrisse al governatore generale del Regno affinché risolvesse l'incresciosa faccenda¹⁷³; l'intervento fu inutile anche perché i monaci vittorini stavano ormai per abbandonare l'isola; ancora nel 1338, però, come apprendiamo dall'inventario redatto dal priore Guglielmo de Bagarnis, i vittorini possedevano (o rivendicavano) vasti possessi nella *villa Sinnay*; fra le *domestie* ricordiamo: la *doméstia Gibircorus* (da ubicare presso la fontana pubblica detta *Is Coras*, alla periferia est della cittadina, lungo la vecchia strada tra Sinnai e Maracalagonis) che, fra gli altri, era affittata a *Marghiany Ponti de Mara* ed a *Marghianus Morisiny di Secussini*; la *doméstia*

¹⁶⁹ La più recente edizione di questo straordinario documento è di E. Blasco Ferrer, *Crestomazia sarda dei primi secoli*, Nuoro 2003, vol. I, pp. 51-62, con una bibliografia aggiornata. Si vedano anche G. Soru-G. Serreli, *Prima Carta Cagliariitana (1089-1103) y Seconda Carta Marsigliese (1190-1206)*, nel sito *Archivo de la Frontera* (<http://www.archivodelafrontera.com/CLASICOS-012.htm#subir>) e I. Schena, *Kellarious nella carta sarda*, in *Selargius l'antica Kellarious* cit., pp. 86-87.

¹⁷⁰ Sui sovrani calaritani si veda il classico *Genealogie medioevali di Sardegna*, a cura di L.L. Brook, F.C. Casula et alii, Cagliari-Sassari 1984.

¹⁷¹ I *liberos de paniliu* erano «*maistrus in pedra et in calcina et in ludu et in linna*» (così sono definiti nel 1066/1074, nella donazione di Orzocco-Torchitorio I, re di Càlari (1059-1089), all'arcivescovo, pubblicata da E. Blasco Ferrer, *Crestomazia sarda* cit., vol. I, pp. 43-50; sui *liberos de paniliu* vedi anche A. Sanna, *I liberos de paniliu nella Sardegna medievale*, in «Annali della Facoltà di Lettere Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari» XXXV (1972), pp. 227-255; l'A., dopo aver vagliato e scartato tutte le altre interpretazioni, sostenuto da una serie di attestazioni documentarie, portate dal Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, ed. di Niort 1883-88, fa derivare il termine *Paniliu* da *Bannilium* < *Bannum*, *Bannalitas*, obbligo per i sudditi di rispettare i monopòli (sulla macina, sul vino, sul forno) imposti dal Signore. Nella cosiddetta 'seconda carta marsigliese' (pubblicata da E. Blasco Ferrer, *Crestomazia sarda* cit., vol. I, pp. 72-76) i *liberos de paniliu* della *villa* di Sinnai devono arare le proprie terre, ma anche quelle del priorato di S. Saturno, al quale erano stati donati nel 1089 («...*et issus hominis mius de Sinnay arari sas terras mias et issas terras issoru...*»).

¹⁷² Il documento è stato pubblicato da E. Blasco Ferrer, *Crestomazia sarda* cit., vol. I, pp. 72-76; il prof. Giuseppe Soru ha individuato gran parte dei toponimi e i confini tramandati dal documento di oltre 800 anni fa: G. Soru-G. Serreli, *Prima Carta Cagliariitana (1089-1103) y Seconda Carta Marsigliese (1190-1206)* cit.

¹⁷³ Cfr. L. D'Arienzo, *San Saturno di Cagliari e l'Ordine Militare di San Giorgio de Alfama*, in «Archivio Storico Sardo», XXXIV, fasc. I (1983), p. 61.

de Silly (qualche chilometro a levante di Sinnai esiste ancora il toponimo *Pran' 'e Silli*); il vigneto detto *vinea donnica*; la terra chiamata *terra ville Septimy* (Settimo); la terra o *doméstia* detta *Yenna de Serra*; la *doméstia Santy Damiany* (probabilmente in prossimità della chiesa dei SS. Cosma e Damiano); la *doméstia de Cras*; la terra detta *Bacchu Maiore* (toponimo ancora esistente); il *salto* in località *Miça de Sihiriu* (probabilmente caratterizzata da una fonte, in prossimità del confine con la *villa* doliense di Sirio); la *doméstia de Pellaria*; la terra detta *Bacchu de Narbonis* (toponimo ancora esistente a ponente di Sinnai); la *terra ville Sihiriu*; la *terra de Secchy*. In questo prezioso documento si conservano anche i nomi degli affittuari sinnaesi di queste terre¹⁷⁴.

Intanto nel 1320-22, quando ancora Sinnai era controllata dalla Repubblica comunale di Pisa, la *villa* fu censita nel sesto componimento pisano, nel quale risultava pagare la consistente somma di ottantaquattro lire e sette soldi «*pro datio*», dieci lire «*pro dirictu tabernarum*» e centosessantotto starelli di grano ed altrettanti di orzo¹⁷⁵.

Come detto sopra, nel 1324 Sinnai venne infeudata a Berengario Carroz e a sua moglie Teresa d'Entença; con i redditi del feudo i Carroz dovevano restaurare il castello di San Michele.

Un'altra nota fonte trecentesca ci tramanda il nome del rettore della chiesa di Sinnai (*rectore ecclesie de Sinay*), attestato fra il 1342 e il 1350 circa: si trattava di un certo *domino Dominico de Turribus* (di *Torres* ?) che pagò regolarmente le Decime; in realtà, i versamenti per la chiesa di Sinnai iniziarono nel 1341 e risultano generalmente più bassi rispetto a quelli di altre parrocchie della diocesi, forse perché Sinnai era ancora fra i villaggi meno popolati, ma più verosimilmente perché gran parte dei possedimenti erano ancora in possesso dei monaci vittorini di San Saturno che, in questo modo, drenavano gran parte delle risorse del paese¹⁷⁶.

Nel 1355 il re di 'Sardegna e Corsica' Pietro *il Cerimonioso* (1336-87) convocò le assise della prima assemblea parlamentare del Regno; mandò le lettere di convocazione anche agli abitanti di Sinnai, ma dai verbali giuntici non risultano partecipanti da questa *villa* che, forse, venne rappresentata solo dal suo potente feudatario Berengario Carroz¹⁷⁷.

In quello stesso 1355 un abitante di Sinnai, un certo *Petrus Cotza sardus filius Iuliani Cotza habitante ville de Sinnay*, testimoniò al processo che Pietro *il Cerimonioso* intentò contro il re di Arborea Mariano IV, accusandolo di tradimento¹⁷⁸.

Tra il 1365 e il 1409 circa, tutto il calaritano, ad eccezione di Castel di Cagliari, venne conquistato dalle truppe del Regno di Arborea e quindi Sinnai entrò a far parte dei territori di questo stato. Per trovare un'altra attestazione di Sinnai dobbiamo attendere il 24 gennaio del 1388, quando venne sottoscritta la provvisoria pace tra il Regno di

¹⁷⁴ Cfr. E. Baratier, *L'inventaire des biens du prieuré Saint-Saturnin de Cagliari dépendant de l'abbaye Saint-Victor de Marseille*, in «Studi storici in onore di F. Loddo Canepa», vol. II, Firenze 1959, pp. 59-60.

¹⁷⁵ Cfr. F. Artizzu, *Il Registro n. 1352 dell'Archivio di Stato di Pisa (Opera del Duomo)*, in «Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari» nuova serie vol. VI, parte II (1982), p. 58; da queste cifre che denotano contribuzioni relativamente alte si può dedurre che Sinnai era abitata da non meno di settecento persone.

¹⁷⁶ Cfr. P. Sella, *Sardinia*, vol. IX della coll. *Rationes Decimarum Italiae*, Città del Vaticano 1945, pp. 53 (487), 106 (1010), 149 (1446), 150 (1464), 151 (1474), 172 (1790), 207 (2392), 213 (2483).

¹⁷⁷ Cfr. *Acta Curiarum Regni Sardiniae. Il Parlamento di Pietro IV d'Aragona*, a cura di G. Meloni, Cagliari 1993, pp. 166, 258.

¹⁷⁸ Archivo de la Corona de Argon (A.C.A.), *Cancilleria, Processo contra los Arborea*, vol. V. c. 40.

Arborea ed il Regno di ‘Sardegna e Corsica’; tra i tanti firmatari di quest’atto compaiono *Nicolaus de Sinnai* e *Murronus de Sinnai*, che abitavano, però, a Oristano¹⁷⁹.

Nella seconda metà del XIV secolo la *villa* di Sinnai si unì a quella di Segossini, forse per iniziativa delle comunità che così cercavano di spartire fra più fuochi il contingente fiscale¹⁸⁰, o forse per iniziativa del feudatario che intendeva così controllare meglio i suoi sudditi¹⁸¹. A suggellare questa fusione, a metà strada tra le due *ville* fu costruita o ingrandita la chiesa di Santa Barbara, oggi Parrocchiale di Sinnai, le cui prime attestazioni documentarie risalgono alla fine del XVI secolo¹⁸².

Per avere un quadro sull’insediamento tardo medievale nell’attuale territorio di Sinnai, possiamo dare un cenno anche agli altri villaggi attestati nel Medioevo giudicale, che vennero abbandonati tra il XIII e il XV secolo¹⁸³.

Prossima a Sinnai, che aveva il suo centro tra le chiese di San Saturno e Santa Vittoria, era la *villa* di Sigussini; quest’ultima era situata a levante della *villa* di Sinnai, tra l’attuale via Segossini e la chiesa dei Santi Cosma e Damiano. Come detto sopra a proposito dell’etimologia di Sinnai, probabilmente il suo nome¹⁸⁴ deriva da *secus sinnus*, cioè presso il confine o presso Sinnai. Che Segossini sorgesse vicinissima a Sinnai è confermato anche da una lettera del 26 giugno 1325 al notaio regio Bonant Ça Pera, con cui Pietro de Sant Clement (allora feudatario di parte della *villa*) si lamentava della eccessiva prossimità del suo feudo a quello del potente Berengario Carroz, di cui

¹⁷⁹ P. Tola, *Codex diplomaticus Sardiniae*, voll. X – XII della coll. *Historiae Patriae Monumenta*, Torino 1861-68, tomo II, sec. XIV, doc. CL, p. 829. Per quanto riguarda *Nicolaus de Sinnai*, forse si trattava dello stesso *Nicola de Sinnay majore de posta* sempre a Oristano, che compare tra i primi firmatari della pace del 1410 tra Leonardo Cubello, in rappresentanza del re di Arborea, e Pietro Torrelles per il Regno di ‘Sardegna e Corsica’ che segnerà la fine di fatto del glorioso stato indigeno d’Arborea.

¹⁸⁰ G. Murgia, *La Storia*, in *Il Parco Regionale Sette Fratelli-Monte Genis* cit., pp. 187-202.

¹⁸¹ Potrebbe essere un caso di *aglomeracion*, attestato da C. Wickham, *Asentamientos rurales en el Mediterráneo occidental en la alta edad media*, in *Asentamientos rurales y territorio en el Mediterráneo medieval*, a cura di C. Trillo, Granada 2002, p. 15, e finalizzato a favorire un maggiore controllo del potere sulle realtà territoriali. Sull’unione fra Sinnai e Segossini vedi G. Serreli, *Villaggi abbandonati nel Regno di Càlari: tre casi emblematici*, in «Quaderni del centro di documentazione dei Villaggi Abbandonati della Sardegna» n. 2 (2006), pp. 156-157.

¹⁸² Sulle prime notizie riguardanti la chiesa di Santa Barbara vedi M.G. Scano Naitza-F. Viridis, *Nuovi documenti per la parrocchiale di Santa Barbara di Sinnai e considerazioni su alcune statue lignee nella Sardegna meridionale*, in «Aristeo» n. 1 (2004), pp. 295 e 307-310. Sull’attuale chiesa parrocchiale si vedano anche C. Perra, *Storia di Sinnai* cit., pp. 75-91 e A. Pistuddi, *Parrocchiale di Santa Barbara Sinnai*, in *I gioielli dell’architettura religiosa*, Dolianova 2005, pp. 249-265.

¹⁸³ Per un recente quadro storiografico sul tema dell’insediamento e dei villaggi abbandonati vedi J.A. Quirós Castillo, *L’archeologia dell’insediamento abbandonato postmedievale*, in «Archeologia Postmedievale» I (1997), pp. 102-103 e M. Milanese, *Vita e morte dei villaggi rurali tra Medioevo ed Età Moderna. Archeologia e storia di un tema storiografico*, in «Quaderni del centro di documentazione dei Villaggi Abbandonati della Sardegna» n. 2 (2006), pp. 9-23. Per quanto riguarda la Sardegna vedi F.G.R. Campus, *L’insediamento medievale della Sardegna. Dal problema storiografico al percorso della ricerca*, in «Quaderni Bolotanesi» 34 (2008), pp. 91-108; G. Serreli, *Vita e morte dei villaggi rurali in Sardegna tra Stati giudicali e Regno di ‘Sardegna e Corsica’*, in «RiMe. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea» (<http://rime.to.cnr.it>), n. 2 (giugno 2009), pp. 109-115.

¹⁸⁴ Nella documentazione medievale conosciuta la *villa* è chiamata *Sigussini*, *Xituxi*, *Segussini*, *Secussiny*, *Situxini*, *Sicocino*, *Siccocino*, *Sicossi*, *Situxi*, *Situcci*, *Sicosino*, *Sicosini*. Cfr. A. Terrosu Asole, *L’insediamento umano medioevale e i centri abbandonati tra il secolo XIV e il secolo XVII. Supplemento al fascicolo II dell’Atlante della Sardegna*, Roma 1974, p. 19. Questa *villa* non è da confondere con quella omonima ubicata nella *curadoria* di Dolia (cfr. I. Zedda Macciò, *La localizzazione di due omonimi villaggi medioevali nella Sardegna*, in «Bollettino della Società Geografica Italiana» nn. 4-9 (1982), pp. 353-388).

temeva le mire espansionistiche; addirittura le due *villae* condividevano alcuni territori di pertinenza («*partexen terme*») ¹⁸⁵. Nulla invece sappiamo sull'ubicazione e sul titolo della sua chiesa: poteva forse sorgere nel sito dell'attuale SS. Cosma e Damiano, ma questa è solo una supposizione; più verosimile, invece, l'ipotesi che la parrocchia di Segossini fosse da identificare con la chiesa di San Marco, attestata solo al principio del XVII secolo e oggi inglobata nelle strutture del vecchio municipio ¹⁸⁶.

La prima menzione indiretta di questa *villa*, che comunque ce ne conferma l'esistenza già al principio del XIII secolo, si ha in un atto di acquisto e donazione del vescovo di Suelli del 1200-1212, nel quale fra i testimoni è annoverato il «*presbiteru Petru Manca de Sigussini*» ¹⁸⁷.

Anche Segossini, con la fine del Regno di Càlari nel 1258 ¹⁸⁸, entrò a far parte dei territori oltre marini della Repubblica comunale di Pisa. In questa fase, nel 1320-22, venne censita nel sesto componimento pisano: doveva versare annualmente cinquantasette lire e due soldi «*pro datio*» (imposta pro capite dei capi famiglia), dieci lire per le taverne di vino, centoquattordici starelli di grano ed altrettanti di orzo ¹⁸⁹; questi dati ci confermano che questa era una piccola *villa*, il territorio della quale era proteso verso le montagne, perciò la sua produzione agricola verteva anche sull'orzo.

I monaci vittorini di San Saturno vi detenevano alcuni possedimenti, censiti nel 1338: una terra detta *Gibe de Cinis* (probabilmente *Cuccuru Sieni* della 'seconda carta marsigliese') ed una vigna affittata ad un certo Turbino de Loy ¹⁹⁰. In questi anni il rettore della parrocchia di Segossini, il sacerdote Antonio, reggeva anche la chiesa di San Lussorio di Mara.

A queste terre del patrimonio vittorino ¹⁹¹, ma soprattutto al possesso della *villa* di Segossini, mirava Berengario Carroz ¹⁹², quando tutto il calaritano pisano venne

¹⁸⁵ A.C.A., *Cancellaria Sardiniae*, Carte Reali Diplomatiche Jaime II, doc. n. 449, caja 73.

¹⁸⁶ Sulla chiesa di San Marco, dal 1607 oratorio del Rosario, vedi C. Perra, *Storia di Sinnai* cit., p. 91.

Sulla chiesa dei SS. Cosma e Damiano si veda C. Perra, *Storia di Sinnai* cit., pp. 95-96 e S. Mameli, *Chiesa dei Santissimi Cosma e Damiano Sinnai*, in *I gioielli* cit., p. 288.

¹⁸⁷ Il documento è stato pubblicato da A. Solmi, *Carte Volgari dell'Archivio Arcivescovile di Cagliari. Testi campidanesei dei secc. XI-XIII*, Firenze, 1905, doc. IX, pp. 21-23; l'attestazione è a p. 22.

¹⁸⁸ Sulla fine del Regno di Càlari si vedano F.C. Casula, *La storia di Sardegna* cit., p. 210 e S. Igia *capitale giudicale*, Pisa 1986.

¹⁸⁹ Cfr. F. Artizzu, *Il Registro n. 1352 dell'Archivio di Stato di Pisa* cit., p. 58; la *villa* di *Xituxi* fu censita anche dagli aragonesi nel *Componiment Nou* del 1335 (A.C.A., *Real Patrimonio*, reg. 2065, f. 76) e nel 1358 (P. Bofarull y Mascarò, *Compartiment de Sardenya*, in *Repartimientos de los Reinos de Mallorca, Valencia y Cerdena, Colleccion de documentos ineditos del Archivo general de la Corona de Aragón*, vol. X, Barcellona 1856, p. 692).

¹⁹⁰ Cfr. E. Baratier, *L'inventaire* cit., p. 61.

¹⁹¹ Da una lettera del 7 giugno 1328 (A.C.A., *Cancellaria Sardiniae*, reg. 508, f. 85) di Alfonso IV (1327-36) al governatore generale Bernardo di Boixadors, si apprende che Berengario Carroz aveva indebitamente occupato delle *doméstie* nella *villa* di Sinnai ed il *Campo di San Saturno* che erano di pertinenza dei vittorini; del resto il Carroz era aduso a questi sopprusi (cfr. I. Zedda Macciò, *La localizzazione* cit., p. 372 nota 44). Ma se Alfonso IV difendeva i monaci vittorini, il suo successore Pietro il Cerimonioso (1336-87) fu meno attento alle lamentele del priorato di San Saturno, anche perché il Carroz era l'unico feudatario che risiedeva nell'isola e perché, durante la guerra contro il Regno di Arborea, Berengario Carroz fu nominato capitano di guerra per la difesa del Capo di Cagliari (cfr. L. D'Arienzo, *Carte Reali Diplomatiche di Pietro IV il Cerimonioso, Re d'Aragona, riguardanti l'Italia*, Padova 1970, docc. 422 e 434, pp. 216 e 223).

¹⁹² Cfr. M. Tangheroni, *Su un contrasto tra feudatari in Sardegna nei primissimi tempi della dominazione aragonese*, Cagliari 1972, pp. 85-101; I. Zedda Macciò, *La localizzazione* cit., pp. 353-387; G. Murgia, *Uomini, terra e lavoro nella Sardegna sud orientale in età moderna*, in *Usi civici e diritti di cussorgia*, Atti del convegno provinciale (Sinnai 22 aprile 1989), Dolianova 1989, pp. 17-18.

conquistato dai catalano aragonesi ed entrò a far parte del Regno di ‘Sardegna e Corsica’. Il potentissimo signore valenzano e sua moglie Teresa Gombau de Entença (cognata dell’Infante Alfonso) avevano ricevuto in feudo le *ville* di *Setimo*, *Sinia*, *Geremeas*, *Cerario*, *Sesto*, *Palma*, *Sennuri*, *Cepera* e *Villanova de San Basilio*¹⁹³, ma aspirava anche a quelle di *Segossini*, infeudata a Pietro di Sant Clement e a Guglielmo Oulomar (metà per uno, secondo una procedura non inusuale)¹⁹⁴, *Mara*, *Calagonis* e *Sicci*, infeudate il 1 luglio 1324 a Guglielmo Oulomar¹⁹⁵, che interrompevano la continuità dei suoi possedimenti tra *Sinnai* e *Geremeas*. I vassalli del Sant Clement dovevano pagare le tasse in denaro, orzo e grano¹⁹⁶, come era stabilito nei precedenti censimenti pisani.

Intanto, fra gli anni 1341 e 1350, *Francischo Miri rectore ecclesie de Situxini* versava regolarmente le decime al collettore pontificio¹⁹⁷. Nel 1355 anche i rappresentanti di Segossini vennero convocati alle assise del primo parlamento sardo: «*Nichole Pessalis et Petri Pesulo universitatis de Sigussini*», a differenza dei rappresentanti di Sinnai, presero parte all’assemblea firmandone le risoluzioni¹⁹⁸.

Finalmente, con le maniere buone o con le minacce, nel 1362 Berengario Carroz riuscì a comprare per 1500 fiorini i feudi degli Oulomar (*Mara*, *Calagone* e *Sicci* e il salto di *Belcher*) e nel 1363 quelli dei Sant Clement (*Santa Maria di Paradiso*, *Flumenade* e *Xicoxi*) e dei de Serassa (*Solanas*)¹⁹⁹. Quest’atto di vendita è l’ultimo documento che ricorda l’esistenza della nostra *villa*. Nel 1416 un “Concordato fra il Marchese di Quirra e i Vassalli della Baronìa di San Michele” -affinché i tributi venissero applicati senza soprusi e con maggiore certezza-²⁰⁰ elenca le *ville* che componevano la baronia: *Uta*, *Septimo*, *Sextu*, *Sinahi*, *Mara de Calagonis*; Segossini non è più menzionata, ormai inglobata in Sinnai²⁰¹.

Notevole importanza fra l’età antica e il medioevo ebbe anche l’insediamento di Solanas. La *villa* medievale sorgeva nelle vicinanze dell’attuale omonimo villaggio turistico, probabilmente più all’interno; il villaggio si sviluppò intorno alla chiesa di Santa Barbara²⁰², i ruderi della quale, come visto sopra, sono ancora visibili nella

¹⁹³ A.C.A., *Storia dei feudi, manoscritto anonimo in due tomi*, t. II. A queste nel 1325 furono aggiunte Utaposo e Utanso (nella *curadoria* di Decimo) ed il Castello di San Michele.

¹⁹⁴ Dalla lettera del 26 giugno 1325, citata sopra (nota 73), apprendiamo che il Carroz aveva intenzione di privare il Sant Clement della *villa* di *Xicoxini*, ma non ci riuscì almeno fino al 1349/51; infatti dall’*Host de Caller* (A.C.A., *Real Patrimonio*, reg. 2076, f. 48r) si apprende che Francesco di San Clemente possedeva le *ville* di «*Situxi* (Segossini), *Mogor* (Moguru de Liurus), *Beniarìa* (Bagnaria), *Sent Venecii*, *Santa Maria Clara*, *Solemine*».

¹⁹⁵ Il 12 aprile 1355 Francesco de Sant Clement risulta essere l’addetto alla riscossione dei tributi di queste *ville*, in qualità di tutore dei figli minorenni del defunto Pietro Oulomar (cfr. L. D’Arienzo, *Carte Reali* cit., doc. 551, p. 283).

¹⁹⁶ F. Floris, *Feudi e Feudatari in Sardegna*, Cagliari, 1996, vol. I, p. 281.

¹⁹⁷ Cfr. P. Sella, *Sardinie* cit., pp. 59 (550), 151 (1473), 154 (1531), 173 (1801), 207 (2391).

¹⁹⁸ *Acta Curiarum Regni Sardiniae* cit., pp. 105, 166, 239, 258, 299. In queste pagine si trova la prova che *Situxi* e *Segucini* erano la stessa *villa*.

¹⁹⁹ Archivio di Stato di Cagliari (A.S.C.), Antico Archivio Regio (A.A.R.), *Archivio feudale*, Marchesato di Quirra - Baronìa di San Michele, cart. 55. Sulla vicenda si vedano I. Zedda Macciò, *La localizzazione* cit., p. 376; G. Murgia, *Uomini, terra e lavoro* cit., p. 17; F. Floris, *Feudi e Feudatari in Sardegna* cit., pp. 281-286.

²⁰⁰ A.S.C., A.A.R., *Archivio feudale*, reg. B D 1, f. 49, n.2.

²⁰¹ Vedi nota 38.

²⁰² Cfr. A. Terrosu Asole, *La nascita di abitati in Sardegna dall’Alto Medioevo ai giorni nostri. Supplemento al fascicolo II dell’Atlante della Sardegna*, Roma, 1979, p. 50.

località omonima²⁰³, al sesto chilometro circa della strada che da Solanas conduce a Castiadas. La tradizione vuole che nel Medioevo, in prossimità della chiesa, insistesse anche un convento, ma nessuna prova è stata mai trovata che confermi questa ipotesi. In qualche modo legata alla *villa* era anche la chiesa di San Pietro, che si trovava nella località *Planu*, a poca distanza dalla spiaggia di Solanas; ormai di questo edificio si è persa ogni traccia, ma fino a mezzo secolo fa erano ancora visibili i ruderi, alcuni rocchi di colonna e un piedistallo; ma soprattutto era attribuito a questa chiesa un grosso blocco di calcare squadrato, recante su un lato la scritta + SANCTI SATURNINI, di cui ora si sono perse le tracce²⁰⁴.

La prima menzione della *villa* di Solanas si trova nella cosiddetta ‘seconda carta marsigliese’, del 1190-1206, alla stesura della quale fu presente un certo *C(omita?) de Solanas*²⁰⁵.

Con la fine del Regno di Càlari nel 1258, anche Solanas passò ai pisani, ma rimase possesso dei conti della Gherardesca. Così, nel 1323, la *villa Solanas* fu censita nel «*Quaterno di tuta latrata de la terra dei signori conti composto in de lo mense de jennaio*»: si trattava del censimento fiscale di tutti i possedimenti dei conti Donoratico della Gherardesca in Sardegna, fatto poco prima dello sbarco dei catalano aragonesi e rinvenuto nell’Archivio della Corona d’Aragona. Il villaggio era allora abitato da ventotto capi famiglia, di cui ventisette pagavano *datione* e solo uno *donamento*; di questi ben ventiquattro esercitavano il mestiere di pastore (di pecore o capre). È da notare che gli abitanti di Solanas non erano sottoposti al *gimilioni* (tassa dovuta dai non ammogliati); forse si trattava di una forma di incentivazione al ripopolamento della *villa* in un momento in cui forte era la tendenza ad abbandonare questi piccoli centri periferici per l’attrazione esercitata dal Castel di Castro di Callari e dalle sue appendici²⁰⁶. Tornando agli abitanti di Segossini nel 1323, su una popolazione che si aggirava intorno alle centocinquanta unità, la maggior parte viveva di pastorizia; questa constatazione è ovvia se si pensa che il *salto* di Solanas era quasi del tutto montagnoso.

Con la nascita del Regno di ‘Sardegna e Corsica’ sulle spoglie dei domini pisani, anche Solanas entrò a far parte del nuovo stato. Venne infeudata (assieme al salto di Niças, *villa* forse già spopolata) a Gonsalvo Martinez de Serassa come si apprende da una lettera del 30 giugno 1356 di Pietro *il Cerimonioso* all’amministratore di *Caller* Nicola de Camploch; viene specificato anche che i redditi annuali della *villa* erano valutati meno di tremila soldi²⁰⁷. Come già detto sopra, Berengario Carroz nel 1363 acquistò anche i diritti sulla *villa* di Solanas.

Intanto, il 22 febbraio 1355, i *boni homines* delle *ville* di Carbonara, Santa Maria Paradiso e Solanas elessero loro ‘sindaco’ (procuratore) un certo *Juvinale de Masenti* (*Johan Ales de Masent*) abitatore di Solanas affinché rappresentasse quelle comunità al Parlamento²⁰⁸. È l’ultima attestazione del villaggio, che già allora doveva avere pochi

²⁰³ Vedi nota 15.

²⁰⁴ Vedi nota 16.

²⁰⁵ Vedi nota 29.

²⁰⁶ Cfr. F. Artizzu, *Rendite pisane nel giudicato di Cagliari nella seconda metà del secolo XIII*, in «Archivio Storico Sardo» XXV, fasc. 1-2 (1957), pp. 332, 333, 339, 421-22. la datazione alta del componimento pisano è stata corretta dallo stesso A., con il saggio *Le composizioni pisane per la Sardegna*, in *Società ed istituzioni nella Sardegna medioevale*, Cagliari 1995, pp. 67-69). La *villa Solanas* è anche attestata nella statistica aragonese del 1358, per la quale cfr. P. Bofarull y Mascarò, *Compartiment de Sardenya* cit., p. 686.

²⁰⁷ Cfr. L. D’Arienzo, *Carte Reali* cit., doc. 632, p. 317.

²⁰⁸ Cfr. G. Meloni (a cura di), *Acta Curiarum Regni Sardiniae*, cit., pp. 105, 125, 222, 239, 270 e 299.

abitanti. Probabilmente neppure Solanas restò immune da quegli avvenimenti traumatici, episodi della microstoria che, spesso, incidono profondamente nel corso della storia e, per quanto ci riguarda, nello sviluppo dell'insediamento; le ondate di peste, a partire dal XIV secolo, le ricorrenti carestie, i disastri naturali, gli eventi bellici²⁰⁹. Una fonte del 1366, nella sua sintetica drammaticità, ci tramanda il ricordo di un episodio bellico, la distruzione di alcuni villaggi ordinata dal re di Arborèa Mariano IV durante il suo assedio a Castel di Cagliari: «... *et compellit sardos dictarum villarum ad faciendum habitatorem et populacionem in certis villis videlicet in ipsa villa Selargi et in villa Quarti et Sebolle et in villa Mare et audivit sardos de distructione dictarum villarum publice congregientes et se lamentantes...*»²¹⁰; forse anche gli abitanti di Solanas subirono questa drammatica sorte.

Prossima a Solanas era la *villa* di Misa o Niça; la sua ubicazione è facilmente deducibile dal toponimo *Is seddas de Nisa* nella zona di *Cannesisa* (attuale insediamento turistico di Torre delle Stelle), dove esiste un colle chiamato *Sa Bidda Beccia*²¹¹. Il villaggio, la cui esistenza doveva risalire, senza soluzione di continuità alle epoche più antiche, è ricordata per la prima volta nel censimento degli inizi del 1323, dov'è chiamato *villa Niças*; da questo censimento apprendiamo che i suoi abitanti erano esclusi dal pagamento della somma dovuta per *gimilioni*, al pari di quelli delle *villie* di Fumenale, Carbonaja, Solanas e Setauno (per favorirne il popolamento); invece i suoi cinque capifamiglia, tutti pastori di pecore o capre (ma anche agricoltori, perché dovevano versare uno starello su sei sia di grano che di orzo), pagavano sedici soldi per *datione*, e venti per il *salto* della *villa*²¹². Risulta spopolata già dalla metà del XIV secolo, anticipando la sorte che toccò tutti i villaggi di quest'area costiera e interna.

Spostandoci verso l'interno, si può ricordare Villa Nova San Basilio che sorgeva presso il *cuile Biddanoa*, in prossimità dell'attuale chiesa campestre di San Basilio (nelle adiacenze della quale si dice che si trovi una necropoli tardo-romana e medioevale), al ventitreesimo chilometro della SS 125; oltre alla chiesa di San Basilio, anche quella cosiddetta di *Santa Forada*²¹³ apparteneva forse a questo villaggio; i ruderi di questa chiesa infatti si trovano a pochi chilometri di distanza da San Basilio, tra il rio *Sa Teula* ed il rio *Figu Niedda* (dove si trova una vasta necropoli tardo-romana), dietro il Villaggio dei Gigli, al venticinquesimo chilometro della stessa statale.

La prima menzione di *Villa Nuova Sancti Basilii* si ha nel 1320-22, quando venne è censita nel sesto componimento pisano; gli abitanti erano tenuti a versare cinque lire e dieci soldi «*pro datio*»; sei soldi «*pro pentione terrarum*»; quarantotto starelli di

²⁰⁹ Come evidenziava M. Beresford, *Villages désertes: bilan de la recherche anglais*, in *Villages désertés et histoire économique. XI^e-XVIII^e siècle*, XI, Paris, 1965, la distruzione di una sede rurale e l'incendio dei suoi campi poteva, paradossalmente, risultare benefico; ma è opportuno distinguere gli effetti che una guerra (spesso nell'isola combattute sotto forma di guerriglia) poteva causare su un tipo di insediamento raro, sparso e per sua natura già precario, con una popolazione in costante sottotonero rispetto alle medie.

²¹⁰ A.C.A., *Cancillería, Proceso contra los Arborea*, vol. VIII, cc. 67-67v. Sull'episodio bellico vedi le considerazioni in G. Serrelli, *I villaggi abbandonati nel Regno di Càlari* cit., pp. 155-156 e Id., *Vita e morte dei villaggi rurali* cit., pp. 114-115.

²¹¹ Cfr. G. Spano, *Memoria sopra l'antico oppido o villa di Geremeas*, Cagliari 1873, p. 17: «Più in là di *Corai*, in distanza di un'ora, esisteva un'altro villaggio di cui si vedono i ruderi, detto *Bidda Beccia*». Il toponimo Torre delle Stelle non deriva, come si sarebbe portati a credere, da *Is stellas* (le stelle) ma da *Is tellas* (le pietre, presenti in misura considerevole in quella località).

²¹² Cfr. F. Artizzu, *Rendite pisane* cit., pp. 422-23. Si fa menzione della *villa Nizas* anche nella statistica aragonese del 1358 (P. Bofarull y Mascarò, *Compartiment de Sardenya* cit., p. 786).

²¹³ Vedi nota 17.

orzo²¹⁴. Da questi dati si desume che si trattava di una piccola *villa* situata probabilmente in collina, ai piedi delle montagne, visto che produceva soltanto orzo. Entrata a far parte del Regno catalano aragonese di ‘Sardegna e Corsica’ venne infeudata a Berengario Carroz²¹⁵, ma forse era ormai già avviato quell’irreversibile processo di spopolamento che è dimostrato dal fatto che essa venne citata solo come *salto* fra i beni della Mensa Arcivescovile nel 1365²¹⁶; nel 1436 *San Basilio* è elencato fra le *ville* spopolate²¹⁷.

Durante i processi, svoltisi il secolo scorso, per la definizione dei confini fra Maracalagonis e Sinnai, alcuni giurati affermavano che il villaggio medioevale di Villanova Sa Pannuga sorgeva presso l’attuale borgo di San Gregorio²¹⁸, ad un chilometro di distanza da San Basilio; viene ricordato una sola volta, il 20 novembre 1436, fra i *salto* delle *ville* spopolate donati a Sinnai e Settimo; questi erano: *Figu Erga, Villanova de sa Panuga, Separassiu, Sirigargiu, S. Basili, S. Barbara, Sixi, Sedanu e Calagonis*²¹⁹. Si trattava, certamente, di uno di quei vari piccolissimi insediamenti che non avevano forma istituzionale di *villa* e compaiono sporadicamente nella documentazione.

La stessa cosa si può affermare anche per quanto riguarda Figu Erga (*alba*, cioè bianca; in molte aree sarde è ancora usato il termine *figu era*) la cui unica attestazione documentaria è data dall’elenco dei salti delle *ville* spopolate donati nel 1436 a Sinnai e Settimo²²⁰. Perciò si può ritenere che anche questo villaggio, ubicato alle falde delle montagne tra Corongiu e San Basilio²²¹, fosse solo un piccolo nucleo di pastori, non una *villa* giudicale, istituzionalmente intesa.

Con la fine del XV secolo questi insediamenti erano stati completamente abbandonati, frequentati soltanto dai pastori e dalle loro famiglie; dell’attuale territorio comunale restava abitato solo il villaggio chiamato Sinnai, che ormai inglobava anche l’antica *villa* di Segossini.

Il paese, con tutto il Regno di Sardegna ormai pacificato, nel 1479 era entrato a far parte della grande confederazione della Corona di Spagna, grazie all’unione delle Corone d’Aragona e di Castiglia²²². Tutto il territorio sinnaese faceva parte del più grande feudo sardo, la contea di Quirra: Sinnai, con Mara de Calagonis, Settimo, Sestu e Uta, faceva parte della baronia di San Michele, retta dai Carroz. Non possediamo dati sulla

²¹⁴ Cfr. F. Artizzu, *Il Registro n. 1352 dell’Archivio di Stato di Pisa* cit., p. 59; *Villa Nova Sent Basili* è menzionata ovviamente anche nella statistica aragonese del 1358 (P. Bofarull y Mascarò, *Compartiment de Sardenya* cit., p. 675) e nel *Componiment Nou* del 1335 (A.C.A., *Real Partimonio*, reg. 2065, f. 58).

²¹⁵ Cfr. A. Arribas Palau, *La conquista de Cerdena por Jaime II de Aragon*, Barcellona 1952, p. 335; I. Zedda Macciò, *La localizzazione* cit., p. 370.

²¹⁶ A. Boscolo, *Rendite ecclesiastiche cagliaritane nel primo periodo della dominazione aragonese*, in «Archivio Storico Sardo», XXVII (1961), p. 34.

²¹⁷ F. Cherchi Paba, *Sinnai, Mara* cit., p. 27.

²¹⁸ Nel 1867 a San Gregorio fu ritrovato un sigillo medioevale, a due impronte circolari, nella maggiore delle quali vi era scritto «S(ignum) MIGUELI ASMARI X» (cfr. *Contributi su Giovanni Spano: 1803-1878*, Sassari 1978).

²¹⁹ Cfr. F. Cherchi Paba, *Sinnai, Mara* cit., p. 27.

²²⁰ *Ibidem*. A meno che non si voglia riferire a questo insediamento, ma la cosa non sembra verosimile, la menzione di una *Sancta Maria de Ficu Alba* donata ai vittorini di San Saturno (cfr. M. Guérard, *Cartulaire* cit., II, 1008, p. 467).

²²¹ Il piccolo agglomerato di pastori doveva essere ubicato presso l’attuale *cuile Figuerga*, nelle montagne tra Sinnai e Burcei, a quattro chilometri circa a nord dei laghi di Corongiu. Su Figu Erga si veda D. Artizzu, *Catalogo dei monumenti* cit., p. 327.

²²² F.C. Casula, *La storia di Sardegna* cit., p. 385.

popolazione dei singoli villaggi della baronia alla fine del XV secolo; l'unico dato disponibile è quello derivante dal censimento fiscale in occasione del parlamento del 1485: in quell'anno i fuochi ricadenti nella contea di Quirra erano 3151, corrispondenti ad una popolazione di circa 12 mila abitanti²²³.

Già dal principio del XV secolo, intanto, si manifesta una delle costanti storiche che caratterizzeranno lo sviluppo della comunità di Sinnai nel corso di tutta l'età moderna: la conflittualità con le comunità contermini per l'uso e il possesso del territorio, in particolare di quei villaggi abbandonati fra il XIV e il XV secolo, ricordati sopra²²⁴. Nel "Concordato fra il Marchese di Quirra e i Vassalli della Baronia di San Michele", del 1416, le altre cose, veniva stabilito che il feudatario poteva affittare ai pastori esterni solo i salti e i ghiandiferi eccedenti le necessità del bestiame dei pastori della baronia (*ville di Uta, Septimo, Sextu, Sinahi, Mara de Calagonis*) e che quindi queste avevano il controllo di queste aree²²⁵.

Questo accordo venne confermato nel 1508, quando la comunità di Sinnai e quelle di Mara, Quartucciu e Quartu, ottennero dal feudatario il diritto di utilizzare in maniera comunitaria (*a promiscua*: con diritto d'uso e facoltà di seminare, legnare e pascolare) i territori delle *ville* medievali scomparse nel sud est dell'isola²²⁶; la comunità di Sinnai, a più forte vocazione pastorale, prese lentamente possesso di questi territori, prevalentemente montagnosi, e di questo si avvantaggerà qualche secolo dopo durante la definizione dei territori comunali, quando potrà vantare l'uso secolare e quindi ottenere di annetterli al proprio agro comunale²²⁷.

Nel 1511, morta la sfortunata Violante, ultima erede dei Carroz, tutto la contea (compresa Sinnai) passò al nipote Guglielmo Raimondo Bertran Centelles, figlio della sorella Toda²²⁸; il Fisco Regio rivendicò il feudo ma, dopo una lunga contesa, nel 1520 la famiglia Centelles ottenne una sentenza favorevole²²⁹.

Gran parte della vita degli abitanti, soprattutto dei bambini e delle donne si svolgeva nelle strade, polverose d'estate e fangose nei mesi invernali; gli uomini si levavano all'alba per recarsi nei campi e facevano ritorno alla propria abitazione al calar del sole, portandosi dietro i rudimentali attrezzi agricoli. La vita media, allora, si aggirava intorno ai quarant'anni; molti morivano giovanissimi, a causa di qualche carestia o delle ricorrenti epidemie.

Nelle strade transitavano anche i pochi carri con le ruote piene, trainati da buoi, che trasportavano i prodotti della terra ai mercati, oppure dovevano effettuare i carriaggi dovuti gratuitamente al feudatario. La qualità del raccolto era sempre legata all'andamento del clima e una grandinata o un temporale impreveduti, potevano vanificare il lavoro di un intero anno; disastrose erano anche le frequenti invasioni di

²²³ Considerando la media di circa quattro persone per fuoco. Si veda F. Corridore, *Storia documentata della popolazione in Sardegna*, Torino 1902, p. 85.

²²⁴ Su questa complessa tematica vedi G. Murgia, *Trasformazioni istituzionali, uso del territorio e conflittualità fra villaggi nella Sardegna sud-orientale (Secoli XIV-XIX)*, in «Annali della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Cagliari» nuova serie vol. XXI (1998), pp. 141-182.

²²⁵ A.S.C., A.A.R., *Archivio feudale*, reg. B D 1, f. 49, n.2.

²²⁶ A.S.C., *Reale Udienza, Cause Civili*, vol. 903, f. 9634: «Causa territoriale vertente nella Reale Udienza tra le comunità di Maracalagonis e quella di Sinnai».

²²⁷ Su questo argomento si vedano anche i saggi di G. Murgia, *Uomini, terra e lavoro* cit., e di A. Cappai, *Usi civici e cussorgie nella Sardegna sud-orientale tra diritto privato e interesse collettivo*, in *Usi civici e diritti di cussorgia* cit.

²²⁸ Una puntuale sintesi biografica dell'ultima (e più sfortunata) delle tre Violante Carroz di Quirra è in F.C. Casula, *Dizionario Storico Sardo* cit., pp. 344-345.

²²⁹ Vedi F. Floris, *Feudi e Feudatari in Sardegna* cit., p. 170.

cavallette. Nonostante le carestie e le calamità, le tasse personali, reali, giurisdizionali - come ad esempio il *terratico*, la *roadia*, il *deghino*, l'*incarica*, la *machizia*, la *regalia* - dovevano comunque essere pagate al feudatario, ponendo i poveri vassalli nella condizione più misera e disagiata. Agli inizi del XVI secolo l'isola fu percorsa da epidemie e crisi agricole locali, nel 1540 si verificò una funesta carestia in tutta la Sardegna; questa «*dira carestia*» provocò «*tanta necessitas de pan y de carns que no ay memoria*» e per le strade e dentro le case i morti si contavano a centinaia²³⁰.

In questa situazione, che talvolta diventava drammatica, spesso la chiesa veniva in aiuto degli abitanti; non bisogna però sottovalutare che anche la chiesa sarda, tra XV e XVI secolo, attraversava un momento di crisi economica, tanto che la Corona e il Papato furono spesso costrette a condonare le decime loro dovute dalle diocesi sarde.

Nonostante le ricorrenti crisi, tra la fine del Cinquecento e durante tutto il Seicento sono numerose le opere di rinnovamento architettonico in molte chiese del regno, conformi ai correnti gusti stilistici, anche per adeguare gli edifici alle nuove esigenze dettate dall'aumento della popolazione. Non si dimentichi che nel 1563 si era concluso il Concilio di Trento che, con le sue deliberazioni, aveva dato avvio al processo controriformistico.

A Sinnai sono numerosi i documenti che ci tramandano modifiche strutturali alle chiese o commissioni di opere d'arte per il loro arredo. In primo luogo, nel gennaio del 1582 il canonico cagliaritano Bartolomeo Aymerich, prebendato della parrocchiale di Sinnai (presumibilmente la chiesa di Santa Barbara), commissiona allo scultore Scipione Aprile la realizzazione di un *Compianto* con dieci statue, al costo di 200 lire di cui 100 provenienti dal lascito testamentario di Antioca Arizo e il resto dai redditi della chiesa; l'opera, purtroppo non più esistente, fu realizzata e citata dapprima nell'inventario fatto in occasione della visita pastorale dell'arcivescovo Giovanni Francesco Delvall, nel maggio del 1591, quindi in quello per la visita del Lasso Sedeño del febbraio 1599 (in questo inventario le statue del *Compianto* erano otto: mancavano le statue dei due ladroni, tolti dalla composizione scultorea dopo il 1591)²³¹. L'inventario del 1591 risulta essere la prima menzione del titolo Santa Barbara per la chiesa parrocchiale di Sinnai, di cui sono curati Antiogo Asuni e Binturyno Capai per conto del canonico prebendato, ancora Bartolomeo Aymerich.

A questo clima possiamo attribuire anche la realizzazione delle statue dei Santi Cosma e Damiano, poco prima del 1607²³², e della statua raffigurante Santa Barbara (posteriore al 1599)²³³ ambedue attribuite ad artista napoletano. Nel 1607 venne istituita la Confraternita del Rosario ad opera di fra Tomaso Cosso, lettore di Sacra Teologia; la sede era quella della chiesa di San Marco²³⁴.

Per i vassalli dei feudi sardi si prospettavano tempi difficili a causa dell'aumento della pressione fiscale e di una serie di ricorrenti epidemie e carestie che, anche nella prima metà del XVII secolo, colpirono soprattutto le classi più deboli della popolazione.

²³⁰ Si vedano B. Anatra, *La Sardegna dall'unificazione Aragonese ai Savoia*, Torino 1987, p. 253.

²³¹ Sul *Compianto* di Sinnai si vedano M.G. Scano Naitza-F. Viridis, *Nuovi documenti cit.*, pp. 307-308 (dove è riportata la descrizione dell'inventario della visita del 1591) e F. Viridis, *Artisti e artigiani in Sardegna in epoca spagnola*, Serramanna 2006, pp. 37-38 e 356.

²³² *Estofado de oro. La statuaria lignea nella Sardegna spagnola*, Cagliari 2001, scheda 33, pp. 150-152.

²³³ Si vedano le considerazioni di F. Viridis, *Artisti e artigiani cit.*, p. 38 n. 115.

²³⁴ C. Perra, *Storia di Sinnai cit.*, p. 91. Si trattava di una delle prime Confraternite del Rosario in Sardegna, dopo Cagliari nel 1557, Alghero nel 1568, Maracalagonis nel 1604. Sulle confraternite in Sardegna vedi S. Loi, *Cultura popolare in Sardegna tra 500 e 600. Chiesa, Famiglia, Scuola*, Cagliari, 1998, pp. 72 e ss.

Infatti le continue richieste finanziarie della Corona spagnola per il mantenimento del suo abnorme apparato burocratico ma soprattutto per sostenere le ingenti spese militari destinate a fronteggiare la presenza turca nel Mediterraneo si ripercuotevano pesantemente sulla popolazione isolana, economicamente più debole di quelle degli altri stati spagnoli della penisola italiana; del resto la feudalità e il clero, arroccati in difesa dei loro privilegi, scaricavano la pressione fiscale sulla popolazione rurale. Si aggiunga, inoltre, che la costante minaccia turca nelle acque del Mediterraneo e i vari fronti nei quali era impegnata la Corona, costringeva le forze più valide della popolazione a sopportare frequenti leve obbligatorie, per cui le campagne venivano private delle braccia più giovani e robuste proprio nei periodi di più intensa attività agricola; così, in questi anni, gli abitanti dei villaggi sardi venivano spesso chiamati a prestare servizio nei corpi di artiglieria e di cavalleria. Nell'aprile del 1577 vennero arruolati vari giovani nel corpo di artiglieria mentre un altro arruolamento si ebbe nel giugno del 1588, per fronteggiare la *armada turquesca* che incrociava presso le coste sarde. Il viceré Miguel de Moncada, di fronte al pericolo turco, invitò la feudalità a mobilitare tutte le risorse umane e finanziarie disponibili nei villaggi per difendere il regno; i luogotenenti di ogni villaggio procedettero perciò a formare squadre di cavalleria, composte dai migliori cavalieri d'età compresa fra i 25 ed i 45 anni e di buona famiglia «*homens de cavall los millors y mes principals*».

Conseguentemente si erano fatti notevolmente più pesanti i tributi e le prestazioni dovuti al feudatario; in particolar modo pesavano le prestazioni del *viage de corte* e della *roadia*, che obbligavano i proprietari di giogo e carro al trasporto del frumento del feudatario a Cagliari, e gli altri a prestare gratuitamente una giornata di lavoro nell'azienda agricola baronale; oltre a queste prestazioni i vassalli erano costretti a pagare il *feu*, tributo annualmente dovuto al feudatario, il *llaor*, pagato in rapporto alla terra coltivata senza considerare il risultato del raccolto, e la *decima* ecclesiastica in rapporto di un decimo del prodotto agricolo. I vassalli vivevano come un «incubo quotidiano la pretesa puntigliosa dei feudatari di usarli come bestie da soma»²³⁵.

Ma, anche nei feudi, si registravano trasformazioni importanti sul piano dei rapporti sociali, coinvolgendo direttamente i tradizionali rapporti tra vassalli e feudalità. Quelli fra la fine del XVI e la prima metà del XVII secolo furono anni segnati da forti tensioni sociali dovute sia all'incremento della pressione fiscale regia, feudale ed ecclesiastica, sia alla spinta che l'emergente ceto dei *principales*, espressione del ceto agrario e pastorale più abbiente, esercitava per rompere la rigida struttura dell'organizzazione politica, economica e sociale del feudo; infatti la gestione amministrativa, controllata direttamente dal feudatario e dai suoi ministri, e la rigida organizzazione dell'economia, basata sullo sfruttamento collettivo della terra, mediante il sistema alternativo della *vidazzone* (terre annualmente destinate all'agricoltura) e del *paberile* (terre lasciate a riposo per il pascolo del bestiame rude e domito, al quale era inoltre destinato il *pardo de mindas*, prato da ingrasso), impedivano ai *principales* di svolgere un ruolo egemone sugli altri ceti. In base alle effettive esigenze della popolazione ogni anno, di solito prima delle arature autunnali verso la fine di settembre, una giunta di probuomini stabiliva l'estensione e i limiti della *vidazzone* e del *paberile*, secondo modalità che affondavano le proprie radici nel medioevo giudicale²³⁶.

²³⁵ Per i tributi feudali a carico dei vassalli di Sinnai: A.S.C., *Regio Demanio, Feudi, Baronìa di Sinnai* vol. 82.

²³⁶ Cfr. G.G. Ortu, *Villaggio e poteri signorili in Sardegna*, Roma-Bari 1996, pp. 104-110.

In questo contesto di sempre più frequenti richieste di tributi e prestazioni da parte baronale, le comunità di molti villaggi riescono a risolvere, anche se non definitivamente, le vertenze riguardanti la normativa fiscale feudale; tra feudalità e comunità di villaggio vengono pertanto stipulate delle convenzioni, reciprocamente sottoscritte davanti ad un notaio, chiamate comunemente *Capitoli di Grazia*²³⁷. La comunità per vedersi riconoscere limitati spazi di controllo nell'amministrazione del villaggio, nella gestione del territorio e in materia fiscale, si impegnava a pagare un prezzo assai elevato, per quanto compensato dalla riduzione dei tributi e soprattutto delle prestazioni personali a favore del feudatario; ora rigorose clausole legavano anche la feudalità al rispetto degli accordi sottoscritti; il *dominium eminens* sulle terre feudali restava al barone, ma quello *utile* rimaneva alla comunità, dato l'utilizzo che da generazioni essa faceva delle terre del villaggio.

Un altro pressante problema, aggravatosi a partire dall'ultimo scorcio del XVI secolo, era quello della difesa del Regno dagli attacchi barbareschi, nel contesto della competizione fra Corona di Spagna e Impero Ottomano per il controllo del Mediterraneo²³⁸. Anche le coste sud orientali erano esposte alle incursioni piratesche e corsare dei barbareschi nordafricani che periodicamente razziavano i villaggi costieri facendo bottino e prigionieri; nel 1581 assaltarono Quartu, facendo numerose vittime e prigionieri; i sopravvissuti si rifugiarono nei villaggi vicini, tra i quali quello di Sinnai²³⁹.

Anche a causa di questo cruento episodio, il re Filippo II ordinò la costruzione di una serie di torri costiere con il compito di avvistare il pericolo e propagare l'allarme. Nel 1584 risultava già attiva la torre del promontorio di Capo Boi, a levante di Solanas, laddove già nei decenni precedenti stazionavano due uomini di guardia a spese della città di Cagliari, per l'avvistamento e la custodia di Porto *sa Ruxi* e del porto di Solanas: la presenza di un fiume rendeva appetibile l'approdo per il rifornimento d'acqua delle imbarcazioni; nel 1601 la gestione della torre passava alla Reale Amministrazione e il comandante sovrintendeva anche alle torri di Monti Fenugu (Torre delle Stelle) e *Cala sa ruina* (Cala Regina). Oltre al comandante, vi stazionavano due soldati²⁴⁰.

Intanto, intorno agli anni Trenta del XVII secolo venne anche istituito il Monte Granatico²⁴¹.

²³⁷ Cfr. B. Anatra, *La Sardegna dall'unificazione* cit., pp. 409-414; G. Murgia, *Capitoli di grazia e lotta antibaronale nella Sardegna moderna*, in «Archivio Sardo del Movimento Operaio Contadino e autonomistico» 11-13 (1980), pp. 287-309; Id., *Capitoli di Grazia*, in *La società sarda in età spagnola* a cura di F. Manconi, Quart 1992; G. Murgia, *Comunità e baroni. La Sardegna spagnola (secoli XV-XVII)*, Roma 2000, pp. 80-117.

²³⁸ Su questo affascinante tema si vedano i saggi contenuti in *Contra Moros y Turcos. Politiche e sistemi di difesa degli Stati mediterranei della Corona di Spagna in Età Moderna* Atti del Convegno Internazionale (settembre 2005), a cura di B. Anatra, M.G. Mele, G. Murgia e G. Serreli, Cagliari, 2008. Si vedano anche i saggi contenuti in *Sarrabus. Torri, mare e territorio. La difesa costiera dalle incursioni barbaresche*, a cura di M.G. Mele e G. Serreli, Cagliari 2007.

²³⁹ P. Martini, *Storia delle invasioni degli arabi e delle piraterie dei barbareschi in Sardegna*, Cagliari 1861, pp. 226-227.

²⁴⁰ Sulla torre, che venne restaurata nel 1605, 1609 e 1616, vedi M. Rassa, *Sentinelle del mare. Le torri della difesa costiera della Sardegna*, Dolianova 2005, p. 103. Nel 1698 la torre venne completamente ricostruita dopo un rovinoso attacco; altri restauri furono quelli del 1720, 1763 e 1830 (quando i torrieri preferivano stare in una baracca esterna a causa delle cattive condizioni statiche del manufatto). Passato il pericolo di assalti barbareschi, venne dismessa nel 1843.

²⁴¹ Su questa importante istituzione e strumento di sviluppo in una Sardegna in perenne crisi, si veda, fra gli altri, G. Toniolo, *Uno strumento di sviluppo: i monti frumentari*, in *Storia del Banco di Sardegna*, Roma-Bari 1995, pp. 29-45.

Durante la prima metà del XVII secolo, gli avvenimenti di carattere militare, economico e sociale sul piano europeo furono di portata tale che i riflessi si fecero sentire anche nel regno di Sardegna. La guerra dei Trent'anni (1618-1648), che sconvolse il continente europeo con il suo seguito di morte e di miseria, incise profondamente anche sulla società sarda bloccando quegli effetti positivi prodotti su di essa dalla favorevole congiuntura che fra gli ultimi anni del Cinquecento e i primi decenni del nuovo secolo ne avevano favorito l'aumento della produzione cerealicola e dei traffici commerciali. La pressione esercitata dal mercato mediterraneo sul grano sardo, rendendo più remunerativi i prezzi anche per i produttori, spingeva il ceto agrario più dinamico a estendere tale coltura anche sulle terre del demanio feudale, riservate solitamente al pascolo del bestiame, specie forestiero; così, a metà Seicento, il ceto agrario riusciva a ottenere l'imposizione di più rigorose norme comunitarie per il rispetto e la tutela delle colture e soprattutto il riconoscimento ai vassalli di poter liberamente vendere, alienare e trasmettere le terre possedute.

La situazione favorevole produceva effetti positivi anche sull'andamento generale della popolazione che, in questi anni, registrava un generale sensibile aumento specie nelle aree a più marcato sviluppo agricolo. Forse è per questo che a Sinnai continuava, ed anzi aumentava quel clima di rinnovamento religioso ed erano numerose le commissioni di altre opere artistiche destinate al culto; nel 1616, per disposizione del canonico prebendato Simone Montanacho e del procuratore parrocchiale Andrea Cappai, massaiolo, venne ricostruita la lanterna del campanile ad opera del muratore Giuliano Taris²⁴². Nel 1629 il familiare dell'Inquisizione Andrea Cappai commissionava allo scultore napoletano Alessandro Casola una statua di Nostra Signora d'Agosto (o Assunta), oggi non più esistente²⁴³. Tre anni più tardi il canonico prebendato Diego Acorra, concedeva alla famiglia Pisu di Sinnai un pezzo di terra presso la parrocchia dove essi fecero costruire una cappella a Nostra Signora del Carmine, per la quale commissionarono allo scultore e pittore Giovanni Angelo Puxeddu un retablo, che smembrato esiste ancora a Santa Barbara, nel quale vennero raffigurati gli stessi committenti e che venne consegnato nel 1638²⁴⁴.

Sempre a Giovanni Angelo Puxeddu il canonico prebendato di Sinnai e Settimo Diego Acorra, nel 1635, tramite il procuratore Giovanni Angelo Coco, aveva commissionato un tabernacolo per la cappella maggiore. Ingenti furono, invece, le opere volute sempre dal prebendato Diego Acorra e commissionate nel 1636 al muratore Giovanni Antonio Cuculo, allora attivo anche a Settimo e nella chiesa del Carmine a Cagliari: egli doveva realizzare una cappella da dedicare a Nostra Signora del Rosario, per conto del procuratore della Confraternita Antioco Ligas, e la nuova cupola sempre della parrocchiale, per conto del procuratore Angelo Coco; l'imponente opera venne ultimata cinque anni più tardi²⁴⁵. Nel 1639 venne commissionata all'artista Agostino Carta, da una certa Giovanna Murgia e dai figli Antioco e Battista Lecca, una statua di Santa

²⁴² M. Corda, *Arti e mestieri nella Sardegna spagnola. Documenti d'archivio*, Cagliari 1987, pp. 151-152.

²⁴³ F. Viridis, *Artisti napoletani in Sardegna nella prima metà del Seicento*, Dolianova 2002, pp. 46-47 e 165-166.

²⁴⁴ F. Viridis, *Giovanni Angelo Puxeddu scultore e pittore nella prima metà del Seicento in Sardegna*, Dolianova 2002, pp. 23-25 e 72-73. Il retablo venne probabilmente sostituito da un altro, realizzato nel 1672 dai maestri Agostino Carta e Sadorro Locci e dal falegname Giuseppe Ravena (cfr. F. Viridis, *Artisti e artigiani* cit., pp. 91-92 e 137 e M.G. Scano Naitza-F. Viridis, *Nuovi documenti* cit., pp. 313-314) e oggi non più esistente.

²⁴⁵ M.G. Scano Naitza-F. Viridis, *Nuovi documenti* cit., pp. 296-297 e 311-313. All'Acorra si deve anche il paliotto dell'altare maggiore della parrocchia (F. Viridis, *Artisti e artigiani* cit., p. 203).

Lucia²⁴⁶. Ancora, nel 1652 il messaio Pietro Coco commissiona a Giovanni Angelo Puxeddu una statua di San Giuseppe appena più alta di quella della chiesa degli Scolopi di Cagliari²⁴⁷.

Sempre alla metà del XVII secolo e, presumibilmente, ad artista napoletano, è attribuibile la statua del Cristo Re, che ancora possiamo ammirare nella parrocchia²⁴⁸.

Intanto, nel 1647 i feudatari Centelles vendettero il villaggio, assieme a quelli di Burcei e Maracalagònis, al mercante Benedetto Nater il quale, nel 1653, lo cedette a Agostino Martin²⁴⁹; un suo discendente, Francesco Martin signore di Sinnai, venne coinvolto nella vicenda dell'uccisione del vicerè Manuel de los Cobos, marchese di Camarassa, nel luglio del 1668²⁵⁰. In quello stesso anno a Sinnai, sotto il rettore don Giovanni Andrea Orrù, veniva fondata anche la Confraternita della Santissima Trinità²⁵¹. Il paese contava allora poco intorno alle 1500 anime: nel 1678 furono censite 420 famiglie (quindi oltre 1500 persone sottoposte a tassazione)²⁵².

Sicuramente a causa della gravissima carestia che colpì il Regno sardo nel 1680-1681, nel censimento del 1688 i fuochi erano notevolmente diminuiti: 319, per un totale di 1327 abitanti (648 maschi e 679 femmine). Dieci anni più tardi, nel 1698, i fuochi tornarono ad aumentare, pur non raggiungendo il numero censito nel 1678: erano 396, per un totale di 1459 abitanti (725 maschi, 734 femmine)²⁵³.

Continuava, intanto, la conflittualità fra le comunità di Sinnai e Maracalagonis per il controllo delle aree montane tra il massiccio del Serpeddi e i Sette Fratelli, ricovero dei pastori con le loro greggi formate da un numero medio di capi non inferiore alle 250 unità; si trattava, per la maggior parte, di proprietari e pastori sinnaese, che di fatto controllavano il territorio e le sue risorse; trovava sfogo, così, la fame di pascoli della comunità di Sinnai, in evidente espansione economica²⁵⁴.

Dopo un lunghissimo contenzioso, nel 1718 il villaggio tornò al marchesato di Quirra, dapprima sotto Francesco Borgia duca di Gandia, poi, nel 1726, dopo una lunga lite giudiziaria, sotto i Català²⁵⁵. Intanto dal 1720 il Regno di Sardegna era passato ai Savoia, con Vittorio Amedeo II²⁵⁶.

Per le operazioni militari e i disordini causati dalla Guerra di Successione spagnola, molte famiglie cagliaritanee trovarono rifugio a Sinnai; fra queste la famiglia Concas da cui nacque Giuseppe Stanislao che venne battezzato nella parrocchia il 7 settembre 1717. Divenne vescovo di Bosa, nella cui diocesi morì nel 1762²⁵⁷.

²⁴⁶ F. Viridis, *Artisti e artigiani* cit., pp. 90 e 395.

²⁴⁷ F. Viridis, *Giovanni Angelo Puxeddu* cit., p. 81.

²⁴⁸ *Estofado de oro* cit., scheda 34, pp. 152-154.

²⁴⁹ Cfr. F.C. Casula, *Dizionario Storico Sardo* cit., pp. 1694-1695.

²⁵⁰ Sulla complessa vicenda dell'assassinio del vicerè, specchio delle lotte di potere nel Regno di Sardegna, si vedano G. Sorgia, *La Sardegna spagnola*, Sassari 1987², pp. 146-154 e G. Murgia, *Comunità e baroni* cit., p. 154.

²⁵¹ C. Perra, *Storia di Sinnai* cit., pp. 92-93.

²⁵² F. Corridore, *Storia documentata della popolazione* cit., p. 104.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ G. Murgia, *Trasformazioni istituzionali, uso del territorio* cit., pp. 161-162 e Id., *Comunità e baroni* cit., p. 160.

²⁵⁵ Vedi F. Floris, *Feudi e Feudatari in Sardegna* cit., p. 171.

²⁵⁶ Sulle complesse vicende della guerra di successione spagnola e sul passaggio del regno sardo ai Savoia, vedi F.C. Casula, *La storia di Sardegna* cit., pp. 456-463. Sul Settecento sardo vedi G. Murgia, *La Società Rurale nella Sardegna Sabauda (1720-1847)*, Dolianova 2000.

²⁵⁷ C. Perra, *Storia di Sinnai* cit., pp. 131-132.

Il Settecento fu per Sinnai un secolo di notevole espansione e crescita, anche demografica: nel 1728 gli abitanti erano 1876 (462 fuochi) e nel 1751 erano diventati 1934 (471 fuochi, 959 maschi e 969 femmine), mentre a Maracalagonis erano 967 e a Settimo 853²⁵⁸. Segno evidente di questo momento di sviluppo è dato dal fatto che, nel 1760, a Sinnai (come in pochi altri paesi del Regno) c'era una scuola rurale voluta dall'archidiocesi di Cagliari; il maestro era Padre Ignazio Liquori²⁵⁹.

La tendenza positiva, sia demografica che economica, è manifestata anche con le nuove commissioni artistiche ed architettoniche realizzate per la chiesa: tra il 1698 e il 1706 lavora a Sinnai il marmorario Efsio Mura che realizza un bellissimo fonte battesimale per la parrocchia²⁶⁰; altri due marmorari, Antonio Rugiero e Pietro Muciano, nel 1709 realizzano il tabernacolo dell'altare maggiore, completato con la parte superiore nel 1742 da Domenico Andrea Spazzi²⁶¹; sempre per la parrocchia, tra il 1709 e il 1711 il doratore Bernardo Infante realizza *blandones* e candelabri²⁶². Intorno alla metà del secolo venne edificata la chiesa di Sant'Isidoro, mentre quella dei SS. Cosma e Damiano risulta in rovina già nel 1730 (verrà ricostruita solo nel 1948).

Nella seconda metà del secolo venivano regolamentati anche i consigli comunitativi: il primo sindaco attestato di Sinnai è Bartolomeo Palmas Bitti, dal 1766 al 1771²⁶³.

Una certa crescita sociale e culturale venne favorita anche dal fatto che, alla fine del secolo, a causa della tentata invasione francese e dei successivi moti antipiemontesi²⁶⁴, a Sinnai trovarono rifugio alcune famiglie nobili e facoltose della capitale del Regno: nel 1795 moriva a Sinnai il marchese Giovanni Maria Vivaldi Pasqua di Castelvì, mentre, nel 1796 vi nacque Luigi Amat di San Filippo che diverrà cardinale e diplomatico dello Stato Pontificio nel XIX secolo²⁶⁵.

Ma i nuovi fermenti illuministi penetravano anche nella società sinnaese. Alcuni rampolli delle famiglie notabili del paese presero parte alla difesa antifrancese, con l'obiettivo di acquisire visibilità e consolidare il controllo nel paese; un certo Priamo Maria Ligas, che prese parte alla mobilitazione antifrancese, è al centro di una relazione del vicario parrocchiale teologo Giambattista Agus (dal 1785). Il sacerdote, pur annoverandolo fra i «non pochi giovani sfacendati e forse non troppo bene costumati», forse anche per «recuperarlo all'ordine costituito», gli affidò il controllo del Monte Granatico, con ottimi risultati durante il primo anno ma con grossi problemi, durante gli anni successivi, degenerati anche in attentati armati. Nella stessa relazione il vicario sottolinea anche che a Sinnai vi erano circa 60 coppie conviventi senza il sacramento del matrimonio e che era radicata l'usanza «de' balli nei giorni di festa» e «di certi balli notturni ove suol correre la maggior parte della gioventù di amendue sessi senza

²⁵⁸ Biblioteca Universitaria Torino, N-2-1 *Stato delle città, ville, incontrade, signori, diocesi, e numero di feudatary del Regno di Sardegna*. Si veda anche F. Corridore, *Storia documentata della popolazione* cit., p. 85.

²⁵⁹ A.S.C., *Segreteria di Stato*, II serie, Scuole secondarie, voll. 834-835

²⁶⁰ F. Viridis, *Artisti e artigiani* cit., p. 197.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 203.

²⁶² *Ibidem*, p. 169.

²⁶³ C. Perra, *Storia di Sinnai* cit., p. 152.

²⁶⁴ Sulla tentata invasione franco-corsa del 1793 (a cui anche Sinnai si oppose) e sui moti anti piemontesi del 1796-96 si veda C. Sole, *La Sardegna sabauda nel Settecento*, Sassari 1984, pp. 175-263 e F.C. Casula, *La storia di Sardegna* cit., pp. 466-470.

²⁶⁵ C. Perra, *Storia di Sinnai* cit., pp. 134-136.

intervento di alcuno dei rispettivi Maggiori»²⁶⁶. A questa relazione fece seguito quella del 1793 al vicerè del reggitore del marchesato di Quirra sui «soggetti scapestrati e villaggio in deplorable stato»²⁶⁷.

Un altro episodio ci testimonia come a Sinnai fossero penetrate idee rivoluzionarie: nel 1801 il noto avvocato sinnaese Luigi Serra, domiciliato a Villanova, venne condannato a 20 anni di carcere per aver ordito una congiura contro il re di Sardegna, allora a Cagliari. La congiura venne sventata il 7 settembre 1799, giorno precedente la data prevista²⁶⁸.

Intanto il marchesato di Quirra, nel 1805 passò agli Osorio de la Cueva, dai quali fu riscattato il 14 dicembre 1839 con la definitiva abolizione dei feudi, riscattati a carico delle comunità di villaggio. Sono questi gli anni in cui si svolgono le lunghe cause civili per la definizione dei confini fra comuni contermini; Sinnai arrivava a definire il suo attuale territorio comunale con una prima sentenza del giudice della Reale Udienza Giovanni Battista Lostia, nel 1807. Si addivenne ad una modifica con la sentenza del giudice Francesco Mossa nel 1825 e ancora nel 1843. La perimetrazione definitiva fu sancita, a seguito della ri-fondazione di Carbonara (attuale Villasimius), con il provvedimento del 1845 del vicerè Gabriele de Lannay²⁶⁹.

Nel 1844 Sinnai contava ormai quasi tremila abitanti.

²⁶⁶ Il documento è stato trascritto da M. Zedda, “Disordini, costumanze abusivi”. *Relazione del teologo Giambattista Agus, vicario parrocchiale della villa di Sinnai*, in «Questa Sinnai» n. 66 (2001). Priamo Maria Ligas fu sindaco del consiglio comunicativo di Sinnai nel 1788.

²⁶⁷ Pubblicata sul periodico locale «Questa Sinnai» n. 65 (2001).

²⁶⁸ C. Perra, *Storia di Sinnai* cit., p. 133. In quegli stessi anni (1790) la chiesa di Sant’Elena risultava in rovina; sarà ricostruita solo nel 1926.

²⁶⁹ Cfr. G. Murgia, *La Storia* cit., pp. 197-202.

Un inedito manoscritto di Gòsos della fine del Settecento

Il manoscritto: esame codicologico

Olivetta Schena

Premessa

In un saggio del pregevole volume *I Catalani in Sardegna* lo studioso catalano Jordi Carbonell²⁷⁰ si soffermava ad analizzare alcune raccolte di *gòsos* e indicava in esse l'espressione di un genere letterario introdotto in Sardegna dalla Catalogna ed assunto dal popolo sardo come "cosa propria" persino nella denominazione: *gòccius*, nella variante linguistica del campidanese; *gòsos*, in quella del logudorese.

Si tratta, in verità, del genere letterario più importante della civiltà e della cultura catalana, che nasce da una tradizione orale, che solo più tardi si "canonizza", diventa un genere letterario vero e proprio e da vita ad una tradizione scritta: prima manoscritta, ma anche precocemente a stampa.

Per August Bover²⁷¹, i Gòsos costituiscono il genere più caratteristico del repertorio dei canti popolari catalani; sono canti religiosi che tessono le lodi di Gesù Cristo e della Vergine, indubbiamente i più antichi, ma anche dei santi e allo stesso tempo chiedono, quasi sempre in forma di invocazione, tutta una serie di favori, che vanno dalla protezione per le persone o per il bestiame al buon esito dei raccolti. Si tratta in sostanza di un genere letterario semipopolare, pervenutoci per tradizione orale e, a partire dalla fine del Cinquecento, anche attraverso la stampa, che ne accresce la fama e ne consacra la fortuna come genere letterario.

La lingua dei *gòsos* è il catalano e il sardo, e più tardi anche il castigliano: è il caso dei *gòsos* raccolti nel manoscritto in esame; mentre l'autore è "sempre" anonimo.

Se dovessimo occuparci delle raccolte di *gòsos* di area catalana potremmo rifarci ad una vasta bibliografia, mentre per quanto concerne la produzione manoscritta e a stampa relativa ai *gòsos* della Sardegna la bibliografia è decisamente più limitata, in parte prodotta in un ambito di studi socio-atropologici²⁷² o letterario-liturgici²⁷³, e in tempi recenti in lavori di taglio liturgico-musicale²⁷⁴.

I primi *gòsos* di cui si ha notizia sono quelli della "Madre de Deu de la Mercé", redonducibili all'ordine dei Mercedari, che si stabilì in Sardegna nel secondo quarto del Trecento, quando il re d'Aragona Pietro IV il Cerimonioso (1336-1387) affidò loro la chiesa di Bonaria, edificata dai Catalano-Aragonesi sul colle omonimo dopo il 1326²⁷⁵.

La maggior parte dei *gòsos* sardi –che, precisiamo, appartengono alla categoria dei canti paraliturgici e/o devozionali, come peraltro anche quelli catalani– sono anonimi e fondamentalmente diversi da quelli che si conservano in Catalogna. Certamente in Sardegna circolavano raccolte manoscritte di *gòsos* già nella seconda metà del

²⁷⁰ Carbonell, _____, in *I Catalani in Sardegna*,

²⁷¹ Bover, _____, in *I Catalani in Sardegna*,

²⁷² Atzori-Satta, *Credenze e riti magici in Sardegna*

²⁷³ Bullegas, *I gosos come "materiale drammatico"*, a proposito di sei inediti del 1631

²⁷⁴ Mele, *ARTICOLI in Quaderni Bolotanesi*, 12 (1986); *Biblioteca Franciscana Sarda*, 1/I (1987) e altri vedi bibliografia del Mele nell'Anniario AIPD in rete

²⁷⁵ Volume sulla Madonna di Bonaria, in part. saggio di M.G. Meloni

Cinquecento, prima che il Brondo nel 1604 li pubblicasse, unitamente ad altri documenti conservati nell'Archivio dei Mercedari²⁷⁶.

Il noto manoscritto di Giovanni Francesco Carnona²⁷⁷, risalente al ??? e intitolato *Alabança de los Santos de Sardina*, riporta già *goigs/gosos* in lingua castigliana, oltre a quelli più antichi in lingua catalana, alcuni dei quali dedicata a Santi locali, ad esempio san Baldiri di Cagliari.

Secondo Casula “si tratta di canti devozionali popolari, introdotti nell'isola in periodo iberico del Regno di Sardegna, forse in clima controriformista, ancora oggi intonati in occasione di processioni e feste religiose... Il testo più antico a noi pervenuto, in lingua castigliana, e del 1681, dedicato alla Vergine della Carmen...”²⁷⁸.

Nei manoscritti di San Vero Milis²⁷⁹, risalenti agli anni 1718-1721, sono invece presenti componimenti in sardo, campidanese e logudorese???, e alcuni *goigs* in castigliano. Si deve, invece, a G. Sechi²⁸⁰ la raccolta completa delle lodi sacre sardo-logudoresi-campidanese per le solennità e le feste dei Santi della Chiesa Cattolica che si celebrano in tutta la Sardegna, edita ad Oristano nel 1934.

Un inedito manoscritto di *Gosos*

La Biblioteca Comunale di Sinnai conserva nella Sezione “Libri Antichi” un interessante e ancora inedito manoscritto della fine del Settecento, contenente una ricca raccolta di *gòsos*. Il manoscritto, rilegato in forma di libro, proviene dalla donazione della propria biblioteca che, nel 1981, il canonico monsignor Cesare Perra fece al Comune di Sinnai.

Segnalato per la prima volta alle pp. 211-212 del volume *Manoscritti e lingua sarda*, pubblicato a Cagliari nel 2003 per iniziativa dell'Assessorato alla Pubblica Istruzione della Regione Autonoma della Sardegna, il codice cartaceo è oggi oggetto di uno studio multidisciplinare finalizzato ad una accurata edizione critica della parte testuale e all'esame codicologico, linguistico, letterario, ma anche ad uno studio che prevarica i suoi contenuti e si allarga nelle tematiche, per abbracciare la storia del territorio che lo ha prodotto, il clima culturale di un'epoca, i sentimenti religiosi che sottendono a raccolte di canti liturgici di antica e radicata tradizione.

Caratteri estrinseci del manoscritto

Siamo in presenza di un manoscritto cartaceo di mm. 155x150, con fogli di guardia anch'essi cartacei, nei quali sono presenti diverse tipologie di filigrana: lettere G.F.B.; cavallo bardato con cavaliere munito di corazza, elmo e spada; marchio di fabbrica rappresentato dalla scritta FABIANI; due cerchi uniti dalla lettera I; stemma ovale con croce latina (croce di San Giorgio?), sormontato da una corona a sei punte e sostenuto da animali alati (leoni???), sotto il quale è presente un cerchio in cui è inscritta la lettera A.

Il manoscritto è compilato su un'unica colonna, ossia a piena pagina, e lo specchio di scrittura misura mm. ; unica eccezione le cc. 137-138, scritte su due colonne. Ogni carta ospita dalle 8 alle 10 righe di scrittura.

²⁷⁶ Brondo.....

²⁷⁷ Carmona

²⁷⁸ DiStoSa, *ad vocem*

²⁷⁹ San Vero Milis

²⁸⁰ Sechi, *Goggius*,

La compilazione del manoscritto è opera di più mani, almeno tre quelle da noi identificate con un buon margine di sicurezza.

Caratteri intrinseci del manoscritto

Nel frontespizio è presente il nome dell'autore della raccolta e il titolo della stessa:

Marras Francesco Maria, Gozos???

Possiamo ipotizzare che alla fine del XVIII secolo proprio Francesco Maria Marras, chierico di Villanovafranca, abbia raccolto tutti i *gosos* di cui veniva a conoscenza, cantati e quindi da lui amorevolmente trascritti, in casigliano la più parte, ma anche nelle varianti del sardo (campidanese e logudorese) e in catalano; sono queste, quindi, fra le prime attestazioni conosciute di questi canti devozionali. Va segnalato che nel manoscritto sono presenti alcune annotazioni in lingua italiana, segno evidente della lenta ma inarrestabile diffusione della nuova lingua imposta dal governo sabauda del Regno di Sardegna dopo il 1720. L'importanza linguistica di questo dato è evidente, e sarà oggetto di indagine in un saggio di questo stesso volume, qui ci limitiamo a segnalare che il manoscritto risulta essere una fotografia delle lingue parlate e scritte nel Regno di Sardegna alla fine del XVIII secolo, ma anche delle lingue parlate nei secoli precedenti, tramandate per tradizione orale e scritta per più generazioni.

La numerazione delle pagine, in numeri arabi, abbraccia le cc. 1-444 e risale a tempi relativamente recenti. La numerazione antica, coeva alla stesura del manoscritto (secolo XVIII *ex.*), si configura, invece, come una cartulazione (numerazione per carta, della quale si indicheranno con i termini *recto* e *verso* le due facciate), interessa le cc. 1-221 e risulta in più parti lacunosa in quanto sacrificata in fase di rilegatura, quando i fascicoli (oggi legati, ma in fase di compilazione, verosimilmente, sciolti) vennero rifilati, riducendo le originarie dimensioni del manoscritto. Non è improbabile che ciò sia avvenuto nel corso di una nuova rilegatura del manoscritto, che sostituiva quella originaria deteriorata dal tempo e dall'usura. Anche l'attuale rilegatura è frutto di un recente (?) restauro, eseguito nel Laboratorio di restauro del monastero benedettino di San Pietro di Sorres.

La lingua dominante del manoscritto è il castigliano, con qualche brano in sardo nella variante linguistica del logudorese. Alla fine della raccolta, alle pagine 442-444 è presente un indice dei *Gosos* raccolti nel volume.

Una mano più tarda ha numerato progressivamente i *gosos*: dall'1 al 189 ???.

Primo testo

Incipit: *Reyna en quien derama el cielo bendiciones infinitas* (p. 1)

Explicit: *Thalamo y trono eminente del gran monarca del cielo* (p. 4)

Ultimo testo

Incipit: *Messaiu miraculosu plenu de divinus raius* (p. 440)

Explicit: *po chi Deus os si fuesit compendiu miraculosu prega po* (p. 441)

Alla fine del testo, alle pp. 442-443, seguono gli indici.

La scrittura del manoscritto

Il manoscritto è scritto in una tarda "umanistica" di modulo piccolo, posata e tendenzialmente calligrafica, espressione grafica di una produzione scrittoria di livello medio-alto. La scrittura è vergata a piena pagina, posizionata all'interno di uno specchio di scrittura regolare ed uniforme; fanno eccezione le pp. 137-138, la cui scrittura si sviluppa su due colonne. Grana parte del manoscritto è opera della stessa mano; a partire dalla p. 433 cambia la mano, e anche il colore dell'inchiostro; la scrittura, pur

inserita nel canone grafico della “umanistica”, presenta un modulo più grande rispetto alla precedente, è tendenzialmente corsiva e leggermente inclinata; lo specchio di scrittura risulta rifilato e sacrificato rispetto alle dimensioni originali del fascicolo: verosimilmente è stato rilegato nel manoscritto un fascicolo di formato diverso, in quanto scritto successivamente e in un diverso contesto grafico, ma avente in comune con il nostro manoscritto la tipologia letteraria del canto paraliturgico e/o devozionale, ossia una raccolta di *gòsos*. Questo fascicolo non presenta indicazioni di pagine ed il vocabolo per indicare il genere letterario è *gòccius* (campidanese) e non *gòsos* (logudorese e più in generale area linguistica della Sardegna del centro-nord). Nel fascicolo in esame si cantano le lodi “*de su gloriosu martiri santu Larenzu*”; il *gòccius* è, verosimilmente, quello edito dal Sechi a p. 265 della raccolta di Gòsos, edita ad Oristano nel lontano 1934, come segnala l’annotazione a penna, di mano contemporanea (del canonico Perrà?).

Nello stesso fascicolo, e ad opera della stessa mano, è scritto l’indice del manoscritto. con l’indicazione delle pagine in cui sono presenti i *gòsos* in esso elencati (non ricordo se è riportato il numero progressivo dei *gòsos*, lo stesso che viene riportato all’interno del manoscritto).

Per una proposta di datazione del manoscritto : osservazioni sui *gòsos* in esso raccolti

Si può verosimilmente ipotizzare che il nostro manoscritto si configuri come una raccolta di *gòsos* risalenti ad epoche differenti, o sia copia di una o più raccolte di canti devozionali compilate precedentemente al 1794 (data che compare alla p. 178, riconducibile alla fine dell’attività di compilazione del manoscritto ad opera del chierico di Villanovafranca, Francesco Maria Marras.

Elementi di approfondimento:

- a) Vergine: *Vergine di Bonaria* (pp.). I *gòsos* della Vergine di Bonaria sono presenti anche nell’opera del Brondo (1595, **manoscritto o testo a stampa?**), è pertanto importante confrontare i due testi, quello del nostro manoscritto (secolo XVIII ex.) e quelli presenti nell’opera del Brondo (secolo XVI ex.) per un confronto testuale che permetta di ricostruire la tradizione manoscritta (verificare la lingua dei *gòsos* dei due testi di riferimento.
- b) Santa Rita da Cascia (quando è stata canonizzata?); il *gòsos* è presente nella seconda parte del manoscritto, ultimo fascicolo, quello aggiunto in fase di rilegatura.

Analisi Linguistica

Maurizio Viridis

Vecchi e nuovi culti a Sinnai, tra storia ed etnografia

Simonetta Sitzia

Nel 1778, rispondendo al questionario inviatogli dal canonico Francesco Maria Marongiu, che curava il governo dell'archidiocesi di Cagliari in un momento di sedis vacanza della sede cattedrale, il vicario della parrocchiale di Santa Barbara, Gregorio Carrony, ripercorreva alla luce della tradizione locale le vicende storiche del villaggio di Sinnai²⁸¹.

Le fonti orali tramandavano che, prima del Mille, un gruppo di pastori della famiglia dei Bulitas stabilì la propria sede nella località dove ora sorge il rione di *Funtan'e Olia*. Qui i fondatori del primo nucleo di Sinnai, sempre secondo la tradizione, avrebbero edificato le proprie abitazioni e una chiesa dedicata al martire cagliaritano San Saturno²⁸², che sarebbe divenuta ben presto la parrocchiale del villaggio.

Il racconto riproposto dalle *respuestas* ripercorre lo sviluppo di quel primo insediamento. Narra, infatti, che «con l'arrivo delle famiglie Suergiu, Serreli, Cocco, Lecca, Taulas, Cinus, la popolazione ben presto aumentò e la parrocchia di San Saturno si rese insufficiente»²⁸³. Venne perciò edificata la chiesa di Santa Vittoria, che prese il posto della precedente divenendo essa stessa la parrocchiale di Sinnai.

Il racconto etnografico si connota evidentemente come mito pluritematico di fondazione²⁸⁴; ma, instaurando una relazione fra le dinamiche insediative, la nascita delle due chiese e l'attività delle famiglie sopra ricordate, esso si fa anche portatore di una sensibilità identitaria 'familiare'. L'analisi della stratificazione cronologica dei cognomi di Sinnai, uno studio prosopografico calato nella realtà sociale, politica e culturale della fine del Settecento e una ricerca dei collegamenti fra dinamiche insediative e culto dei santi potrebbe contribuire a spiegare la nascita di questo mito e a interpretarne le ragioni più profonde.

Per ora ci si deve accontentare dei pochi dati offerti dalle fonti orali e da quelle archeologiche. Alla luce di questi dati e di altri di carattere generale, è possibile fare alcune considerazioni sulla introduzione a Sinnai dei culti di San Saturno e di Santa Vittoria e tracciare un seppur sintetico profilo storico, certo non esaustivo.

Per quanto riguarda il primo, ricordiamo che il racconto riportato dalle *respuestas* collocano la nascita della chiesa, e dunque l'introduzione del culto, in un momento imprecisato ma anteriore al Mille. Come è noto il culto per il martire Saturno, morto agli inizi del IV secolo durante le persecuzioni dioclezianee²⁸⁵, si radicò profondamente a Carales, luogo in cui egli era stato martirizzato. Già nel V secolo era stato edificato un *martyrium* in suo onore, destinato a diventare, con il monastero annesso, fatto edificare

²⁸¹ La notizia è in A. ANEDDA, *Sinnai e le sue chiese. Guida storico – artistica*, Cagliari 1982, pp. 119-120.

²⁸² A. ANEDDA, *Sinnai e le sue chiese* cit., pp. 10-11, 119-120.

²⁸³ A. ANEDDA, *Sinnai e le sue chiese*, p.120.

²⁸⁴ Si riferisce alla fondazione di un villaggio, ma anche di due distinte chiese, portatrici di valori familiari e culturali differenti e di due culti. Sul tema delle fondazioni di edifici sacri, cfr. F. DIANA, *Il sacro suolo. Le leggende di fondazione dei santuari tra religione popolare, agiografia e folklore*, Dolianova 2003.

²⁸⁵ La sua vita è raccontata nel *Gozos San Saturnino* della raccolta manoscritta presentata in questo volume (n. 74 nella trascrizione).

nel VI secolo dal vescovo Fulgenzio da Ruspe, un importante luogo di devozione e di cultura²⁸⁶.

Il culto non rimase però circoscritto a *Carales*, e dall'età tardo antica, ma ancora di più dall'età alto-medioevale, fra il V e il VI secolo, cominciò a diffondersi nella provincia bizantina di Sardegna, irraggiandosi dalla basilica calaritana, sino alle zone più distanti della provincia: Simala, Cabras, Benetutti²⁸⁷.

Fu probabilmente in questo periodo che il culto giunse anche nel territorio di Sinnai, dove, secondo quanto ipotizzato da Serreli, sarebbe sorta una chiesa dedicata a San Saturno, forse affiancata da un monastero ortodosso, strutture delle quali sino a tempi recenti era possibile vedere i resti. Sempre secondo lo stesso studioso, che conferma quanto proposto dalla tradizione, la funzione di tale chiesa sarebbe venuta meno intorno al Mille, per le già ricordate accresciute esigenze demografiche.

Mentre andava declinando il culto di San Saturno²⁸⁸, che però lasciò traccia di sé nella toponomastica locale, come ricorda il nome di uno degli undici vicinati registrati a Sinnai alla fine Settecento²⁸⁹, e nella memoria popolare, la quale sino alla fine dell'Ottocento riconosceva alla chiesa di San Saturno il ruolo di 'madre di tutte le chiese' sinnaesi²⁹⁰, si andava contemporaneamente diffondendo e radicando il culto per la martire Santa Vittoria.

La prima attestazione di una chiesa dedicata a *sancta Victoria de Synai* risale al 1141, anno in cui l'edificio venne donato dai sovrani di Calari ai monaci dell'Ordine di San Vittore di Marsiglia²⁹¹, che possedeva nel territorio dell'attuale Sinnai diversi beni mobili e immobili.

Il culto, che secondo gli studi più accreditati si riferisce a Santa Vittoria martirizzata a Roma assieme all'altra vergine Anatolia, al tempo dell'imperatore Decio, tuttavia, è assai più antico e fu con tutta probabilità introdotto in epoca bizantina, come in altre

²⁸⁶ A. F. SPADA, *Storia della Sardegna Cristiana e dei suoi Santi. Il primo millennio*, Oristano 1994, p. 205-207.

²⁸⁷ R. MARTORELLI, *La diffusione del culto dei martiri e dei santi in Sardegna in età tardo antica e medievale* in *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola iberica tra Medioevo ed Età contemporanea*, a cura di M.G. Meloni e O. Schena, Genova 2006, pp. 280, 282. Ciò concorda anche con quanto sappiamo in materia di culti martiriali in Sardegna, che a partire dal V secolo cominciarono infatti a strutturarsi nel calendario liturgico, mentre dal secolo successivo cominciarono a manifestarsi nella titolazione di sempre più numerosi edifici chiesastici. Nel territorio di Solanas, oggi compreso nel territorio comunale di Sinnai, esisteva una chiesa intitolata a San Saturnino, attestata da alcuni frammenti epigrafici conservati presso il Museo Civico di Sinnai. Su questo aspetto cfr. anche A. F. SPADA, *Storia della Sardegna Cristiana e dei suoi Santi. Il primo millennio* cit., p. 207.

²⁸⁸ Si noti che il culto di Saturno conobbe un'ampia diffusione soprattutto in età medioevale, grazie all'opera dei monaci dell'ordine di San Vittore di Marsiglia, che ricevettero in donazione il monastero cagliaritano. Al XII secolo risalgono le chiese di San Saturno di Iglesias, oggi dedicata a Santa Maria delle Grazie, quella di Ussana, popolarmente conosciuta come Santu Sadurru, e quella di San Saturnino *de Usolvisi*, in agro di Benetutti. Il culto ebbe caratteri di ufficialità anche da parte dei re di *Calari*, che nella *invocatio* dei documenti da loro emanati imploravano, fra gli altri, anche *Santu Saturnu nostru*. Si veda il già citato A. F. SPADA, *Storia della Sardegna Cristiana e dei suoi Santi. Il primo millennio* p. 206.

²⁸⁹ Cfr. G. SERRELI, *Sinnai e il suo territorio nella storia*, in *Guida della Parrocchiale di Sinnai*, a cura di I. Farci, in corso di stampa. Ringraziamo l'autore per le informazioni gentilmente messe a nostra disposizione.

²⁹⁰ La chiesa doveva essere già distrutta ai tempi dell'Angius, che nel suo Dizionario non ne diede alcuna notizia.

²⁹¹ La *charta donationis* è in M. GUÉRARD, *Cartulaire de l'abbaye de Saint Victor de Marseille*, Parigi 1857, 1008, pp. 467-68. La proprietà della chiesa venne riconfermata nel 1218 dal papa Onorio III. Cfr. D. SCANO, *Codice diplomatico delle relazioni tra la Santa Sede e la Sardegna*, Roma 1940-41, LXV, pp. 43-44.

località della *provincia Sardiniae* e dell'Impero d'Oriente²⁹². Secondo la *Passio* le due giovani, consacrate alla fede cristiana, rifiutarono di sposarsi e per questo furono martirizzate con la decapitazione.

Il culto per la martire romana Santa Vittoria si conservò vitale anche durante il Medioevo. Nelle vicinanze del monastero di Bonarcado, è attestata la presenza della chiesa camaldolese di Santa Vittoria di Monte Santo; presso Aidomaggiore esisteva una chiesa dedicata alla martire, pertinente la villa di Sella; presso Perfugas è documentata la chiesa cassinese di Santa Vittoria di *Campos l'Ulimu*.

Anche i condaghi di San Michele di Salvenero, di San Pietro di Silki e di Santa Maria di Bonarcado testimoniano la diffusione e la vitalità del culto, sia con il ricordo di chiese dedicate alla martire, sia con numerose occorrenze onomastiche²⁹³.

Anche per quanto riguarda il territorio di Sinnai, dove l'agiotoponomastica e la storia culturale rimanda per lo più a contesti bizantini²⁹⁴, si deve registrare la presenza già in età tardo antica di due chiese dedicate a Santa Vittoria.

La prima, «a un'ora e mezzo al piè del monte Iola, cui restano ancora le mura», come registrava alla metà del XIX secolo l'Angius, oggi totalmente distrutta, è quella edificata presso il nuraghe *Santa Itroxia*²⁹⁵, dove già fra il I e il IV secolo esisteva un centro abitato in continuità con i vecchi insediamenti di età nuragica²⁹⁶.

Fu forse collegata con un monastero, come suggerisce il toponimo *sa mitza de is paras*, che peraltro non chiarisce se si trattasse di un monastero alto medioevale, curato da monaci di religione orientale, o se si trattasse di un monastero affidato, come per lo più si ritiene, ai monaci vittorini.

La seconda chiesa è quella ora inserita nel centro urbano di Sinnai, di cui riferiscono le sopra citate Respuestas, per la quale, invece, si evidenzia nei secoli una sostanziale continuità di culto²⁹⁷. Il titolo di Santa Vittoria viene ricordato, riferito all'ormai divenuta chiesa parrocchiale di Sinnai, nell'inventario dei beni appartenenti al priorato di San Saturno di Cagliari del 1388, e senza soluzione di continuità esso è giunto sino all'epoca moderna.

È proprio in età moderna, crediamo, in pieno clima di ricerca di corpi santi, che nasce e si diffonde il culto locale di Santa Vittoria calaritana²⁹⁸, che la tradizione vuole martirizzata a Sinnai²⁹⁹.

Le poche notizie su *Victoria calaritana* furono trasmesse dal Bonfant nel suo *Trimphos de los santos de Cerdeña* e narrano di una santa nata a *Carales*, martirizzata nel territorio di Sinnai, durante l'impero di Adriano e ivi sepolta «quando il corpo versava ancora sangue»³⁰⁰.

²⁹² Una immagine di Santa Vittoria e Santa Anatolia è nella basilica di Sant'Apollinare nuovo di Ravenna. Cfr. A. F. SPADA, *Storia della Sardegna Cristiana e dei suoi Santi. Il primo millennio* cit., p. 312. Per i diversi titoli di Santa Vittoria, si veda *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1969, vol. VI, p. 1298.

²⁹³ A. F. SPADA, *Storia della Sardegna Cristiana e dei suoi Santi. Il primo millennio*, pp. 312-313.

²⁹⁴ Cfr. G. SERRELI, *Sinnai e il suo territorio nella storia* cit.

²⁹⁵ G. SERRELI, *Sinnai e il suo territorio nella storia* cit.

²⁹⁶ G. SERRELI, *Sinnai e il suo territorio nella storia* cit.

²⁹⁷ Se di una interruzione si può parlare, anche se solo a livello ufficiale, è quella posteriore al 1855, anno dell'incameramento dei beni della Chiesa.

²⁹⁸ Si inseriscono in questo scenario devozionale i lasciti a favore della chiesa di Santa Vittoria. Un antico legato, riconfermato da tale Agostino Loi sino al 1836, permise per lungo tempo che la chiesa fosse officiata nei giorni festivi. Cfr. A. ANEDDA, *Sinnai e le sue chiese* cit., p.88.

²⁹⁹ A. ANEDDA, *Sinnai e le sue chiese* cit., pp. 92-93.

³⁰⁰ A. ANEDDA, *Sinnai e le sue chiese* cit., p. 92.

Le sue reliquie, stando a quanto riferito dal Bonfant, vennero rinvenute nel 1624 e in seguito traslate nella chiesa cappuccina di Sant'Antonio di Cagliari.

Qui, nel 1977, durante i lavori di demolizione dell'altare maggiore, tornò alla luce «uno splendido ed artistico sarcofago d'epoca romana», contenente «numerosi reperti del corpo di 'S. Victoria' custoditi a guisa di urna nel sepolcreto»³⁰¹. Le reliquie rinvenute vennero senza dubbio attribuite alla martire venerata a Sinnai e il 13 giugno di quell'anno trasferite presso la chiesa del centro abitato, dove ancora si trovano, per essere esposte alla venerazione dei fedeli.

La tradizione di Vittoria martire sinnaese rimase circoscritta localmente, e si andò affiancando al culto ufficiale di Santa Vittoria martire romana, di antico impianto nel territorio sinnaese. E proprio a tale culto si rifanno i *Gozos Santa Victoria* contenuti nel manoscritto oggetto della presente pubblicazione, che rimandano ai nuclei narrativi della Passio della martire romana: la vergine costretta a sposarsi con Eugenio, l'imperatore Decio, *maldito tyrano*, che sottopone la vergine al martirio, il patimento della giovane sopportato a difesa della *pureza* e, infine, la decapitazione del Santa, che i *Gozos* in questione definiscono «*Sagrario de puridad e Virgen (...) por esselencia*»³⁰².

Come è stato più volte osservato, il nucleo originario del santorale di Sinnai affonda le sue origini in età tardo antica o alto medioevale, come testimoniato dalle numerose occorrenze toponomastiche, dai reperti provenienti da scavi archeologici o da casuali ritrovamenti di superficie, i quali rimandano a un contesto religioso greco-ortodosso³⁰³.

Oltre al già citato culto di Santa Vittoria e San Saturno, ricordiamo quelli dei Santi Cosma e Damiano, Sant'Agnese, Sant'Antonio abate, San Michele, Sant'Elena, San Basilio, San Bartolomeo, San Gregorio, San Pietro, *Santa Forada* o *Santa Maria de Forada*, attestati dalla documentazione archivistica o dagli edifici chiesastici loro dedicati o dalla toponomastica³⁰⁴.

Per quanto riguarda, invece, il culto di Santa Barbara, attestato in Sardegna sin dall'epoca bizantina³⁰⁵, il discorso è diverso. Esso fu introdotto nel centro abitato di Sinnai, che dedicò alla Santa di Nicomedia la propria chiesa parrocchiale, solamente in età moderna.

Le prime attestazioni documentarie relative alla chiesa risalgono infatti soltanto alla fine del XVI secolo³⁰⁶, sebbene essa fosse stata edificata o ingrandita qualche secolo prima,

³⁰¹ Le citazioni sono tratte dalla rivista della diocesi di Cagliari «Orientamenti», 24, del 26 giugno 1977.

³⁰² Nella raccolta si tratta del *Gozos* n. 100.

³⁰³ Sulla religiosità di impianto bizantino, cfr. R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al 2000*, Roma 1999, pp. 169-175; C. PILLAI, *Riflessi bizantini nella religiosità popolare sarda*, in *Oriente radiata fulgore. La Sardegna nel contesto storico culturale bizantino*. Atti del Convegno di Studi (Cagliari 2007), a cura di L. Casula, A.M. Corda, A. Piras, Cagliari 2008, pp. 263-277.

³⁰⁴ Cfr. G. SERRELI, *Sinnai e il suo territorio nella storia* cit. e l'abbondante bibliografia ivi riportata.

³⁰⁵ Il culto di santa Barbara è attestato sin dal X secolo nell'iscrizione proveniente dalla chiesa di San Pietro di Assemini, dove compare la dedicazione della chiesa ai Santi apostoli Pietro e Paolo, San Giovanni Battista e Santa Barbara vergine e martire. Le attestazioni di edifici a lei dedicati risalgono per lo più a un momento successivo al XIII secolo. I già ricordati condaghi ricordano ugualmente il nome di Barbara. Cfr. A. F. SPADA, *Storia della Sardegna Cristiana e dei suoi Santi. Il primo millennio* cit., pp. 223-224.

³⁰⁶ C. PERRA, *Storia di Sinnai dalle origini al 1960*, Sinnai 2005, p. 75. Sull'attuale chiesa parrocchiale si veda A. PISTUDDI, *Parrocchiale di Santa Barbara Sinnai*, in *I gioielli dell'architettura religiosa*, Dolianova 2005, pp. 249-265.

con tutta probabilità nella seconda metà del XIV secolo, quando la villa di Sinnai si era fusa con quella vicina di Segossini³⁰⁷.

Allo stato attuale delle conoscenze risulta difficile dire quale fosse il primo titolare di quell'edificio e quando si verificò il cambio di dedicazione. La presenza di una cappella intitolata a sant'Antioco, attestata sin dal 1561, e il fatto che egli sia patrono secondario della parrocchia (e del paese?) suggeriscono che proprio il martire sulcitano possa essere stato il più antico titolare della chiesa. In questo caso la continuità di culto fu assicurata dalla presenza di una cappella a lui dedicata, dove il 28 gennaio del 1730 vennero anche trasferite le statue dei santi medici anargiriti Cosma e Damiano, essendo ormai in rovina la chiesa di cui erano titolari sin dall'epoca bizantina³⁰⁸.

Negli atti della visita pastorale effettuata nel 1561 dall'arcivescovo Antonio Parragues de Castillejo non si fa menzione del titolo della chiesa parrocchiale. I verbali compilati durante la *visitatio* effettuata nel maggio del 1591 dall'arcivescovo Francesco Del Vall attestano, invece, come la chiesa fosse posta sotto l'invocazione di Santa Barbara, una statua della quale era esposta nell'altare maggiore dello stesso edificio³⁰⁹.

Se possiamo considerare introdotto a Sinnai il culto della vergine di Nicomedia nel corso della seconda metà del XVI secolo, sulla base di raffronti di carattere regionale, riteniamo però che tale culto si fosse radicato e diffuso soprattutto a partire dal XVII secolo, e ancor più dopo il rinvenimento nella chiesa ipogeica di Santa Restituta a Stampace, il 23 giugno 1620, dei resti di una presunta Barbara martire calaritana. La diffusione della leggenda ove veniva raccontato di Barbara di Cagliari che avendo rifiutato di rinnegare la fede cristiana fu condannata a morte e martirizzata presso Capoterra, dove in suo onore sarebbe stata edificata una chiesa³¹⁰, contribuì enormemente alla promozione del culto in tutta l'isola.

Non è un caso che diversi documenti notarili attestino anche per la parrocchiale di Sinnai, proprio a partire dai primi anni del XVII secolo, una nuova attenzione, manifestatasi in una serie di importanti lavori di ristrutturazione dell'edificio, quali la costruzione della cappella destinata alla confraternita della Vergine del Rosario, istituita nel 1607, e la costruzione della cupola, ultimata nel 1641³¹¹.

Giunte con questo *excursus* sino all'età moderna, e limitando le nostre osservazioni al centro abitato di Sinnai, evidenziamo una sostanziale continuità dei culti ivi introdotti a partire dall'età altomedioevale sino, appunto, all'età moderna. In questo periodo, in un mutato clima religioso e devozionale influenzato dalla normativa del Concilio di Trento,

³⁰⁷ G. SERRELI, *Villaggi abbandonati nel Regno di Càlari: tre casi emblematici*, in «Quaderni del centro di documentazione dei Villaggi Abbandonati della Sardegna», 2, 2006, pp. 156-157.

³⁰⁸ C. PERRA, *Storia di Sinnai* cit., p. 95. Per il culto locale dei santi anargiriti, cfr. lo stesso volume, pp. 95-96.

³⁰⁹ Secondo A. ANEDDA, *Sinnai e le sue chiese* cit., p. 30, invece, la più antica attestazione del culto di Santa Barbara a Sinnai è databile al 1586. Il dato è, però, contestato da F. VIRDIS, *Nuovi documenti per la parrocchiale di Santa Barbara di Sinnai e considerazioni su alcune statue lignee nella Sardegna meridionale*, in «Aristeo», 1, 2004, p. 295.

³¹⁰ A. F. SPADA, *Storia della Sardegna Cristiana e dei suoi Santi. Il primo millennio* cit., p. 224. Il verbale della *visitatio res* alla chiesa di Santa Barbara è in ASDCA, *Visite pastorali*, vol. I, cc. 71v-73v. L'inventario effettuato nel corso della *visitatio* è stato pubblicato da M. G. SCANO NAITZA, *La statua della Madonna del Rosario ed alcune sculture in estofado de oro nella Sardegna meridionale*, in «Aristeo» cit., pp. 307-309.

³¹¹ F. VIRDIS, *Nuovi documenti per la parrocchiale di Santa Barbara di Sinnai* cit., pp. 295-298.

conclusosi nel 1563³¹², riguardante il culto di santi e delle immagini e le forme della devozione e della pietà popolare, ma anche, soprattutto dalla fine del XVI secolo, dal fenomeno della *invencion de los cuerpos santos*³¹³, il culto dei santi venerati sin dall'alto Medioevo fu, come abbiamo visto, non solo conservato ma anche incentivato. L'elenco dei simulacri riportato nel già ricordato inventario visitale del 1591, che evidenzia la vitalità dei culti altomedioevali di Santa Vittoria, San Basilio³¹⁴ e di Sant'Antioco e il riconoscimento, anche a livello ufficiale, che di tali culti veniva fatto, ci pare lo dimostri in pieno.

Ma non si può certo parlare di un santorale locale cristallizzato: la presenza di nuovi culti, legati alla congerie culturale e religiosa del tempo, si evidenzia non solo nella intitolazione della chiesa a Santa Barbara, ma anche nella presenza della cappella dedicata alle Anime del Purgatorio, dalla presenza dei simulacri di San Sebastiano e del *retablo* di Nostra Signora del Rosario³¹⁵, portatori di una nuova sensibilità religiosa e capaci di coniugare la religiosità ufficiale con il sentimento devozionale popolare.

Per quanto riguarda le Anime del Purgatorio, ci limitiamo a osservare che la promozione e la diffusione del culto si collocano anche a Sinnai nel contesto della riforma tridentina, che aveva ribadito l'esistenza del Purgatorio ove: «...le anime che vi sono detenute sono soccorse dai suffragi dei fedeli e soprattutto dal santo sacrificio dell'altare». Da tale dottrina erano scaturite pratiche liturgiche e devozionali quali «i sacrifici delle messe, delle preghiere, delle offerte e delle altre opere di pietà che i fedeli viventi hanno il costume di offrire per i fedeli defunti»³¹⁶, assai diffuse anche tra la popolazione sinnaese.

Nel caso di San Sebastiano, sappiamo che anche a Sinnai era invocato come protettore contro la peste e le malattie, sulla base di una tradizione che prese avvio da Roma nel 608.

Per questo culto è possibile ipotizzare una continuità che dal XVI secolo³¹⁷, periodo al quale risalgono, come si è visto, le prime attestazioni, arriva sino alla contemporaneità.

³¹² Le decisioni conciliari ebbero nelle diocesi del Regno di Sardegna una precoce introduzione, in forza delle decisioni politiche assunte per tutti gli stati della Corona di Spagna dal sovrano Filippo II. Cfr. A. PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino 2001.

³¹³ Cfr. R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma 1999, pp. 377-382; G. PINNA, *La visita pastorale di mons. Dell Vall (1591) e il cammino della comunità fino al XVII secolo*, Villacidro 2008, pp. 171-177.

³¹⁴ A San Basilio Magno era dedicata la chiesa parrocchiale del distrutto villaggio di Villanova San Basilio. La chiesa, ora campestre, pur appartenendo al territorio comunale di Sinnai è però officiata dalla parrocchia del vicino paese di Maracalagonis. In età moderna e contemporanea vi si svolgeva una festa assai rinomata nel Campidano e molto frequentata soprattutto dai paesi contermini di Sinnai e di Maracalagonis. Il culto di San Basilio era presente anche nel territorio più prossimo a Sinnai, ove sorgeva la chiesa di Santu Basileddu. Per le notizie sul culto locale e i relativi edifici dedicati sin dall'età bizantina al Santo, cfr. C. PERRA, *Storia di Sinnai* cit., pp. 97-99. I rapporti tra culto di San Basilio, territorio e insediamento sono nel già citato G. SERRELI, *Sinnai e il suo territorio nella storia*. Notizie di carattere agiografico si trovano in *Il Grande Libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, diretto da C. Leonardi – A. Riccardi – G. Zarri, a cura di E. Guerriero – D. Tuniz, Cinisello Balsamo 1998, vol. I; *Bibliotheca Sanctorum*.

³¹⁵ M. G. SCANO NAITZA, *La statua della Madonna del Rosario* cit., p. 308.

³¹⁶ J. CHELINI, *L'apporto del Concilio di Trento*, in *Trento. I tempi del Concilio. Società, religione e cultura agli inizi dell'Europa moderna*. Atti (Trento, ottobre 1994), 1995, p. 243.

³¹⁷ Il culto di San Sebastiano si era diffuso in Sardegna soprattutto nel corso del XVII secolo, in concomitanza con le frequenti epidemie di peste che a più riprese interessarono l'isola. Cfr. F.C. CASULA, *Dizionario Storico Sardo*, Sassari 2002, pp. 1429-1435, dove sono censite circa cento chiese, ubicate in centri urbani e in campagna, dedicate al Santo. Molte di esse sono ormai in rovina. Nel censimento del

Probabilmente il Santo divenne però oggetto di grande venerazione particolarmente durante il XVII secolo, quando l'isola fu falciata da ripetute pandemie di peste. Una fonte manoscritta del 1730, alla quale si è più volte fatto riferimento, attesta infatti un voto fatto dalla popolazione di Sinnai «*para guardarse de peste y dolencias*»³¹⁸.

Anche quando il pericolo della peste era ormai cessato, i sinnaesi continuarono a venerare San Sebastiano. In suo onore veniva infatti organizzata una festa religiosa assai frequentata, la cura della quale era affidata ad un'obreria di nomina annuale. I due operai provvedevano ad adornare il simulacro del Santo con un alberello e a organizzare la processione, che si svolgeva al suono delle *launeddas*. La festa culminava anche a Sinnai con l'accensione di un falò³¹⁹.

Per quanto concerne, infine, la Vergine del Rosario, è necessario osservare che la promozione e la diffusione del culto fu affidata per secoli alla confraternita omonima, che sino a tempi recenti organizzava annualmente le feste religiose della Candelora, il 2 di febbraio; della Santissima Annunziata, il 25 marzo; del primo maggio; della Vergine del Rosario, la prima domenica di ottobre³²⁰.

Il panorama culturale sinora, seppur brevemente analizzato, era destinato ad essere ampliato o rinnovato nel XVIII secolo grazie agli innumerevoli legati pii effettuati da benestanti sinnaesi, laici o ecclesiastici. Alcuni legati furono riconfermati anche nel secolo successivo, e ciò permise lo svolgimento annuale di numerose e spesso partecipate feste religiose: Sacra Famiglia, san Vincenzo Ferrer, san Marco, san Michele, san Pasquale Baylon, Corpus Domini, san Basilio, san Pietro, Vergine delle Grazie, santa Maria Maddalena, san Giacomo apostolo, san Liberato, san Lorenzo, Vergine dell'Assunzione, san Francesco Saverio, san Nicola, Vergine Purissima³²¹.

A conclusione di questa rapida disamina vanno infine aggiunti i culti per San Gioacchino e San Sisinnio. Per quanto riguarda il primo, appare attestato nel XVIII secolo, sebbene una sua più ampia diffusione debba essere messa in stretto rapporto con la concessione dell'indulgenza plenaria fatta dal papa Clemente XIV (1705-1774) a chi avesse visitato la chiesa parrocchiale di Sinnai il giorno della festa di San Gioacchino³²². La festa religiosa del santo fu istituita, infatti, solo nell'anno 1800, grazie ad un lascito dell'avvocato Giuseppe Gioacchino Mattana³²³.

Il culto di San Sisinnio, invece, forse introdotto a Sinnai solo nella seconda metà del Settecento,

Dizionario Storico Sardo cit., p. 1435, alla voce 'San Sebastiano, chiesa campestre e santuario', viene attestata una chiesa dedicata al Santo, ubicata a Teti, nella regione storico-geografica del Mandrolisai, risalente all'età altomedievale. A. F. SPADA, *Storia della Sardegna Cristiana e dei suoi Santi* cit., pp. 306-308 attesta quarantaquattro chiese dedicate al martire Sebastiano, ancora oggi esistenti, per lo più ubicate nelle diocesi di Ales, Cagliari e Oristano. Il quadro sulla diffusione del culto e sulla sua incidenza si può completare con le notizie relative, per esempio, alla statuaria o alle opere pittoriche che raffigurano il Santo, o, ancora, con i dati relativi alla toponomastica e all'onomastica. Per questo aspetto, cfr. S. SITZIA, *Santi a Gesico. Riflessioni e prospettive di ricerca*, in *Santi e Santuari a Gesico*. Atti della Settimana della Cultura (maggio 2005), a cura di L. Gallinari e S. Sitzia, Dolianova 2006.

³¹⁸ Ne riferisce C. PERRA, *Storia di Sinnai* cit., p. 109.

³¹⁹ C. PERRA, *Storia di Sinnai* cit., p. 109.

³²⁰ C. PERRA, *Storia di Sinnai* cit., pp. 109, 115, 119.

³²¹ Il calendario delle feste religiose istituite a Sinnai a partire dal XVIII secolo, unitamente ai nomi dei benefattori, è in C. PERRA, *Storia di Sinnai* cit., pp. 109-120.

³²² A. ANEDDA, *Sinnai e le sue chiese* cit., p. 72.

³²³ C. PERRA, *Storia di Sinnai* cit., p. 118.

come attesta il simulacro realizzato dallo scultore di Senorbì Lonis³²⁴, non incontrò il favore della popolazione sinnaese e così la sua festa religiosa cessò di essere celebrata già nel 1849.

³²⁴ A. ANEDDA, *Sinnai e le sue chiese* cit., p. 72.

Il culto mariano in Sardegna tra Medioevo ed Età Moderna.

I gozos cinquecenteschi dedicati alla Madonna di Bonaria

Maria Giuseppina Meloni

Tra la fine degli anni Novanta del Novecento e primi del 2000 si è svolto, per iniziativa dell'École Française de Rome e del CNR un grande progetto nazionale, che ha coinvolto Università e Centri di ricerca di tutte le regioni d'Italia, denominato Censimento dei santuari cristiani d'Italia. Il progetto si proponeva di censire tutti i santuari esistenti o esistiti sul territorio nazionale, sia quelli ancora attivi e aperti al culto, che quelli scomparsi, dei quali si conserva memoria nelle fonti documentarie, letterarie, epigrafiche o archeologiche, dall'età tardoantica all'età contemporanea. Frutto del censimento è, attualmente una banca dati consultabile in rete e ospitata sul sito dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali mentre un secondo obiettivo, la pubblicazione di una collana di volumi regionali, è tuttora in fase di realizzazione. I santuari sono stati censiti sulla base di una scheda, prodotto dell'impostazione multidisciplinare della ricerca, che ha tenuto conto di una molteplicità di elementi strutturanti l'identità del santuario: oltre alla dedicazione e all'oggetto della venerazione (reliquie, immagini o altri manufatti), sono stati presi in considerazione i dati geografici, istituzionali, storici, artistici e antropologici³²⁵.

Per quanto riguarda la dedicazione dei santuari, dal censimento sono emerse diverse tipologie santuariali: santuari martiriali, che sorgono sul luogo in cui si crede sia avvenuto il martirio di un santo o sulla sua tomba; santuari dedicati a santi non martiri, che possono sorgere sul luogo in cui il santo è vissuto, sul sito in cui è avvenuto un episodio particolare della sua vita o che conservano una sua reliquia; santuari mariani, in genere legati al ritrovamento di un oggetto miracoloso, a un'apparizione o ad altri eventi prodigiosi. Dal censimento è emerso, altresì, che a fronte di alcune migliaia di santuari censiti in tutta Italia, circa due terzi sono santuari dedicati alla Madonna.

La preponderanza dei santuari mariani è significativa delle profonde radici e della grande diffusione di questo culto in Italia e in tutto l'Occidente cristiano.

Nella raccolta settecentesca conservata nella Biblioteca Comunale di Sinnai i *goccius* dedicati alla Vergine hanno una parte importante. La Madonna è invocata sotto diverse intitolazioni che rispecchiano influssi culturali provenienti dall'esterno in epoche diverse (per esempio la Madonna d'Itria, di origine orientale, e quella di Montserrat, culto proveniente dalla Catalogna) ma anche culti autoctoni che dall'isola si irradiarono verso l'esterno (la Madonna di Bonaria). La raccolta comprende componimenti dedicati alla Madonna del Carmine (4 componimenti), alla Madonna di Montserrat, del

³²⁵ Sul progetto di Censimento dei santuari cristiani d'Italia, sull'attività seminariale ad esso connessa e sui suoi risultati O. SCHENA, *Il contributo della Sardegna al progetto di censimento dei santuari cristiani d'Italia promosso dall'École Française de Rome, in Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella penisola iberica tra Medioevo ed Età Contemporanea*, a cura di M.G. Meloni e O. Schena, Genova 2006, pp. 589-604.

Soccorso, della Solitudine, della Difesa (2), della Concezione (3), di Bonaria (2), del Buon Cammino, delle Grazie, del Rosario (2), d'Itria (2), dell'Assunzione, di Lluch, della Pietà.

La storia delle origini e dello sviluppo del culto mariano in Sardegna potrebbe essere ripresa e approfondita alla luce delle attuali conoscenze nel campo archeologico, epigrafico, documentario, ma non è certo questa la sede per affrontare un tema così complesso che richiederebbe l'analisi di diverse tipologie di fonti e adeguate competenze³²⁶.

Sulla base di quanto finora conosciuto si può affermare che in Sardegna il culto mariano si sviluppò, presumibilmente, in età bizantina. L'isola entrò a far parte dell'Impero d'Oriente nel 534, dopo la sconfitta dei Vandali da parte degli armati dell'imperatore Giustiniano, venne inclusa in una delle sette province della prefettura d'Africa e fu verosimilmente organizzata in un'unica provincia ecclesiastica, con sei vescovi suffraganei facenti capo al metropolita di Carales. Da questo momento la Sardegna entrò nell'orbita della civiltà greco-bizantina, che ne influenzò profondamente la vita politica, sociale, artistica e religiosa, e fece parte di questo impero fino al X secolo³²⁷.

La scarsità di fonti relative alla Sardegna per i secoli altomedievali impone una certa prudenza nell'individuare gli influssi della religiosità bizantina nell'isola, come ha giustamente avvertito nei suoi studi di glottolinguistica Giulio Paulis, il quale ha affermato che «nell'esame degli elementi bizantini conservati nella lingua e nelle tradizioni religiose sarde è necessario tenere conto delle varie stratificazioni storiche, attribuendo con certezza all'influsso diretto della dominazione bizantina soltanto quegli esiti che non possono essere spiegati come dovuti a contatti successivi e indiretti col mondo bizantino e greco»³²⁸. L'influsso bizantino ha tuttavia lasciato tracce significative con edifici di culto, sculture, iscrizioni dedicatorie e celebrative, e che penetrò profondamente nella civiltà sarda: i documenti medioevali dell'XI e XII secolo, relativi dunque a un'epoca in cui il dominio politico dell'Impero d'Oriente era da tempo finito, attestano infatti l'esistenza di numerose chiese dedicate a santi del menologio greco, come i santa Barbara, Elia, Giorgio, Anastasia, Nicola, Michele, Elena, Costantino, nomi molto frequenti anche nell'onomastica personale maschile e femminile. Anche l'adozione di usi liturgici tipicamente orientali, testimoniati dalle fonti, rivela, insieme ad altre manifestazioni della religiosità popolare, una tenace persistenza di alcuni aspetti devozionali della religiosità bizantina nella religiosità sarda³²⁹.

Nell'Impero d'Oriente il culto mariano aveva grande importanza: la Vergine Maria era venerata con il titolo di *Theotokos*, madre di Dio, e come la potente protettrice dell'Impero e della sua capitale, Costantinopoli, da ogni sorta di pericoli. Il 15 agosto dell'anno 600, inoltre, l'imperatore Maurizio istituì per tutti i territori dell'impero la festa dell'Assunzione, che a tutt'oggi conserva nell'isola riti particolari di probabile origine orientale³³⁰. Una testimonianza della grande diffusione del culto mariano in

³²⁶ Unico lavoro sul tema è a tutt'oggi il volume di G. Piras, *Storia del culto mariano in Sardegna*, Cagliari 1961.

³²⁷ Sulla Sardegna bizantina A. Boscolo, *La Sardegna bizantina e altogiudiciale*; Guillou, *La lunga età bizantina*, in *Storia dei sardi e della Sardegna*, P. Spanu, *La Sardegna bizantina tra VI e VII secolo*, Ai confini dell'Impero

³²⁸ G. Paulis, *Lingua e cultura nella Sardegna bizantina. Testimonianze linguistiche dell'influsso greco*, Sassari ??, p. 157; Id., *Grecità e romanità nella Sardegna bizantina e altogiudiciale*, Cagliari 1980.

³²⁹ F. Cherchi Paba, *La Chiesa greca in Sardegna. Cenni storici, culti, tradizioni*, Cagliari 1963.

³³⁰ F. Cherchi Paba, *La Chiesa greca* cit., p. 75.

Sardegna in età bizantina viene da un censimento degli edifici di culto attestati nell'isola tra VI e XI secolo, che ha messo in luce che tra le 53 chiese censite 14 erano dedicate alla Vergine mentre non più di una o due ad altri santi del menologio³³¹. All'influsso politico-religioso di Bisanzio risale il culto attestato nel santuario di Santa Maria di Bonarcado, forse il più antico dell'isola: il toponimo deriverebbe dal greco *Panakhrantos* che significa immacolata, purissima, l'attributo della Vergine Maria venerata nel santuario che per volontà dei giudici d'Arborea passò nel secolo XII ai monaci Camaldolesi³³².

Nella Sardegna bizantina il culto mariano fu spesso associato al culto dell'acqua attraverso il rito dell'*agiàsma*, una piscina sacra nella quale i malati si immergevano per ottenere la guarigione³³³. A questo scopo vennero riutilizzati edifici termali già frequentati in epoca romana e vennero costruite chiese presso sorgenti o pozzi sacri di epoca nuragica, tra queste la chiesa di Santa Maria de Mesumundu presso Siligo, quella di Santa Maria della Vittoria a Serri, quelle di Nostra Signora di Cabu Abbas a Torralba e presso Olbia. Nell'isola circolavano icone che rappresentavano la Madre di Dio, come quella *ycona Beatae Virginis* che si trova nell'inventario degli oggetti che costituivano il patrimonio della chiesa di Santa Maria di Cluso, ubicata nell'antica capitale del giudicato di Calari Santa Igia. A contatti più tardi con il mondo greco, invece, sarebbe dovuta la diffusione del culto per Nostra Signora d'Itria, titolo che deriva dal greco *Hodegétria*, "conduttrice"³³⁴.

A partire dall'XI secolo, con la fine delle incursioni arabe nel Mediterraneo, la Sardegna resasi indipendente dall'impero bizantino, poté riaprirsi ai contatti con il mondo occidentale e con la Chiesa di Roma che cercò di contrastare l'eredità bizantina nella cultura, nelle tradizioni e nelle consuetudini religiose dell'isola promuovendo la penetrazione degli ordini monastici benedettini, la cui diffusione nei quattro giudicati fu largamente favorita dagli stessi sovrani giudicali³³⁵.

Intorno alla metà del Mille un forte impulso allo sviluppo del culto mariano in Occidente venne dato dal papa Gregorio VII (1073-1085) nell'ambito dell'attività riformatrice della Chiesa e del clero messa in atto da questo pontefice³³⁶. Questa visione della centralità mariana nella Chiesa di Roma propugnata da Gregorio VII influenzò anche il monachesimo rinnovato che si diffuse in tutta la cristianità occidentale. In Sardegna gli ordini monastici benedettini (Cassinesi, Vittorini, Camaldolesi, Vallombrosani, Cistercensi) si insediarono in diverse ondate a partire dalla seconda metà dell'XI secolo e, accanto a un'intensa attività colonizzatrice di territori che erano stati fino a quel momento abbandonati e improduttivi, misero in atto presumibilmente anche un'attività di evangelizzazione delle popolazioni rurali in cui il culto mariano dovette avere un ruolo importante, come dimostra anche l'intitolazione mariana di chiese monastiche e abbazie. Le numerose chiese romaniche intitolate a Santa Maria- la

³³¹ R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al 2000*, Roma 1999, pp.170-171.

³³² *Il condaghe di Santa Maria di Bonarcado*, a cura di M. Virdis, Cagliari 2002; M.G. Meloni, A.M. Oliva, O. Schena, *I santuari sardi di epoca medievale. Primo bilancio di un censimento*, in *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia. Approcci regionali*, a cura di G. Cracco, logna 2002, pp. 441-457.

³³³ G. Paulis, *Grecità e romanità* cit., pp. 18-20

³³⁴ G. Paulis, *Lingua e cultura* cit., pp. 148-158.

³³⁵ Sulla Sardegna giudicale F.C. Casula, *La storia di Sardegna*

³³⁶ G. Cracco, «Nescio Virum». *Alle origini del culto mariano in Occidente*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», XI, 2004, pp. 445-473.

denominazione più antica con cui veniva chiamata la Madre di Dio³³⁷, - fatte costruire tra XI e XII secolo dai sovrani giudicali testimoniano, inoltre, la devozione di questi ultimi alla Vergine³³⁸, frequentemente invocata nelle formule di benedizione o di anatema presenti nei documenti di donazione di edifici sacri ad ordini monastici emanati dalle loro cancellerie³³⁹. Un santuario mariano presso il quale si svolgevano pellegrinaggi era quello di Santa Maria di Tergu, nel giudicato di Torres, annesso a un'abbazia benedettina dipendente da Montecassino: ancora oggi sono visibili, sia nei muri dell'archivolto di accesso che negli ambienti contigui destinati, probabilmente, all'accoglienza dei pellegrini, le impronte di calzari che, come in altre chiese medioevali sarde, simboleggiavano lo svolgimento del viaggio votivo e di espiazione, una sorta di firma del pellegrino³⁴⁰. Nel più importante codice legislativo della Sardegna medioevale, la *Carta de Logu* del giudicato di Arborea, è evidenziata l'importanza della festa liturgica della natività di Maria «*qui est a dies octo de Capudanni*», ossia l'otto settembre, che costituiva un importante punto di riferimento cronologico: fino a questa festa, per esempio, era vietato bruciare le stoppie nelle campagne; inoltre, durante questa giornata, come pure in tutte le altre festività mariane dell'anno, era vietato svolgere qualsiasi attività pubblica, e in particolare la convocazione della Corona de Logu³⁴¹. Duramente punita era, inoltre, la bestemmia alla Vergine Maria: il mancato pagamento di una forte pena pecuniaria poteva comportare la tortura dell'inserimento di un amo nella lingua del bestemmiatore e lo stesso taglio della lingua³⁴².

La conquista catalano-aragonese a partire dal 1323 inserì la Sardegna nella sfera di influenza politica, economica e culturale iberica: la cultura catalana prima e castigliana più tardi penetrarono profondamente in tutti i settori della vita dell'isola non esclusa, naturalmente, la sfera della religiosità³⁴³. Ancora nuovi culti, dunque, e nuove forme di

³³⁷ Sulle diverse denominazioni della Madonna in Sardegna (Santa Maria, il titolo più antico; Nostra Signora, titolo di origine spagnola, e semplicemente "Madonna" in tempi più recenti), R. Turtas, *Gosos di Santa Maria, di Nostra Signora o della Madonna?* in *Pregare in sardo. Scritti su Chiesa e Lingua in Sardegna*, a cura di G. Lupinu, Cagliari 2006, pp. 129-130.

³³⁸ Sulle chiese romaniche R. Coroneo, *Architettura romanica*

³³⁹ P. Tola, *Codex Diplomaticus Sardiniae*

³⁴⁰ Su questo tema G. Dore, *Sulle "orme" dei pellegrini. Testimonianze dei percorsi penitenziali medioevali nell'Isola*, Sestu 2001; I. Grecu, *Le "orme" dei pellegrini nelle chiese della Sardegna medioevale*, in *Culti, santuari, pellegrinaggi*

³⁴¹ F.C. Casula, *La Carta de Logu del regno di Arborea. Traduzione libera e commento storico*, Cagliari, CNR, 1994, cap. XLV, CXXV, CXXVIII. Altre festività in cui non si poteva riunire la Corona de Logu erano le domeniche e le feste dei santi Apostoli, Evangelisti, di Ognissanti, di san Martino, san Nicola, santa Lucia, sant'Antonio, oltre a Natale e Pasqua. Cfr. anche R. Grégoire, *Aspetti di religiosità popolare nel "Condaghe" di S. Maria di Bonarcado e nella "Carta de Logu"*, in *Società e cultura nel giudicato d'Arborea e nella Carta de Logu*, a cura di G. Mele, Oristano 1995, pp. 189-204; G. Mele, *I Condaghi: specchio storico di devozione e delle tradizioni liturgiche nella Sardegna medioevale*, in *La civiltà giudicale in Sardegna nei secoli XI-XIII. Fonti e documenti scritti*, a cura dell'Associazione "Condaghe di San Pietro di Silki", Sassari 2002.

³⁴² F.C. Casula, *La Carta de Logu cit.*, cap. CXXVIII.

³⁴³ Sulla conquista catalano-aragonese della Sardegna Casula F.C., *La Sardegna aragonese*, 2 voll., Sassari 1990; Anatra B., *Dall'unificazione aragonese ai Savoia*, in *Storia d'Italia* diretta da G. Galasso, X, *La Sardegna medioevale e moderna*, Torino, UTET, 1984, pp. 191-663. Per una visione d'insieme sui diversi aspetti della penetrazione della cultura catalana e castigliana nella società sarda, *I Catalani in Sardegna*, a cura di J. Carbonell e F. Manconi, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 1984; *La società sarda in età spagnola*, a cura di F. Manconi, 2 voll., Cagliari, Edizioni della Torre, 2003. Come afferma Francesco Manconi, a causa della guerra tra la Corona d'Aragona e l'indigeno "giudicato" d'Arborea, la compenetrazione tra Catalogna e Sardegna cominciò a prendere corpo solo verso la fine del Quattrocento e la "catalanizzazione" dell'isola non poté ritenersi completa fino al pieno Cinquecento, Manconi F.,

espressione del sentimento religioso si innestarono e si affiancarono alle antiche modalità di vivere il sacro.

La forte devozione mariana che aveva sempre caratterizzato i sovrani catalano-aragonesi, promotori e protettori dell'importante santuario di Nostra Signora di Montserrat, alle porte di Barcellona³⁴⁴, e sostenitori dell'Ordine mariano della Mercè per la redenzione dei cristiani prigionieri degli "infedeli"³⁴⁵, si esprime chiaramente anche nell'intitolazione della chiesa, dedicata alla Trinità e alla Vergine Maria, fatta costruire dall'infante Alfonso d'Aragona sul colle di *Bonayre*, primo insediamento catalano-aragonese in Sardegna, allestito durante l'assedio di Castel di Castro di Cagliari, appartenente ai pisani. Dopo la sconfitta di questi ultimi e l'abbandono dell'insediamento di Bonaria da parte dei catalano-aragonesi, che andarono a popolare la rocca fortificata ribattezzata *Castell de Caller*³⁴⁶, la chiesa, che era stata la parrocchiale del centro abitato, venne affidata ai Mercedari e, ormai comunemente nota come "*Santa Maria de Bonayre*", divenne più tardi il più venerato santuario mariano dell'isola. Su questo luogo di culto si tornerà in seguito.

I secoli XIV e XV furono caratterizzati da grandi mutamenti e sconvolgimenti politici, istituzionali, sociali e da un pressoché continuo stato di guerra tra la Corona d'Aragona e l'ultimo stato indigeno sopravvissuto, il regno o "giudicato" d'Arborea, guerre e rivolte che si placarono definitivamente solo nell'ultimo quarto del Quattrocento. Le distruzioni, le carestie e le pestilenze causate dagli eventi bellici portarono a un notevole calo demografico e all'abbandono di un gran numero di villaggi. La crisi finanziaria attraversata dalla Corona d'Aragona a causa delle ingenti spese militari, portò, almeno fino alla prima metà del XV secolo, a concentrare le poche risorse economiche nella difesa del regno sardo: sono piuttosto rare, infatti, le chiese risalenti a questo periodo, in quanto l'edilizia militare venne nettamente privilegiata rispetto a quella religiosa. Questa situazione non poteva non ripercuotersi anche sull'organizzazione ecclesiastica e sul suo patrimonio, basato quasi esclusivamente sulla rendita fondiaria, portando a una grave decadenza della Chiesa sarda: numerose chiese abbandonate e in rovina, contrazione del numero delle parrocchie, un clero (a partire dalle alte gerarchie, come i vescovi), spesso assente ed interessato soprattutto alla riscossione delle rendite dei benefici³⁴⁷. Questo stato di cose ebbe presumibilmente effetti negativi nel campo della *cura animarum*³⁴⁸.

L'identità catalana della Sardegna, in *Isole nella storia*, «Cooperazione mediterranea. Cultura, economia, società», 1-2, 2003, pp. 105-111.

³⁴⁴ Sulla storia del santuario di Montserrat tra la vasta bibliografia catalana rimane fondamentale l'opera di A.M. Albareda, *Història de Montserrat*, sisena edició revisada e ampliada per J. Massot i Muntaner, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1977. Da ultimo su questo santuario J. Mutgé i Vives, *Alfonso el Benigno y el santuario de Montserrat (Barcelona) en el siglo XIV*, in *Culti, santuari, pellegrinaggi* cit., pp. 409-433; M.T. Ferrer i Mallol, *La lotta per il potere in un famoso santuario. Montserrat (Catalogna) nei primi anni del Trecento*, *Ibidem*, pp. 129-148.

³⁴⁵ Sulla storia di quest'ordine religioso J.W. Brodman, *L'Orde de la Mercè*, Barcelona 1990.

³⁴⁶ Su questi avvenimenti F.C. Casula, *La Sardegna aragonese* cit., I, ; R. Conde y Delgado de Molina-J.M. Aragón Cabañas, *Castell de Caller. Cagliari catalano-aragonese*

³⁴⁷ R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma, 1999, in particolare le pp. 289-329 riguardanti la Chiesa nell'età aragonese

³⁴⁸ Lo stato attuale degli studi sulla "cura animarum" in Sardegna, sia per quanto riguarda il clero diocesano che gli ordini religiosi operanti nell'isola nei secoli XIV-XV, non è molto migliore rispetto a quello lamentato da Vincenzo Loi nel lontano 1981V. LOI, *Pievi e parrocchie in Sardegna: la documentazione*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 settembre 1981), Roma, 1984, pp. 1045-1057. Da ultimo per un periodo precedente R. TURTAS, *La cura animarum in Sardegna e Corsica dall'epistolario di Gregorio Magno*, in *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra*

In assenza di studi specifici per questo arco di tempo si può tuttavia ipotizzare che nell'isola questa situazione abbia accentuato un fenomeno, comune anche ad altre aree geografiche nei secoli XIV-XV, di crisi delle strutture ecclesiastiche di base, determinando l'allontanamento dei fedeli da un clero sempre più inadeguato, interessato precipuamente agli aspetti materiali del suo ufficio e sempre meno in grado di rispondere alle loro esigenze spirituali. Dalla crisi del tessuto parrocchiale sarebbe nata nei fedeli l'esigenza di cercare altre vie per soddisfare il loro bisogno di spiritualità³⁴⁹. Uno degli effetti di questa crisi delle parrocchie è stato individuato, infatti, nel sorgere, di norma fuori dalle città, in luoghi solitari e periferici ma non lontani dai centri abitati, di un gran numero di santuari mariani che vennero gestiti prevalentemente da ordini religiosi. Il Quattrocento è stato definito un'«epoca di gigantesca fioritura di santuari mariani»³⁵⁰. Questo fenomeno, che ebbe il suo culmine, appunto, nel secolo XV, rivelerebbe dunque «una separazione in atto tra centro e periferia, tra autorità ... e popolo credente, tra modelli religiosi imposti dalle istituzioni... e “riferimenti” cercati localmente e dal basso (in questo caso la Madonna, che in quanto tale non aveva bisogno di alcuna approvazione o canonizzazione): una separazione, insomma, tra Chiesa “comandata” e Chiesa percepita o sognata dai credenti...»³⁵¹. I santuari sfuggivano al controllo del clero sottraendo fedeli e risorse alle parrocchie ed erano vissuti «come luogo alternativo, una specie di porto franco della salvezza...dove i miracoli erano esperienza quotidiana»³⁵².

In questa situazione solo il culto mariano - la Madonna, al contrario dei santi, non ha nazionalità, è un «garante e un arbitro superiore e da tutti accettabile»³⁵³-, poteva rispondere ai profondi bisogni spirituali di una società composita, travagliata da guerre, conflitti politici, istituzionali, etnici, esigenze che non trovavano risposte adeguate nelle strutture ecclesiastiche di base e nei culti religiosi locali o imposti dall'esterno³⁵⁴.

Le fonti sono avare di notizie riguardo ai culti religiosi più sentiti e diffusi in Sardegna tra Tre e Quattrocento. Mentre tra i sardi era profondamente radicato e diffuso il culto per i martiri locali (Gavino, Proto e Gianuario, Efsio, Antioco, Saturno, Lussorio, Simplicio³⁵⁵), i catalano-aragonesi tentarono, verosimilmente, di introdurre o di

tardoantico e altomedioevo, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Cagliari, dicembre 2004), a cura di L. Casula, G. Mele, A. Piras, Cagliari 2006, pp. 391-418; ID., *La cura animarum in Sardegna tra la seconda metà del secolo XI e la seconda metà del XIII. Da Alessandro II, 1061-1063, alla visita di Federico Visconti, marzo-giugno 1263*, in «Theologica & Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna», 2006, pp. 359-404.

³⁴⁹ G. Cracco, *Aspetti della religiosità italiana del Tre-Quattrocento: costanti e mutamenti*, Italia 1350-1450: tra crisi, trasformazione, sviluppo, XIII Convegno di Studi del Centro italiano di studi di storia e d'arte, (Pistoia, maggio 1991), Pistoria 1993, pp. 365-385.

³⁵⁰ G. Cracco, *Memoria e istituzioni. Attorno alla leggenda di fondazione di un santuario*

³⁵¹ G. Cracco, *Aspetti della religiosità italiana cit.*, pp. 379-380.

³⁵² *Ibidem*, p. 380.

³⁵³ G. CRACCO, *Memoria e istituzioni. Attorno alla leggenda di fondazione di un santuario*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento- Jahrbuch des italienisch historischen Instituts in Trient», XXVI, 2000», pp. 393-407 (p. 404).

³⁵⁴ A causa della scarsità di fonti, per la maggior parte dei santuari sardi è molto difficile stabilire la “data di nascita” che, com'è noto, non sempre è coeva all'edificazione del luogo di culto. Le leggende di fondazione, di epoca moderna o contemporanea, tendono spesso a datare ad epoche molto antiche apparizioni o ritrovamenti che avrebbero dato inizio al culto santuariale, ma la documentazione esistente, nella maggior parte dei casi, non è anteriore al XVI secolo.

³⁵⁵ Sui culti religiosi più diffusi nella Sardegna catalano-aragonesa *La Corona d'Aragona. Un patrimonio comune per Italia e Spagna (secc. XIV-XV)*, catalogo della mostra ideata e coordinata da G. Olla Repetto, Cagliari, 1989, in particolare le pp. 250-261 dedicate a *La fede religiosa: antichi e nuovi culti*. Sul culto

incentivare culti loro propri, come quelli per san Giorgio martire, peraltro già presente nell'isola fin dal periodo bizantino, per sant'Eulalia, per la Madonna di Montserrat, ma la penetrazione di culti, pratiche e rituali religiosi catalani, inizialmente ostacolata dalla forte contrapposizione etnica causata dalla guerra e dai conflitti sociali si affermò solo a partire dal pieno Quattrocento, e soprattutto nel Cinquecento dando luogo a una religiosità fortemente influenzata da modelli catalani³⁵⁶. Nel XVII secolo, poi, con l'affermarsi, nell'ambito del mondo ispanico, del quale la Sardegna era parte, dell'egemonia politica e culturale della Castiglia, si ebbe sia in ambito urbano che rurale la diffusione di culti e rituali di origine casigliana.

Nella Sardegna catalano-aragonese la Vergine era venerata sotto diverse intitolazioni ma la devozione popolare si concentrò soprattutto su alcuni poli di attrazione che sorsero e si svilupparono nel XV secolo. Dalle poche fonti documentarie e letterarie conosciute emerge che anche in Sardegna il Quattrocento vide la nascita di alcuni importanti santuari mariani che catalizzarono, ben presto, la devozione di ampie fasce sociali di fedeli. Mi riferisco, in particolare, al santuario sassarese di Nostra Signora delle Grazie e a quello cagliaritano di Nostra Signora di Bonaria.

I due santuari presentano alcune caratteristiche comuni, alcune delle quali riscontrate da Cracco per i santuari tre-quattrocenteschi della penisola: entrambi sorsero fuori, ai margini dalle rispettive città; entrambi erano gestiti da un ordine religioso introdotto nell'isola tra XIV e XV secolo, i Francescani osservanti nel caso sassarese, i Mercedari in quello cagliaritano; in entrambi i casi il culto si sviluppò in un edificio sacro preesistente, che aveva rivestito un importante ruolo nel passato (l'antica chiesa monastica di San Pietro di Silki per il culto di Nostra Signora delle Grazie, l'edificio sacro che era stato la parrocchiale della "villa" di Bonayre per la Madonna cagliaritana); in entrambi i casi una "leggenda di fondazione" raccolta e data alle stampe tra la fine del Cinquecento e i primi del Seicento, riportava l'evento miracoloso che aveva dato origine al culto (la leggenda relativa al ritrovamento di un simulacro mariano sotto una colonna nel piazzale della chiesa di San Pietro di Silki venne pubblicata nel 1600 dal francescano Dimas Serpi; quella riguardante l'approdo della cassa contenente la statua della Madonna di Bonaria sulla spiaggia antistante la chiesa e il convento mercedario venne data alle stampe prima ad opera del mercedario Valenzano Felipe Guimeran nel 1592, poi dal priore del convento cagliaritano Antioco Brondo nel 1595). In entrambi i casi numerosi erano i miracoli attribuiti all'intervento del simulacro mariano.

La prima attestazione del culto per la Madonna di Bonaria data al 1454 ed è documentato dal nome di un'imbarcazione intitolata a *Santa Maria de Bonayre*³⁵⁷. Verso la fine del Cinquecento la fama del santuario e dei fatti miracolosi legati al venerato simulacro mariano era consolidata, sia in Sardegna che fuori dai suoi confini geografici. Ne dava testimonianza Giovanni Francesco Fara, il primo storico dell'isola, che nella sua *Chorographia Sardiniae*, scritta tra il 1580 e il 1585, definiva il *templum parochiale beatæ Mariæ sacrum, miraculorum fama et confluxu hominum*

per i martiri locali e la sua diffusione cfr. R. MARTORELLI, *La diffusione del culto dei martiri e dei santi in Sardegna in età tardoantica e medievale*, in questo stesso volume, pp. 0000; R. CORONEO, *Il pellegrinaggio medievale in Sardegna (secoli XI-XIV): fonti e monumenti*, in questo stesso volume, pp. 0000.

³⁵⁶ Sulla compenetrazione culturale tra Catalogna e Sardegna solo verso la fine del Quattrocento F. Manconi, L'identità catalana della Sardegna, in «Cooperazione mediterranea» 1-2, 2003 (Isole nella Storia), pp. 105-112. Atti workshop

³⁵⁷ R. Porrà, I luoghi della devozione in Sardegna.

*notissimum*³⁵⁸. Qualche anno dopo, nel 1591, il mercedario padre Felip Guimerà, commendatore del convento di Nostra Signora del Puche di Valencia, nella sua opera dedicata alla storia dell'Ordine e del convento valenzano, inserì il santuario di Cagliari tra i più importanti santuari mariani appartenenti all'Ordine mercedario sparsi nelle terre iberiche, in Italia e nel Nuovo mondo, e diede per la prima volta alle stampe i fatti miracolosi che fino a quel momento erano noti solo per la *fama publica y voz comun de toda la isla*³⁵⁹. La storia del santuario e dei numerosi miracoli compiuti dal prodigioso simulacro mariano venne subito dopo ripresa e divulgata con abbondanza di dettagli ad opera del priore del convento cagliaritano Antioco Brondo, in un ponderoso volume pubblicato nel 1595³⁶⁰. Il santuario trovava un posto importante anche nella relazione redatta nel 1612 dal canonico saragozzano Martin Carrillo, visitatore generale nel regno di Sardegna per il re di Spagna Filippo III, che enumerava gli oggetti di culto dai poteri miracolosi che lo rendevano famoso e venerato: una *Madre de Dios antigua*, che aveva versato sangue vivo dal collo in seguito a una coltellata inferta da un soldato, irritato per aver perso al gioco; la *imagen de Nuestra Señora* che era arrivata al convento dentro una cassa gettata in mare da una nave mercantile, costretta ad alleggerirsi del carico a causa di una tempesta, e miracolosamente approdata sulla spiaggia prospiciente la chiesa; una *navezilla de marfil*, una navicella d'avorio, appesa davanti all'altare maggiore, ex voto di una sconosciuta pellegrina, che con la prua indicava misteriosamente, senza che nessuno mai la vedesse muoversi, i venti che soffiavano nel Golfo di Cagliari³⁶¹.

La fama e la devozione di cui era oggetto il santuario si erano sviluppate e amplificate lentamente nel corso dei secoli, fino a trasformare la piccola chiesa, fatta costruire sulla sommità del colle di *Bonayre* dall'infante Alfonso d'Aragona durante l'assedio posto dai Catalano-Aragonesi alla Cagliari pisana, nel più noto e frequentato santuario mariano dell'isola.

Presso il convento mercedario venne istituita, secondo il costume dell'Ordine³⁶², una confraternita intitolata a Nostra Signora di Bonaria, di cui si ha notizia fin dal Quattrocento e che aveva, presumibilmente, il compito di diffondere il culto e di raccogliere fondi per la redenzione dei cristiani prigionieri degli infedeli³⁶³. La confraternita ebbe un grande sviluppo a partire dalla metà del secolo successivo e soprattutto nel corso del Seicento, in seguito alle importanti indulgenze concesse, in particolare, dal papa Clemente VIII che, il 13 novembre del 1602, saputo che «*la sancta religion de N.S. de la Merced de los redemptores tiene tan grande sanctuario en la isla de Sardeña*», e consapevole della devozione, diffusa in tutto il mondo, per la «*divotissima ymagen*» di Nostra Signora di Bonaria, e dei suoi miracoli, rinnovava

³⁵⁸ I.F. FARA, *In Sardiniae Chorographiam*, in *Ioannis Francisci Farae Opera*, a cura di E. Cadoni, I, Sassari, 1992, pp. 58-229 (pp. 212-213).

³⁵⁹ F. GUIMERA, *Breve historia de la Orden de Nuestra señora de la Merced de Redempcion de cautivos Christianos, y de algunos santos, y personas illustres della...*, Valencia, 1591. Al santuario di Bonaria, inserito nel capitolo dal titolo *De algunas casas de fama y singular devocion de la Virgen Nuestra Señora que tiene la bendita orden de N.S. de la Merced*, sono dedicate le pp. 61-65.

³⁶⁰ A. BRONDO, *Parte primera y segunda del libro llamado Historia y milagros de N.S. de Buenayre de la Ciudad de Caller de la isla de Cerdeña...*, Cagliari, 1595 (d'ora in poi *Historia y milagros*).

³⁶¹ M.L. PLAISANT, *Martin Carillo e le sue relazioni sulle condizioni della Sardegna*, in «Studi Sardi», XXI, 1968-1970, pp. 175-262 (in particolare pp. 230-241).

³⁶² Sull'uso di istituire confraternite presso i conventi mercedari J.W. BRODMAN, *L'Orde* cit., pp. 122 e ss.

³⁶³ Si ha notizia dell'esistenza della Confraternita in un testamento del 1463, cfr. nota 34.

l'«*antiquissima cofradia de la virgen de Buen Ayre que de tiempos passados avia en esta ciudad de Callar y reyno de Sardeña*», concedendo numerosi benefici spirituali a tutti coloro, uomini e donne, che in cambio di un contributo in danaro e di determinati obblighi devozionali, si fossero affiliati alla confraternita³⁶⁴.

Molti fedeli si recavano al santuario il sabato, giorno tradizionalmente dedicato alla Madonna, e durante le funzioni venivano cantati i gozos il cui testo ci viene tramandato da Antioco Brondo nel suo volume *Historia y Milagros de Nuestra Señora de Bonayre de la ciudad de Caller*. Sono questi i gozos più antichi finora conosciuti.

³⁶⁴ A. BRONDO, *Recopilaciones de las indulgencias, gracias, perdones.....que los summos pontifices concedieron a todos los seglares...que son cofrades de la cofradia de N.S. de la Merced...*, Caller, 1604.

Tra teologia e devozione: i gòsos nella Sardegna sei-settecentesca

Mauro Badas

Non si potevano cancellare secoli di storia. Così, se è vero che già a partire dal 1720 la Sardegna uscì definitivamente dall'influenza iberica e nuovi modelli culturali e linguistici si imposero nell'isola, qualcosa spinse a raccogliere tutto questo materiale devozionale e religioso, probabilmente ancora ben vivo nelle tradizioni locali e comunque meritevole di essere trascritto per la memoria collettiva e individuale.

Seppure il materiale sia per la stragrande maggioranza scritto in castigliano, e solo in maniera assai minoritaria in catalano e in sardo (campidanese e logudorese), il chierico di Villanovafranca che lo raccolse non ne sentì l'estraneità, come neppure respinse tutto il materiale agiografico chiaramente legato a culti di importazione iberica, che neppure avevano una giustificazione di culto locale di particolare antichità.

Ecco così nascere questa estesa raccolta di gòsos, che a una lettura continua emerge in tutta la sua ricchezza e varietà di toni, specchio di un fenomeno culturale che come di recente osservato tradisce la sua multiformità di origine sociale. In epoca spagnola, infatti, specie dopo il Concilio di Trento «gli atteggiamenti politici-culturali tra la madrepatria e la suddita Sardegna mutarono radicalmente: da una situazione di seppur instabile convivenza, si passò a una spinta verso una decisa omologazione culturale iberica. Il clero sardo venne isolato e quasi completamente soppiantato da quello proveniente dalla Spagna, con una drastica “spagnolizzazione” delle forme liturgiche isolane, di conseguenza queste, precedentemente appannaggio del clero e dei religiosi, vennero spinte verso il popolo, che ne applicò una sorta di folklorizzazione».³⁶⁵

Tale processo interessò anche i gòsos, che costituivano «una forma di catechismo accessibile a tutti, non solo per la lingua usata, ma anche per la forma semplice con cui vengono proposte le verità della fede cristiana. Si tratta di un catechismo non libresco, non sistematico, facile da ricordare e adattato a tutti i periodi dell'anno liturgico».³⁶⁶ Dunque non deve stupire che tali composizioni, inizialmente appartenenti alla poesia colta, vengano proiettate verso gli strati popolari, con il chiaro intento di reinvestirle di nuovi compiti adatti al nuovo clima culturale.³⁶⁷

³⁶⁵ Roberto Manca, *I gòsos tra fede e cultura: dai novenari ghilarzesi alla Pontificia Facoltà Teologica*, in *I Gòsos: fattore unificante nelle tradizioni culturali e culturali della Sardegna*, a c. di Roberto Caria, PTM, Mogoro 2004, p. 39.

³⁶⁶ *Sas paraulas adornàs. Voci e forme della religiosità popolare*, Carlo Delfino Editore, Sassari 2009, p. 95. Cfr. anche Raimondo Turtas, *Riscopriamo i gosos catechistici*, in “L'Ortobene” (2003).

³⁶⁷ Così osserva Baschisio Bandinu: «La tradizione orale, nella stessa modalità della narrazione, esercitava un'importante valenza pedagogica: la stessa diffusione dei principi fondamentali della dottrina veniva espressa nelle forme della composizione in poesia per l'efficacia del verso rimato e la facilità di memorizzare. Dire le cose in poesia e cantandole ha un'efficacia e una incidenza di forte impatto comunitario, proprio perché le comunità orali hanno sviluppato un'intensa familiarità con l'espressione anche cantata e rimata: i gosos, sulla cui importanza spesso anche estetica, ha scritto pagine fondamentali padre Raimondo Turtas. Secondo l'analisi dello storico, il canto comunitario, in particolare i gosos, assume la funzione didattica di conoscenza della storia sacra e della vita dei santi in funzione formativa: una forma di catechismo accessibile al popolo secondo una scansione articolata dalle vicende storiche, in esaltazione della virtù e nella funzione di conforto per gli oranti». Baschisio Bandinu, *Le parole della memoria*, in in *Sas paraulas adornàs. Voci e forme della religiosità popolare*, Carlo Delfino Editore, Sassari 2009, pp. 22-23.

Rivela tale molteplicità di componenti culturali che si intersecano l'assoluta eterogeneità dei testi trasmessi, dove accanto ai numerosi *gosos* mariani, spesso pieni di concetti teologici assai evoluti, trovano spazio componimenti agiografici di chiara matrice popolare, con evidenti sforzi di resa plastica delle vicende narrate attraverso la narrazione di particolari assai curiosi.

Particolarmente significativa è inoltre la selezione dei santi presenti nella raccolta. Accanto a culti di antica tradizione come le figure bibliche degli arcangeli Gabriele, Michele e Raffaele,³⁶⁸ e di Elia,³⁶⁹ attestati ancora oggi in modo massicciamente in vari centri sardi, o gli apostoli Pietro³⁷⁰, Giacomo (la cui diffusione in Sardegna è certamente accresciuta dal suo rapporto a doppio filo con la Penisola Iberica),³⁷¹ Andrea,³⁷² Bartolomeo,³⁷³ i protomartiri Stefano³⁷⁴ e Tecla,³⁷⁵ i martiri Liberato,³⁷⁶ Vittoria³⁷⁷ e Lorenzo,³⁷⁸ quelli deceduti in seguito alle persecuzioni di Diocleziano, come Sebastiano,³⁷⁹ Lucia,³⁸⁰ Barbara,³⁸¹ Vito³⁸² e Quirico,³⁸³ Caterina d'Alessandria,

³⁶⁸ Cfr. Carlo Pillai, *Il tempo dei santi*, AM&D edizioni, Cagliari 1994, pp. 222-227.

³⁶⁹ Il culto del profeta Elia, di importazione bizantina, presente ancora oggi in quasi tutte le diocesi dal Nord al Sud dell'isola, si confonde con quello di un anacoreta martire di Cagliari del III secolo, le cui reliquie vennero scoperte nel 1621, ma «il cui culto a Cagliari e in Sardegna era ben più antico, e si affonda in tutti i secoli precedenti» (Fortunato Ciomei, *Gli antichi martiri della Sardegna*, Chiarella, Sassari 1991, p. 291), anche se Antonio Francesco Spada è di altro avviso: solo al momento della scoperta sul colle di S. Elia della tomba su cui era scritto il nome di un Elia morto a 93 anni si credette «di aver ritrovato i resti mortali di un nuovo santo sardo di nome Elia e si tributò a lui a Cagliari il culto che dall'alto Medioevo veniva rivolto al Profeta» (Antonio Francesco Spada, *Storia della Sardegna cristiana e dei suoi santi*, vol. I, Editrice Salvure, Oristano 1994, p. 141).

³⁷⁰ «S. Pietro, il principe degli apostoli, è da annoverare tra i santi maggiormente venerati nel Campidano di Cagliari, solo che in quest'area il suo tradizionale rapporto col mare risulta piuttosto labile, venendo in primo piano una sua caratterizzazione agreste» (Pillai cit., p. 131. Cfr. anche Spada cit., vol. I, pp. 145-150).

³⁷¹ Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 153-55. Carlo Pillai fa notare come spesso il culto di san Giacomo è messo in relazione con quello di santa Barbara (cfr. Pillai cit., pp. 213-216).

³⁷² Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 150-152. Cfr. anche Pillai cit., p. 219.

³⁷³ Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 152-153.

³⁷⁴ Anche nel caso di Stefano si verifica quanto accade per molte storiche devozioni: a Maracalagonis, dove il culto era probabilmente già presente dal Medioevo, durante il secolo XVII «in seguito al rinvenimento nel paese di un'iscrizione tombale col nome di uno Stefanu [...] si iniziò a venerare quest'ultimo come martire locale e si dimenticò il precedente» (Spada cit., vol. I, p. 167).

³⁷⁵ Il culto è oggi attestato solo a Barumini, dove si ha una chiesa a lei dedicata (cfr. Spada cit., vol. I, pp. 262-263).

³⁷⁶ Cfr. *Dizionario dei santi venerati in Sardegna*, a c. di Adriano Vargiu, Edizioni Sardegna da scoprire, Cagliari 1993, p. 120.

³⁷⁷ L'identificazione di quale delle due sante che portano questo nome nel Martirologio Romano fosse venerata è resa più ardua dalla sovrapposizione a un culto di una martire locale dello stesso nome, originaria di Sinnai, in seguito agli scavi secenteschi (cfr. Ciomei cit., pp. 289-90). «Alla cosiddetta "martire sarda" vengono attribuite dai *gocciosi* le stesse vicende storiche della martire romana poiché affermano che Vittoria e l'amica Anatolia furono accusate di essere cristiane dai rispettivi fidanzati Eugenio ed Aureliano dopo essere stati rifiutati. Da ciò si deduce quanto si è già detto, che cioè nell'alto medioevo si venerava nell'Isola la martire romana» (Spada cit., vol. I, p. 313).

³⁷⁸ Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 296-298.

³⁷⁹ «In *Sardegna* è molto venerato e l'estensione del suo culto è forse da attribuire al fatto che è stato sempre considerato protettore contro le pestilenze» (Spada cit., vol. I, p. 306; cfr. anche pp. 307-308).

³⁸⁰ Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 298-300.

³⁸¹ Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 222-225. Si registrano nella tradizione diverse oscillazioni sulla data del suo martirio.

il cui martirio avvenne per decisione dell'imperatore Massenzio,³⁸⁴ e ancora la figura di san Nicola di Mira, leggendario vescovo dell'Asia Minore vissuto tra III e IV secolo,³⁸⁵ quella di sant'Antonio abate,³⁸⁶ quella del vescovo Martino di Tours (316 circa-397),³⁸⁷ ecco comparire la leggendaria figura di san Giorgio, un vero e proprio successo agiografico di tutti i tempi³⁸⁸. Fa la sua comparsa anche sant'Agostino,³⁸⁹ molto presente anche, come vedremo in numerosi santi che scelsero il suo ordine. Non mancano ovviamente le figure dei santi sardi, come i martiri Antioco,³⁹⁰ Gemiliano,³⁹¹ Gavino,³⁹² Lussorio³⁹³, Bardilio,³⁹⁴ Saturnino,³⁹⁵ Sisinnio,³⁹⁶ e più tardi il vescovo Lucifero, le cui figure si perdono specie in certi casi nella leggenda,³⁹⁷ in quasi totale assenza, a parte l'ultimo caso, di documentazioni sicure. Nel caso di san Giorgio, che sarebbe stato vescovo di Suelli appena dopo il Mille, la cui figura e il cui culto destano

³⁸² Accanto al Vito siciliano «un'antica tradizione locale dice che anche l'isola ha un proprio S. Vito sardo» (cfr. Ciomei, cit., pp. 297-98), confusione ancora una volta generata dagli scavi seicenteschi nei cimiteri cagliaritari (cfr. Spada cit., vol. I, pp. 310-312).

³⁸³ Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 257-258.

³⁸⁴ Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 229-230.

³⁸⁵ Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 252-254.

³⁸⁶ Nel caso dei santi Elia, Barbara, Giorgio, Nicola, Caterina risulta innegabile «un influsso diretto della religiosità bizantina su quella sarda per ciò che concerne la devozione verso i santi» (Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna*, p. 171). Si aggiungano a questi anche il culto di sant'Antonio Abate, diffuso ovunque in Sardegna, soprattutto per azione dei monaci orientali (cfr. Spada cit., vol. I, pp. 217-220). Cfr. anche Pillai cit., pp. 187-195.

³⁸⁷ In questo caso il culto arrivò probabilmente dall'Africa nel V secolo. Cfr. anche Pillai cit., pp. 196-207.

³⁸⁸ Cfr. Spada cit., pp. 241-244.

³⁸⁹ Il culto del vescovo di Ippona in Sardegna è senz'altro molto antico, anche per la celebre traslazione della sua salma a Cagliari all'inizio del VI secolo o più probabilmente nel corso dell'VIII (cfr. Spada cit., vol. I, pp. 268-269).

³⁹⁰ Cfr. Spada cit., pp. 170-174.

³⁹¹ Cfr. Spada cit., pp. 179-182.

³⁹² Cfr. Ciomei, cit., pp. 148-80; Spada cit., pp. 183-188.

³⁹³ La *Bibliotheca Sanctorum* non pone nessun dubbio sulla sua esistenza storica. Cfr. anche Ciomei, cit., pp. 127-143; Spada cit., pp. 196-201.

³⁹⁴ Cfr. Ciomei, cit., p. 293.

³⁹⁵ Cfr. Ciomei, cit., pp. 181-204; Spada cit., pp. 205-208.

³⁹⁶ Cfr. Ciomei, cit., pp. 278-79. In questo caso l'esistenza storica di un santo sardo di nome Sisinnio è parecchio controversa. Esistono, com'è noto, quattro santi con questo nome nel Martirologio Romano, due dei quali orientali: il suo culto venne probabilmente importato in Sardegna in epoca bizantina. «Il "santo" sardo dello stesso nome lascia molto perplessi. La tomba con epigrafe ritrovata negli scavi cagliaritari del XVII secolo apparteneva a un cristiano fporse virtuoso, ma del quale non sappiamo nulla. [...] A Villacidro si crede invece che "san Sisinnio" fosse originario del paese e si conservano dei resti che vengono definiti sue reliquie. I gocciosi lo dicono nativo di Elini, villaggio ormai distrutto da molti secoli, che sorgeva presso il ruscello Leni a pochi chilometri da Villacidro. Si dice che il santo avesse una voce splendida e il suo canto assomigliasse a quello del cigno, che nel dialetto villacidrese è detto *sisini*. È considerato esorcista (*iscongiuradori*) e scacciastreghe (*scacciacoga*). Il santo è molto venerato nel Campidano» (Spada cit., vol. I, p. 260).

³⁹⁷ Comincia del resto nel Seicento la tendenza a «mutare dal Martirologio romano i nomi e anche qualche elemento biografiche» per applicarli ai resti rinvenuti nelle aree cimiteriali di alcune antiche basiliche, come quella di San Gavino di Porto Torres (cfr. Turtas, *Storia della Chiesa*, pp. 35-36). Se più ricche sono le testimonianze testuali e archeologiche relative alle figure e al culto di Gavino e Lussorio, e comunque sicure, seppure non attestati nel Martirologio gerominiano, quelle di Saturnino e Antioco (cfr. Turtas, pp. 38-43).

ancora oggi numerosi interrogativi,³⁹⁸ si registra un'interferenza anche nella nostra raccolta con la storia del più celebre san Giorgio uccisore del drago.³⁹⁹ Tale confusione è probabilmente generata dalla coincidenza del giorno della morte.

Una ricca serie di santi di chiara importazione iberica rivelano l'imposizione dall'alto di alcuni culti: escludendo sant'Antonio di Padova, presente nel *corpus* in ben cinque *gosos*, i cui natali portoghesi non devono distrarre sulla diffusione davvero immediata e internazionale del suo culto, anteriore dunque di alcuni secoli all'epoca di composizione e trasmissione della raccolta,⁴⁰⁰ troviamo una serie di figure il cui successo è databile al periodo post-tridentino: san Raimondo Nonnat (mercedario del XIII secolo),⁴⁰¹ san Vincenzo Ferrer, frate Predicatore spagnolo morto nel 1419,⁴⁰² san Tommaso di Villanova, agostiniano spagnolo morto nel 1555, confessore personale e consigliere di Carlo V, san Pasquale Baylon⁴⁰³ e san Pietro d'Alcantara,⁴⁰⁴ entrambi frati minori del '500, il primo molto venerato anche a Napoli, santa Rosa di Santa Maria (religiosa domenicana peruviana morta nel 1617).⁴⁰⁵ Sulla stessa scia si registra la presenza di santi importati dall'Italia Meridionale anch'essa di dominazione aragonese e spagnola: ecco allora san Gaetano, fondatore dei Teatini, morto a Napoli nel 1547⁴⁰⁶, san Francesco di Paola, fondatore dell'Ordine dei minimi, anch'egli vissuto a lungo durante la seconda parte del Quattrocento tra la Calabria e la Sicilia.⁴⁰⁷ La presenza di san Salvatore da Horta, frate minore del '500, è tanto più giustificata per il fatto che questo francescano di Barcellona morì a Cagliari nel 1567, dove il suo corpo è ancora esposto alla venerazione dei fedeli.⁴⁰⁸

³⁹⁸ Cfr. Turtas, *Storia della Chiesa* cit., pp. 187-188. Cfr. Giampaolo Mele, «Ave praesul Suellensis». Note codicologiche e storiche sull'immografia per s. Giorgio di Suelli e s. Severo di Barcellona, in *Studi in onore di Ottorino Pietro Alberti*, a cura di Francesco Atzeni e Tonino Cabizzosu, Edizioni della Torre, Cagliari 1998, pp. 85-113; Spada cit., vol. II, pp. 304-306.

³⁹⁹ La confusione è attestata soprattutto in Ogliastra e Campidano (cfr. Spada cit., pp. 170-174).

⁴⁰⁰ Cfr. Spada cit., vol. II, pp. 287-290. Cfr. anche Pillai cit., pp. 208-211.

⁴⁰¹ Cfr. *Dizionario dei santi* cit., p. 164. Cfr. anche Pillai cit., pp. 161-165.

⁴⁰² Il culto è oggi attestato a Orroli, S. Vito, Arzana (cfr. Spada cit., vol. II, p. 318) e pure a Sanluri, Siligo e Donori (cfr. Pillai cit., pp. 217-221).

⁴⁰³ Cfr. Spada cit., vol. III, pp. 345-347. «Era devotissimo dell'Eucaristia ed ebbe doni e capacità quasi miracolose, tanto che, benché incolto, divenne consigliere di illustri personaggi del suo tempo. [...] Una delle quattro chiese che nella seconda metà del Settecento (dal 1774 al 1776) il Governo del Re di Sardegna fece sorgere nella Gallura, venne dedicata a S. Pasquale Baylon. Si trattava di un territorio abitato da poche famiglie di pastori e per questo fu scelto come titolare s. Pasquale. Con la costruzione della chiesa il Governo voleva assicurare una certa assistenza spirituale e favorire il popolamento di quella contrada attorno ad agglomerati stabili. Il progetto ebbe successo, fu superato il nomadismo e attorno alla chiesa sorse il villaggio che oggi prende nome dal Santo e conta 680 anime, San Pasquale, frazione del comune di Tempio Pausania» (cfr. Spada cit., vol. III, p. 346). Cfr. anche Pillai cit., pp. 156-159.

⁴⁰⁴ Il culto in Sardegna è oggi scomparso. Cfr. *Dizionario dei santi* cit., p. 156.

⁴⁰⁵ Cfr. Spada cit., vol. III, pp. 353-354. Il culto è oggi attestato a Monti.

⁴⁰⁶ La fondazione dell'ordine dei teatini, propugnatore di un rinnovamento dello stato sacerdotale, è del resto uno dei segni più evidenti dei rivolgimenti riformatori che poi portarono al Concilio di Trento: «al centro della loro spiritualità stava l'esatto adempimento di tutti i doveri sacerdotali: la preghiera del breviario, la degna celebrazione del sacrificio eucaristico, la predicazione e la cura pastorale nelle sue varie forme» (*Riforma e controriforma*, di E. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin, vol. VI *Storia della Chiesa* diretta da Hubert Jedin, Jaca Book, Milano 1975, p. 521; cfr. anche L. Mezzadri, *Storia della Chiesa tra medioevo ed epoca moderna*, vol. II, Roma 2001, pp. 65-67).

⁴⁰⁷ La diffusione del culto in Sardegna è certamente da collegare con l'arrivo dei Minimi a Cagliari nel 1625 (cfr. Spada cit., vol. II, pp. 301-303).

⁴⁰⁸ Cfr. *Dizionario dei santi* cit., p. 173. Cfr. anche Pillai cit., pp. 66-171.

Completano il quadro san Rocco, santo francese del XIV secolo, la cui storia agiografica ebbe un successo letterario immediato subito dopo la sua morte in tutta Europa, con una serie di curiosi episodi di grande fortuna iconografica: il suo culto si diffonde dunque rapidamente, specie nel suo ruolo di protettore dalla peste, malattia che a più riprese sconvolse il continente;⁴⁰⁹ San Nicola di Tolentino, agostiniano vissuto nel XIII secolo, il cui culto però fin dal Medioevo sconfinò i confini marchigiani per estendersi in varie parti della cristianità,⁴¹⁰ allo stesso modo di quanto capitò duecento anni dopo alla morte di santa Rita da Cascia, pure presente nel *corpus*;⁴¹¹ San Leonardo, vissuto in Gallia nel VI secolo, il cui culto si diffuse davvero in modo imponente in tutta l'Europa centrale dopo il Mille, specie con il suo attributo di liberatore dei prigionieri, ma il cui arrivo in Sardegna, se non precedente, può essere dovuto all'azione dei monaci ospedalieri dell'Ordine Gerosolimitano;⁴¹² San Giovanni Nepomuceno, presbitero boemo, venerato in molti paesi europei e anche in Sardegna (a Romana è una delle feste più sentite del paese, celebrata il 16 maggio);⁴¹³ San Luigi re di Francia, canonizzato però già da Bonifacio VIII nel 1297,⁴¹⁴ e san Luigi Gonzaga, gesuita lombardo morto giovanissimo a Roma nel 1591.⁴¹⁵

La maggioranza dei componimenti è però dedicata alla Madonna,⁴¹⁶ che compare attraverso tutta una serie di titoli e attributi, da quelli più propriamente geografici (Vergine del Carmelo,⁴¹⁷ Vergine di Monserrato,⁴¹⁸ Vergine di Bonaria,⁴¹⁹ Madonna d'Itria⁴²⁰), a quelli di Madre della Solitudine, Vergine del Soccorso,⁴²¹ Vergine della Difesa,⁴²² Madonna del Buon Cammino,⁴²³ Madonna delle Grazie,⁴²⁴ Vergine della

⁴⁰⁹ Cfr. Spada cit., vol. II, pp. 314.

⁴¹⁰ Cfr. *Dizionario dei santi* cit., pp. 144-145.

⁴¹¹ Cfr. Spada cit., vol. III, pp. 352-353. Canonizzata nel 1900, beatificata nel 1627, il culto è oggi attestato a Palau e Pozzomaggiore.

⁴¹² Furono loro a costruire la celebre chiesa di *Siete Fuentes* (cfr. Spada cit., vol. I, p. 277).

⁴¹³ Il santo canonizzato nel 1729 è venerato in Sardegna anche a Sedilo, a cui è dedicata una cappella. Cfr. Giannetto Serafino Piga, *Usi e consuetudini. Tradizioni e forme espressive a Romana*, Soter, Villanova Monteleone 2000, p. 109; cfr. Spada cit., vol. III, pp. 339-340.

⁴¹⁴ Cfr. *Dizionario dei santi* cit., p. 125.

⁴¹⁵ Il culto fu diffuso dai Gesuiti soprattutto in Campidano nel corso del Settecento (cfr. Spada cit., vol. III, pp. 340-341). Cfr. anche Pillai cit., pp. 173-176.

⁴¹⁶ Per la diffusione di *gosos* mariani, «di indubbia provenienza catalano-ispana», cfr. Gabriele Piras, *Storia del culto mariano in Sardegna*, Scuola tipografica francescana San Mauro, Cagliari 1961, p. 217-
sgg.

⁴¹⁷ Cfr. Antonio Francesco Spada, *Storia della Sardegna cristiana e dei suoi santi*, vol. II, Editrice Salvure, Oristano 1998, pp. 241-245.

⁴¹⁸ «Questo titolo mariano, di chiara origine catalana, venne introdotto in Sardegna durante la dominazione aragonese e si diffuse particolarmente nelle zone centro-meridionali dell'Isola in epoca spagnola» (Spada cit., vol. II, p. 252).

⁴¹⁹ Cfr. Spada cit., vol. II, pp. 235-239; Piras, *Storia del culto mariano* cit., pp. 173-175. Si veda anche il recente contributo di Maria Giuseppina Meloni, *Ordini religiosi e santuari mariani. I Mercedari e il culto per Nostra Signora di Bonaria a Cagliari tra Quattro e Cinquecento*, in *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed età contemporanea*, a cura di Maria Giuseppina Meloni e Olivetta Schena, Consiglio nazionale delle ricerche, Brigati, Genova 2006

⁴²⁰ Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 116-118; Gabriele Piras, *I santi venerati in Sardegna*, Scuola tipografica francescana San Mauro, Cagliari 1958, pp. 46-47.

⁴²¹ Cfr. Spada cit., vol. III, p. 285.

⁴²² Il culto è attestato a Donori e a Loculi (Cfr. Spada cit., vol. III, pp. 255-256), ed è anch'esso risalente alla dominazione spagnola (cfr. Piras, *I santi* cit., p. 48).

⁴²³ «Il culto della Vergine sotto questo titolo venne diffuso in Sardegna principalmente dagli Agostiniani spagnoli. Questi, dopo aver fondato a Sassari un loro monastero nel 1585, diedero vita all'associazione

Luce, Madre della Pietà,⁴²⁵ Madre dei Martiri,⁴²⁶ Madre delle Meraviglie,⁴²⁷ oltre ai componimenti più teologici dedicati alla Purissima Concezione⁴²⁸ o all'Assunzione di Maria.⁴²⁹

Si registrano anche componimenti dedicati al Ss. Sacramento,⁴³⁰ e alla Ss. Trinità.

Nella stessa modalità compositiva di questi testi emergono particolari interessanti: ad esempio il *gòso* dedicato a sant'Antioco, il cui martirio è tradizionalmente collocato durante il regno di Adriano,⁴³¹ contiene una serie di dati provenienti da altre agiografie allora molto diffuse, come quella di sant'Eustachio, come lui martirizzato durante l'impero del successore di Traiano.

Una particolare attenzione, come già anticipato si deve porre al clima culturale in cui tali testi nascono, che risentono evidentemente della temperie riformatrice seguita dal concilio tridentino, ma che mostrano, proprio con uno stile e un atteggiamento mosso e variegato, tutta la complessità di una mentalità religiosa, ingiustamente relegata esclusivamente sotto la grigia coltre del senso di colpa e della paura della morte. I *gòsos* di questa raccolta non fanno altro che mostrare di continuo, al contrario, un'esperienza di fede ricca e a tratti permeata di entusiasmo.

La situazione della Sardegna appare poi particolare perché in qualche modo subisce gli influssi positivi della Spagna che già prima dell'Italia cercò di rispondere alla crisi del cattolicesimo non solo per iniziativa dal basso di piccoli nuclei di persone, ma per il diretto coinvolgimento già alla fine del Quattrocento dell'episcopato, degli ordini monastici e mendicanti che «attivamente sostenuti dai re cattolici, divennero i

dei *viatores* (viandanti) con sede nella loro chiesa di Sassari» (Spada cit., vol. II, pp. 239-240). Cfr. anche Pillai cit., pp. 228-235.

⁴²⁴ Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 113-116.

⁴²⁵ Cfr. Spada cit., vol. III, p. 282.

⁴²⁶ La prima cappella dedicata alla Madonna in Sardegna sotto questo titolo è del 1618 (cfr. Spada cit., vol. II, pp. 257-258). Cfr. anche Piras, *Storia del culto mariano* cit., pp. 264-265.

⁴²⁷ «La Madonna col titolo delle Meraviglie si venera a S. Gavino Monreale dall'inizio del 1700». Il culto è di importazione spagnola (cfr. Spada cit., vol. III, p. 246). Cfr. anche Piras, *Storia del culto mariano* cit., pp. 264-266. Piras, *Storia del culto mariano* cit., pp. 269-271.

⁴²⁸ Il culto dell'Immacolata è di ascendenza aragonese ed è diffuso già nel Trecento (cfr. Piras, *Storia del culto mariano* cit., p. 179).

⁴²⁹ Cfr. Spada cit., vol. I, pp. 109-112. «La secolare fede dei sardi nell'Assunzione corporea di Maria s'irrobustì maggiormente per la ferma persuasione che la nostra Isola ha da secoli nutrito nella Concezione Immacolata della Vergine. Essendo l'Assunzione corporea un ragionevole complemento dell'Immacolata Concezione, la generale credenza di questa contribuì efficacemente al definitivo consolidamento di quella» (Girolamo Pinna, *Il culto dell'Assunta in Sardegna*, Cagliari 1951, p. 27, cit. in Piras, *I santi* cit., p. 77).

⁴³⁰ «Il culto del Ss. Sacramento con la processione del Corpus Domini iniziò a diffondersi in tutto l'Occidente in seguito alla bolla *Transiturus* di Urbano IV del 1264 e alla conferma del rito da parte di Clemente V nel 1314. Non sappiamo in quale anno giunse in Sardegna il rito della processione solenne, ma esso era presente al tempo della dominazione aragonese e andò via via diffondendosi. Nel Settecento il culto era diffuso ormai ovunque» (cfr. Spada cit., vol. III, p. 238).

⁴³¹ «Questa collocazione cronologica insolitamente alta però può essere spiegata col fatto che la stessa *passio*, sicuramente modellata su quella del martire Antioco di Sebaste che patì sotto il prefetto Adriano, trasformò quest'ultimo personaggio nell'omonimo imperatore. Inoltre va ricordato che la redazione definitiva di questa come delle altre *passiones* dei martiri sardi non è anteriore ai secoli XI-XIII e che quasi tutti gli elementi narrativi contenuti in esse sono di solito poco attendibili, al punto che riesce difficile individuarvi eventuali tracce di verità storica» Turtas, *Storia della Chiesa* cit., pp. 37-38. Cfr. anche Ciomei cit., pp. 225-255.

protagonisti del rinnovamento ecclesiastico». ⁴³² Si pensi soltanto al fortunato regno di Ferdinando il Cattolico e Isabella, o all'azione di vescovi come Pietro González de Mendoza, Ximenes di Cisneros e al pensiero dei teologi di Salamanca «che contribuirono sostanzialmente a determinare la fisionomia del Concilio di Trento, perché dietro a loro stava la potenza dell'impero spagnolo. Nella Spagna infine ebbe origine l'ordine più efficiente per la riforma, la Compagnia di Gesù». ⁴³³

Questo non deve però sminuire l'importanza di un concilio, come quello di Trento, i cui effetti non potevano che rimbalzare anche nella Sardegna spagnola, grazie soprattutto all'azione di diversi pontefici che dopo la sua chiusura portarono avanti con forza l'azione riformatrice, cercando di applicare i decreti conciliari, raccogliendo insieme e incrementando a tale scopo tutte le forze esistenti. Si giunse pertanto a «una uniformità di vita religiosa quale non era mai esistita nella chiesa pre-tridentina. [...] In quasi tutte le sue manifestazioni essa portava impressi i caratteri antiprotetanti. Dall'adesione alla propria natura la chiesa trasse la forza di rinnovarsi e di affermarsi». ⁴³⁴ Ciò che avvenne con la risposta cattolica al luteranesimo non fu però – come osserva Giacomo Martina – «un semplice irrigidimento dogmatico e disciplinare, quindi la fine del moto creativo, dell'autonomia del pensiero, un'età di aridità morale e intellettuale, un movimento in cui l'elemento politico ebbe la netta prevalenza su quello religioso». ⁴³⁵

Si registra al contrario «la partecipazione frequente e massiccia ai sacramenti, non solo nel Sei ma anche nel Settecento. [...] Specialmente in Italia, si diffonde l'adorazione del SS. Sacramento, esposto solennemente nelle chiese per due giorni consecutivi, e in varie chiese si pratica l'adorazione perpetua. Più esteso è l'uso di consacrare alla Madonna con qualche pia pratica il mese di Maggio e quello di Ottobre». ⁴³⁶ Anche la devozione al S. Cuore ricevette un nuovo stimolo. Sono questi elementi da non far ricadere solamente in ambito devozionale ed esteriore, ma rivelano al contrario una profonda religiosità vissuta a pieno. Sorgono in questo periodo anche *nuovi istituti religiosi*, e la Chiesa diviene asse portante della vita quotidiana, specie attraverso la celebrazione di feste che rompevano la routine abituale. «Accanto a feste straordinarie – come la consacrazione di chiese, canonizzazioni... che duravano intere giornate e raccoglievano gli abitanti di vaste diocesi – assistiamo alle grandi processioni (*Corpus Domini...*), alle sacre rappresentazioni, come si possono chiamare le celebrazioni per la Settimana Santa». ⁴³⁷

Non si può però trascurare accanto a questi elementi positivi una certa diffusione di pratiche superstiziose, che in qualche modo non di rado coinvolgeva la stessa figura del prete: «Il sacerdote si presentava come mediatore di salvezza, di grazia, ma insieme assumeva non di rado la fisionomia di una garanzia contro i pericoli e le angosce causate dalle forze occulte in cui il popolo credeva e da cui cercava protezione. I sacramentali confinavano pericolosamente con l'uso superstizioso di oggetti sacri... I sinodi avvertivano più volte la necessità di purificare questa religiosità primitiva,

⁴³² *Riforma e controriforma*, di E. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin, vol. VI *Storia della Chiesa* diretta da Hubert Jedin, Jaca Book, Milano 1975, p. 528.

⁴³³ *Riforma e controriforma*, cit., p. 531.

⁴³⁴ *Riforma e controriforma*, di E. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin, vol. VI *Storia della Chiesa* diretta da Hubert Jedin, Jaca Book, Milano 1975, pp. 611-12.

⁴³⁵ Giacomo Martina, *Storia della Chiesa da Lutero ai giorni nostri*, vol. I, Morcelliana, Brescia 1993, p. 203.

⁴³⁶ Giacomo Martina, *Storia della Chiesa da Lutero ai giorni nostri*, vol. II, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 61-62.

⁴³⁷ Martina cit. vol. II, pp. 67-68.

combattendo usi ancestrali tardi a morire. Una sincera aspirazione alla santità in un gruppo non tanto esiguo di sacerdoti e di alici, una vivace irradiazione di carità, un costante seppur non sempre efficace sforzo di purificare una fede che rischiava di contaminarsi con pratiche magiche, una reale protezione di quanti, meno preparati, erano più esposti all'influsso del protestantesimo o dell'incredulità in genere: ecco alcuni tra i lati migliori della Chiesa posttridentina. Ma il quadro complessivo abbraccia anche numerose ombre».⁴³⁸

Tuttavia ci troviamo di fronte, durante il Seicento e il Settecento, a un popolo di fedeli che aveva fortemente impresse le verità fondamentali del cattolicesimo, anche se la tendenza a fondere tale fede con elementi eterodossi provenienti da pratiche superstiziose è sempre ricorrente in questi secoli: «Non si tratta né di magia vera e propria, né di una “cultura alternativa” alla genuina dottrina cattolica, né di “livelli diversi del sacro” (Ginzburg), ma di livelli diversi di percezione del sacro, di differente capacità di cogliere l'essenza del sacro, di coscienza più o meno illuminata a scoprire la spiritualità di Dio così com'era possibile in quelle deprimenti condizioni socio-culturali in cui il fedele viveva. Infine questa fede - come altre volte nella storia - incide scarsamente nella vita pratica, ed è connessa con forti abusi morali, che non soffocano però il senso del peccato».⁴³⁹

Queste componenti in apparenza contraddittorie affiorano in varia misura nei nostri testi: a volte si fa cenno, parlando dei santi, ma anche dei fedeli che vi prestano culto, di allegria, gioia e perfino godimento, trasfigurato ovviamente in senso celeste. Soltanto a tratti sembra prevalere un oscuro presagio di morte, che soltanto il pentimento e la confessione delle proprie colpe può redimere, ma il componimento o perfino la strofa successiva dello stesso componimento bilanciano il giusto atteggiamento che si deve avere di fronte a chi con la Sua venuta redime l'umanità intera dai propri peccati.

Entrando a fondo nella realtà della Sardegna ci si chiede allora quali caratteristiche si ritrovano in maniera più spiccata di quanto abbiamo enunciato come tipiche dell'era post-tridentina. Anche in Sardegna, come già anticipato, si registra quanto accade nel regno spagnolo dal 1650 al 1815: «una chiesa socialmente privilegiata, dotata di cospicui possedimenti rurali ed urbani e munita di un'indiscussa autorità sui fedeli, che si fonda in campo religioso ma anche sull'influsso politico delle cariche dello stato».⁴⁴⁰

Eppure, forse in misura maggiore rispetto alla Penisola Iberica, in Sardegna la pratica della superstizione doveva risultare ancora più diffusa, se si pensa solo ai tentativi del vescovo Pietro Frago, delle missioni popolari dei gesuiti e soprattutto dell'Inquisizione per estirpare tali fenomeni: a detta di Raimondo Turtas «si trattava, quindi, di una religiosità nella quale alcuni riti e credenze ancestrali sembravano convivere in maniera non conflittuale nel quadro del culto e delle cerimonie ufficiali, quando pure non prendevano il sopravvento».⁴⁴¹

Non saranno però questi fattori a impedire anche nell'isola una profonda trasformazione in positivo della religiosità del popolo (che ad esempio osservava con fedeltà il precetto pasquale), con la diffusione davvero massiccia a partire dal Seicento di numerose confraternite di laici, e dei cosiddetti *gremios*, associazioni cittadine di mestiere, che contribuirono parallelamente al clero e spesso in maniera indipendente a diffondere e

⁴³⁸ Martina cit., vol. II, p. 73.

⁴³⁹ Martina cit., vol. II, p. 91.

⁴⁴⁰ *La Chiesa nell'epoca dell'assolutismo e dell'illuminismo*, vol. VII *Storia della Chiesa* diretta da Hubert Jedin, Jaca Book, Milano 1978, p. 195.

⁴⁴¹ Turtas, *Storia della Chiesa* cit., pp. 387-388.

rendere più efficace l'azione della Chiesa. «Si deve anche a loro se la religiosità popolare raggiunse un'intensità fino ad allora sconosciuta, non solo attraverso la partecipazione agli atti di culto obbligatori, ma anche per mezzo di altre manifestazioni religiose di carattere più popolare e talvolta spettacolare, nelle quali diventano sempre più appariscenti anche gli apporti della religiosità spagnola».⁴⁴²

Tuttavia va registrato anche un crescente divario tra clero urbano, il cui livello culturale era decisamente migliorato rispetto al passato, che vedeva nel modello spagnolo il suo punto di riferimento, e quello dei villaggi che dimostrava invece maggiore dipendenza dal modo di intendere la vita sociale e la religiosità delle popolazioni rurali.⁴⁴³ A questo si aggiunga che la Chiesa dovette anche far fronte alla terribile epidemia di peste che devastò la Sardegna dal Nord al Sud a partire dal 1652, accompagnata a un periodo di forti turbolenze sociali, crisi economica e instabilità politica.⁴⁴⁴

La situazione non sembrò mutare sostanzialmente per diversi decenni. Solamente in epoca sabauda cominciano a essere più frequenti le relazioni dettagliate dei vescovi che descrivevano la situazione delle loro diocesi. Da queste la superstizione appare ancora come un fenomeno assai diffuso e difficile da estirpare, nonostante ancora la vera pietà sia presente in larghe fasce di popolazione. Le pratiche religiose erano assai diffuse, anche se a volte accompagnate da una diffusa ignoranza sugli aspetti basilari del cristianesimo, e continuavano a scandire i ritmi della giornata.⁴⁴⁵

Un aspetto assai interessante era certamente la fioritura a dismisura di chiese campestri, «il cui numero era visto come del tutto esorbitante e senza alcun rapporto con le esigenze del culto, forse perché la loro lontananza dal villaggio consentiva che vi si svolgessero in maniera incontrollata forme devozionali sospette o, quantomeno, curiose; oltretutto, non possedendo una dotazione economica sufficiente, erano spesso mal tenute o prive degli arredi essenziali, quando pure non venivano ridotte a rifugio di banditi o di animali».⁴⁴⁶ Come sappiamo numerose chiese campestri erano dedicate ai santi come quelli a cui sono dedicati i nostri componimenti, e probabilmente questi *gosòs* venivano cantati proprio in occasioni di queste feste, che si ponevano dunque al limite tra l'ortodossia e l'eterodossia, con un costante ed energico tentativo da parte dei vescovi di arginare gli aspetti più 'eretici' per riportare quanto c'era di vera devozione nell'alveo di una fede sicura e non alterata da pratiche superstiziose.

⁴⁴² Turtas, *Storia della Chiesa* cit., pp. 415-421. Il fenomeno non era del resto esclusivo della Sardegna, a conferma che l'isola si attiene perfettamente al clima riformatore del tempo. Alcune confraternite sono già operanti in Italia durante il XV secolo, ma saranno soprattutto a esplodere (cfr. *Riforma e controriforma*, di E. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin, vol. VI *Storia della Chiesa* diretta da Hubert Jedin, Jaca Book, Milano 1975, p. 518). «Genuina espressione della pietà popolare divennero quelle devozioni come processioni e pellegrinaggi spesso promosse dalle confraternite rifiorite. Nuova in questa pietà post-tridentina è la sua accentuazione di dottrine e forme di culto specificamente cattoliche, sì da divenire una pietà anti-protestante e quindi confessionale» (*Riforma e controriforma*, cit., p. 680).

⁴⁴³ Cfr. Raimondo Turtas, *La rinascita della Chiesa sarda tra la metà del Cinquecento e la metà del Seicento*, in *Sas paraulas adornàs. Voci e forme della religiosità popolare*, Carlo Delfino Editore, Sassari 2009, pp. 16-18.

⁴⁴⁴ Cfr. Turtas, *Storia della Chiesa* cit., pp. 426-427.

⁴⁴⁵ Turtas, *Storia della Chiesa* cit., pp. 480-483.

⁴⁴⁶ Turtas, *Storia della Chiesa* cit., pp. 498-500.

Ipotesi sul canto dei gòsos nel passato

Ignazio Macchiarella

Sebbene vengano di norma cantati, la componente musicale dei *gòsos* viene solitamente poco o punto considerata. È infatti opinione comune che essa abbia comunque poco rilievo, che costituisca una sorta di semplice supporto alla esposizione dei testi verbali, sia scarsamente elaborata dal punto di vista estetico, e così via. In realtà, lo studio delle esecuzioni contemporanee e del recente passato, quello documentato da registrazioni sonore, rivela immediatamente una notevole e assai significativa varietà di pratiche performative. Uno stesso testo di *gòsos*, infatti, può infatti essere cantato:

- a voce sola (monodia) senza alcun accompagnamento;
- da due o più cantori all'unisono (polivocalità) senza che il numero degli esecutori sia previsto o rimanga stabile per la durata del canto;
- da due o più cantori organizzati in più parti vocali (polifonia) in una notevole varietà di sovrapposizioni sonore comprendenti forme a due parti parallele, a due parti non parallele ed ad accordi, con composizione dei gruppi di esecutori diversa a seconda dei casi;
- da uno o più cantori, in forme polivocali o polifoniche con accompagnamento realizzato da strumenti monofonici (per esempio idiofoni a percussione come le *matraccas*) e/o polifonici (launeddas, organo, harmonium).⁴⁴⁷

Questa varietà di pratiche esecutive è ancora in larghissima parte da analizzare e studiare: essa dà vita ad una notevole molteplicità di performance musicali che per lo più sono di tipo partecipativo, dove cioè non c'è una precisa distinzione di ruolo fra esecutori e ascoltatori, essendo tutti coloro i quali prendono parte all'evento dei potenziali esecutori. Si tratta di una tipologia del "far musica" che ha una estrema importanza dal momento che la condivisione della realizzazione sonora intensifica l'interazione collettiva. In essa l'attenzione preminente di ciascuno si concentra sull'azione musicale e sul coordinamento con gli altri partecipanti piuttosto che sul risultato sonoro in sé. La qualità della performance viene valutata sostanzialmente sulla base del livello di partecipazione collettiva che si riesce a raggiungere e per il sentimento di concordia che viene avvertito da ogni individuo il quale idealmente, per la durata dell'espressione musicale, tende a diminuire la propria coscienza personale, incrementando la consapevolezza di essere parte integrante di una unità collettiva, di un gruppo:⁴⁴⁸ un meccanismo di funzionalità della musica per altro piuttosto ricorrente nelle pratiche religiose di tipo devozionale.⁴⁴⁹

Una diversa tipologia esecutiva di *gòsos* ha invece i caratteri di pratica riservata a carattere rappresentativo, con una netta distinzione di ruoli fra performer ed ascoltatori. Questa tipologia viene realizzata da gruppi ben individuati di cantori, selezionati attraverso appositi iter di apprendistato e meccanismi più o meno complessi di investitura collettiva e viene sempre attentamente controllata da chi ascolta, specialmente nell'atto di una esecuzione rituale: è quanto, ad esempio, avviene nel caso delle pratiche di canto a più parti vocali ad accordi – di solito definite, sebbene

⁴⁴⁷ Per una spiegazione di questi meccanismi esecutivi si veda M. AGAMENNONE et al., *Grammatica della musica etnica*, Roma 1991.

⁴⁴⁸ Cfr. T. TURINO, *Music as Social Life. The Politics of Participation*, Chicago – London 2008.

⁴⁴⁹ Cfr. ad esempio M. AGAMENNONE, *I suoni della tradizione in Storia sociale e culturale d'Italia*, vol. VI, Busto Arsizio 1988, pp. .

impropriamente, come *canti a cuncordu*⁴⁵⁰ - allorché un quartetto di esecutori specializzati viene incaricati dal priore di una confraternita, dall'obriero o da un'altra figura che la responsabilità dell'odierna festa, di cantare i *gòsos* in una processione o in particolari momenti di una cerimonia rituale.

Come avviene di norma nel "far musica" trasmesso oralmente, le *performance* partecipative, favorendo un'immediata cantabilità, risultano imperniate su successioni di melodiche molto schematiche, costituite da pochi suoni in strutture rigidamente di tipo strofico. Questa semplicità esecutiva dei *gòsos* – la ragione forse del disinteresse finora degli studi sullo specifico musicale – è del tutto relativa e deriva da una prospettiva che considera l'idea di complessità musicale in termini di quantità di note di loro combinazioni. In realtà, in quanto espressione dell'oralità e perciò per sua natura basata su una sostanziale economicità di mezzi articolati su logiche di tipo paratattico,⁴⁵¹ il canto dei *gòsos* ha ben altri motivi di interesse musicologico attinenti ai meccanismi di combinazione dei materiali musicali e ai comportamenti esecutivi (oltre che ai significati veicolati e condivisi nel canto).

Per altro verso, essendo in genere frutto di composizioni scritte, costituite da lunghe (talvolta molto lunghe) sequenze di strofe difficilmente memorizzabili, i testi dei *gòsos* vengono trasmessi su appositi fogli volanti che sono tenuti in mano dai cantori al momento della performance. Le melodie o, nel caso di pratiche polifoniche, le combinazioni fra più parti melodiche sono invece tramandate quasi sempre oralmente e vengono adattate ai testi nell'atto esecutivo: in questo senso, dunque, il canto dei *gòsos* presenta degli interessanti elementi di incontro fra scrittura e oralità.

Si può ragionevolmente sostenere che questi due aspetti – l'uso di pochi, schematici materiali musicali diversamente combinati tra di loro ed un parziale incontro fra procedimenti della trasmissione scritta e orale – siano connaturati alla pratica esecutiva dei *gòsos* fin dalle origini. Un parziale approfondimento dell'odierno canto di essi può quindi offrire delle indicazioni per prospettare delle ipotesi sull'esecuzione dei testi della raccolta di Sinnai.

Sia chiaro fin da subito che ciò non significa ritenere che l'attuale realtà performativa dei *gòsos* riproponga, rifletta o prosegua, interamente o parzialmente, quella del passato. Occuparsi di storia delle pratiche musicali trasmesse oralmente non significa, infatti, proiettare il presente nel passato – ossia considerare una espressione musicale realizzata oggi nel corso di una performance come qualcosa di assimilabile ad una testimonianza storica, come se rappresentasse un persistere nel tempo della musica (come, ahimè, continuano a fare tanti studiosi non specialisti, in una sorta di onda lunga tardo romantica che affligge il discorrere comune sulla cosiddetta musica tradizionale nei mass media). E non vuol dire costruire delle linee di continuità all'indietro nel tempo, partendo dall'oggi e utilizzando *sic et simpliciter* a supporto delle proprie convinzioni, fonti e testimonianze del passato. Le musiche trasmesse oralmente, infatti, sono per loro natura in continua trasformazione e dunque il canto di oggi è diverso da quello del passato, più o meno remoto. Contrariamente a quel che di solito si crede (e troppo spesso si continua a scrivere) le pratiche dell'oralità non sono (e non possono essere) delle "eredità del passato", degli "oggetti musicali", dei repertori costituiti da brani

⁴⁵⁰Vedi I. MACCHIARELLA, *Su cantu a cuncordu. Questioni terminologiche e prospettive di ricerca*, in I. MACCHIARELLA – G.P. MELE, *Hymnos, Una rete per lo studio del canto a più fra oralità e scrittura*, Udine 2008 (con 2 Cd allegati), pp. 47-65.

⁴⁵¹ Cf. J. MOLINO, *Che cos'è l'oralità musicale*, in *Enciclopedia della Musica*, a cura di J.J. Nattiez, Torino 2005, vol. 5, pag. 367-414 – e relativa bibliografia.

creati (o fissati) in un'epoca remota e in qualche modo giunti fino a noi più o meno direttamente, o cose del genere. Si tratta, invece, del risultato ogni volta diverso di saperi condivisi sullo sfondo di una relativa continuità degli scenari esecutivi, in buona sostanza di meccanismi per generare, sulla base di trame sonore e di regole combinatorie partecipate, delle manifestazioni musicali che vivono e muoiono nell'*hic et nunc* della performance.⁴⁵²

Lungi quindi dall'idea di "persistenza nel tempo" di norma connessa con la definizione "musica tradizionale",⁴⁵³ le espressioni musicali che scaturiscono nell'ambito di trasmissioni orali cambiano con il mutare delle condizioni di vita e i modi di pensare di chi ne è protagonista. Un continuo trasformarsi che solo in parte è possibile qualificare: ciò soprattutto per le epoche più prossime alla nostra e in situazioni in cui vi siano sufficienti testimonianze sonore, ossia delle registrazioni su nastro magnetico o su altro supporto, di significativi eventi performativi. Andando più indietro nel tempo si possono fare solo delle supposizioni, più o meno articolate inerenti soprattutto le strutture profonde del far musica. Tutt'al più, l'analisi dei meccanismi profondi delle pratiche odierne può offrire degli spunti di riflessione sull'oralità come modalità universale del far musica, nel senso indicato da Jean Molino⁴⁵⁴, da cui possono derivare degli utili suggerimenti per la lettura critica delle fonti del passato.

Una immediata cantabilità

L'aspetto di maggior rilievo nella maggior parte delle pratiche musicali dei *gòsos* è certamente l'immediata cantabilità in grado di favorire la più larga partecipazione. Come avviene sovente nel far musica trasmesso oralmente, i connotati di questa cantabilità risultano alquanto definiti:

- coincidenza rigorosa fra unità di segmentazione melodica e singoli versi del testo verbale. In altre parole, la musica identifica chiaramente le unità minime del testo poetico mediante pause e prese di fiato che separano i versi fra di loro. Casi di ciò che si potrebbe definire "enjambement musicali" (ossia esecuzioni di due versi con una sola frase melodica, mediante una nota su cui si eseguono l'ultima sillaba di un verso e la prima del successivo) sono veramente rari e solo in esecuzioni monodiche;⁴⁵⁵

⁴⁵² Per una introduzione a tali questioni vedi I. MACCHIARELLA, *Musica*, in «AM. Antropologia Museale», 8/22, 2009, pp. 87-90.

⁴⁵³ La "tradizione" – lo sappiamo bene da tanta letteratura antropologica – non è un insieme di prodotti e di idee (costumi, usanze) che si ricevono passivamente dal passato, ma è una retroproiezione condotta dagli uomini del presente su ciò che li ha preceduti, una interpretazione del passato, è l'immagine dei padri elaborata dai figli, qualcosa che si (ri)costruisce continuamente nel vivere sociale (cfr. G. LENCLUD, *La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de "tradition" et de "société traditionnelle" en ethnologie*, in «Terrain» 9, 1987). La locuzione "musica tradizionale" è piuttosto impropria a proposito di qualsiasi pratica musicale, e si può considerare una sillessi, ossia di una concordanza *ad sensum* (come dire "mezzanotte è suonata": ma non suona mezzanotte, bensì la pendola). Sono certi meccanismi costruttivi, le regole e le forme del fare musica, i contesti esecutivi che possono essere tradizionali, ossia trasmettersi attraverso le generazioni, continuamente trasformandosi (cfr. B. LORTAT-JACOB, *Musiques du monde: le point de vue d'un ethnomusicologue*, «Revista Transcultural de Música», 5, 2000 on line in <http://www.sibetrans.com/trans/trans5/indice5.htm>)

⁴⁵⁴ J. MOLINO, *Cos'è l'oralità musicale?*, cit., p. 404.

⁴⁵⁵ Casi del genere sono invece piuttosto frequenti in Sardegna nella pratica de *su cantu 'e chiterra*: vedi I. MACCHIARELLA, *Regole a misura di esecutore*, in *Conscientia musica*, a cura di A. Addressi, I. Macchiarella, M. Privitera, M. Russo, Lucca 2009.

- andamento sillabico del canto, ossia tendenza a realizzare una nota per ciascuna sillaba del testo. Solo nelle esecuzioni monodiche possono aversi delle limitate ornamentazioni, di solito sulle ultime sillabe del verso;
- scansioni ritmiche alquanto marcate e piuttosto regolari, con attacco sempre in levare, con accento forte, di norma, sul/la terzo/a e sul/la penultimo/a suono/sillaba. Talvolta, a seconda dei testi verbali, vi può essere una contrazione del numero delle sillabe che di solito, al momento dell'esecuzione determina un'accentuazione della seconda sillaba del verso e quindi del secondo suono. Molto rari invece i casi in cui il secondo suono corrisponda all'ultima sillaba del verso;
- andamento melodico per gradi congiunti, con qualche intervallo di terza o talvolta di quarta (rari di quinta o più ampi) ascendenti o discendenti, compreso entro solitamente un ambito melodico di una quinta-sesta.
- emissione vocale non sforzata, su registro medio degli esecutori, d'intensità costante per tutta la durata della performance.

Se tali elementi risultano grosso modo ricorrenti, piuttosto variabile, a seconda degli usi locali, si presenta l'articolazione delle strofe musicali, rispondendo a logiche di tipo modulare. Ciò vuol dire che i vari segmenti melodici (SM) definiti da pause o prese di fiato e coincidenti con singoli versi del testo verbale (VT), si combinano in strutture musicali di livello superiore (strofe musicali) che non dipendono rigorosamente dall'articolazione in strofe del testo verbale. In altre parole, la successione dei versi in strofe e il loro reciproco rimare non ha alcun corrispettivo nella combinazione dei segmenti melodici che da parte sua risulta rispondere a sue proprie ragioni. In diversi casi, anzi, si hanno delle ripetizioni di versi del testo che non hanno evidenti motivi "comunicativi" nella prospettiva della forma poetica (e che non sono previsti dalle redazioni scritte) e che quindi sembrano aver funzione d'elaborazione musicale (per quanto semplice la si voglia considerare – vedi oltre).

Alcuni esempi, relative ad esecuzioni contestuali e non registrate in varie parti dell'isola, chiariranno questo punto cruciale. Al fine di facilitare la lettura anche a chi abbia rudimentali nozioni di teoria musicale le notazioni seguenti sono volutamente semplici, sacrificando in sostanza la rappresentazione delle specificità performative,⁴⁵⁶ Il primo esempio proviene da Mogoro: si tratta di una esecuzione contestuale, in polivocalità con accompagnamento di harmonium, de *Is Goccius de Santu Bernardinu Protettori de Moguru* realizzata dai membri della confraternita del SS Rosario durante la festa patronale, 19-21 maggio 2008: registrazione e trascrizione di Marco Lutz. ⁴⁵⁷

ESEMPIO MUSICALE 1

⁴⁵⁶ Sulla questione della rappresentazione scritta delle musiche trasmesse oralmente vedi I. MACCHIARELLA, *L'analisi nell'etnomusicologia*, in «Bollettino di Analisi e Teoria Musicale — Monografie G.A.T.M.», VII/1, 2000, pp. 1-118. Anche chi non sappia leggere il pentagramma, può comunque intuire l'articolazione musicale che interessa evidenziare attraverso i relativi schemi.

⁴⁵⁷ M. LUTZU, *Is Gòcius. Rilievi etnomusicologici*, in *Cantus e Nodas. La musica sarda fra tradizione orale, fede, contaminazioni e popular music*, Sestu, 2006, pp. 9-32.

Sia - is no - stru i - nter - ces - so - ri
 De su Ce - lu in su ca - mmi - nu
 Glo - - - ri - o - su Be - rna - rdi - nu
 De Mo - go - ro pro - te - tto - ri
 Sen - du pi - ppi - u per - de - is
 Ba - bbu_e ma - mma in pa - gu a - nnus
 Ne - de su mu - nn'is af - fa - nnu
 In cu - sta_e - ta - di ti - mme - is
 Chi de su Ce l'a - tte - nde - is
 Pru - s'o - ppo - rtu - nus fa - vo - ris
 Glo - ri - o - su Ber - nar - di - nu
 De Mo - go - ro pro - te - tto - ri

Come si vede, la notazione tratteggia semplicemente il profilo melodico del canto, senza tener conto dell'accompagnamento strumentale (che sostanzialmente si limita ad un semplice “tappeto armonico” con raddoppio della melodia) né delle (micro)variazioni dovute alle circostanze esecutive. In particolare, in questo come negli altri casi seguenti di esecuzioni polivocali non si tiene conto nel dettaglio delle effettive dinamiche esecutive, e segnatamente delle situazioni di non perfetta omoritmia fra le voci, delle piccole incertezze nell'intonazione di qualche raddoppio vocale e così via. Tali elementi sono del tutto normali dal momento che in quanto in questo tipo di performance il coordinamento non è affidato ad un ruolo esterno al gruppo (per esempio un direttore di coro), ma viene a crearsi intorno ad una voce leader (il priore della confraternita, nel caso mogorese – ma può essere un altro/a appassionato/a esecutore/trice le cui capacità sono note e riconosciute dal gruppo): è questa voce leader a dare inizio e a guidare l'esecuzione e ad essa tutte le altre voci si accodano, cosa che

può comportare micro sfasamenti negli attacchi o in altre fasi del canto.⁴⁵⁸ L'esempio musicale si può schematizzare nel modo seguente:⁴⁵⁹

Torrada

VT1	SM1
VT2	SM2
VT3	SM3
VT4	SM4

Strofa

VT1	SM1
VT2	SM2
VT3	SM3
VT4	SM4
VT5	SM1
VT6	SM2

Ritornello

VT3-Torrada	SM3
VT4-Torrada	SM4

⁴⁵⁸ Vedi M. AGAMENNONE, *Polifonie, procedimenti, tassonomie e forme: una riflessione a più voci*, Venezia 1996, pp. 31 ss.

⁴⁵⁹ Come è noto i testi dei *gòsos*, in metro ottonario, si aprono con una strofa di quattro versi (solitamente in rima ABBA o ABAB) spesso definita *torrada* o *pesada*. Un distico di tale strofa (quasi sempre il secondo) o più raramente l'intera strofa funge da ritornello nell'esecuzione musicale. Segue un numero variabile (anche nell'ordine di qualche dozzina) di strofe di sei (raramente quattro) versi con rima variabile: vedi G. DORE, *Gòsos e Ternuras*, Nuoro 1983 e G. P. MELE, *Il canto dei Gòsos tra penisola iberica e Sardegna. Medio Evo, epoca moderna*, in *I Gòsos: fattore unificante nelle tradizioni culturali e culturali della Sardegna*, a cura di C. Caria, Oristano 2004, pp. 23 ss. Vedi anche C. CARIA, *Canto sacro popolare in Sardegna*, Oristano 1981.

In ogni paese della Sardegna si possono avere due o più modelli melodici ed esecutivi (in alcuni paesi come Ghilarza e Orosei se ne hanno cinque, sei e oltre) ciascuno dei quali viene usato per cantare testi di *gòsos* diversi. Così sempre a Mogoro, la stessa confraternita del Rosario, in una diversa situazione rituale, la festa della Madonna del Carmine (16 luglio) propone un' differente esecuzione musicale dei *goccius*, che adatta anche per cantare quelli di Sant'Antioco nelle celebrazioni che hanno luogo la seconda domenica dopo Pasqua. Ecco la rappresentazione su pentagramma e schematizzazione della parte iniziale dei *Goccius a Maria Santissima de su Cramu* in una esecuzione contestuale di tipo polivocale con accompagnamento di harmonium, in maniera analoga a quanto visto per l'esempio precedente. Anche in questo caso la registrazione e la trascrizione sono di Marco Lutz⁴⁶⁰.

ESEMPIO MUSICALE 2

Torrada

VT1	SM1
VT2	SM2
VT3	SM3
VT4	SM4
VT4	SM4

Strofa

VT1	SM1
VT2	SM2
VT3	SM3
VT4	SM4
VT4	SM4
VT5	SM1
VT6	SM2

Ritornello

VT3-Torrada	SM3
VT4-Torrada	SM4
VT4-Torrada	SM4

⁴⁶⁰ M. LUTZU, *Is Gòcius*, cit. p. 30.

I materiali dei segmenti musicali del primo esempio mogorese sono decisamente ricorrenti nel canto dei *gòsos* di numerosi paesi della Sardegna, al punto d'essere considerati come "melodia tipica" e "originale" (tornerò più avanti sulla questione).⁴⁶¹ Rilevanti variazioni, tuttavia, si hanno su e giù per l'Isola, nei vari usi delle comunità locali. È il caso dell'esempio seguente, proveniente da Bortigali, consistente nella schematizzazione di un passaggio (la strofa undicesima) de *sos Gòsos de Santa Maria de Succu* in una esecuzione contestuale registrata il 13 settembre 2003, in chiesa al termine della messa.⁴⁶² L'esecuzione è di tipo responsoriale, con l'alternanza fra una voce maschile solista e un coro di voci in nettissima prevalenza femminili che dà vita a dei passaggi in polifonia a parti parallele - anche se talvolta, durante l'esecuzione, in maniera alquanto approssimata, con varie incertezze nelle altezze e nell'omioritmia di cui si può non tener conto in questa sede. La registrazione e la trascrizione sono di Ignazio Macchiarella.

ESEMPIO MUSICALE 3

⁴⁶¹ Vedi G. P. MELE, *Il canto dei Gòsos*, cit., p. 25-29.

⁴⁶² Per una descrizione del contesto rituale vedi A. GAIAS, *La festa di Santa Maria di Saucchu a Bortigali*, Sassari, 1997.

3,8 sec. circa

Solo
 Ca - le - di - vi - na pa - sto - - ra

Coro vv.ff.

5,3 sec. circa

Solo
 In - sos mo - - nte - a - ppre - zia - des

5,0 sec. circa

Solo

Coro vv.ff.
 i - - ni - e co - mu - ni - ca - des

5,4 sec. circa

Coro vv.ff.
 Be - ne - fi - zios ad o - gno - ra

3,7 sec. circa

Solo
 De - sos pa - sto - res tu - to - ra

Coro vv.ff.

5,3 sec. circa

Solo
 Po - te - nti - i - ssi - m'a - vvo ca - ta

5,2 sec. circa

Solo

Coro vv.ff.
 A - mpa - ra - de nos Ma - ri - a

5,8 sec. circa

Solo

Coro vv.ff.
 De sa - u - - cc'i - ni - tu - la - ta

subito nuova strofa

Tenendo in considerazione *sa torrada* iniziale (qui non trascritta su pentagramma) il modello esecutivo risulta il seguente

Torrada		
(tutti) VT1		SM1
(tutti) VT2		SM2
(tutti) VT3		SM3
(tutti) VT4		SM4

Strofa		
(solo) VT1		SM1
(solo) VT2		SM2
(coro) VT3		SM3
(coro) VT4		SM4
(solo) VT5		SM1
(solo) VT6		SM2
(coro) VT3 torrada		SM3
(coro) VT4 torrada		SM4

Naturalmente, nell'ambito del far musica trasmesso oralmente, non è mai possibile pronunciarsi in modo definitivo su processi di passaggio/acquisizione di materiali melodici fra pratiche esecutive di gruppi di paesi diversi. Non esistendo un testo originale di riferimento, non si possono definire meccanismi di filiazione, sostenere, per esempio, che un dato profilo melodico sia una variante di quello di un altro, che derivi da un successione melodica originale o evenienze del genere che sono normali nei processi di trasmissione della scrittura – ed oggetto d'analisi filologiche. E più in generale, sarebbe errato considerare le rappresentazioni melodiche fissate su pentagramma dallo studioso (compresi gli esempi di queste pagine) al pari di un "testo musicale" – ossia di un oggetto sonoro concluso, con inizio fine e svolgimento predefiniti: nel far musica oralmente trasmesso, infatti, non si ha a che fare con dei "brani" nell'accezione della musica scritta, ma con attualizzazioni ogni volta diverse di virtualità musicali condivise da un gruppo di persone.⁴⁶³ Del resto, com'è ampiamente noto,⁴⁶⁴ non si possono avere due realizzazioni musicalmente identiche pur di uno stesso canto (e ciò anche nel caso in cui si adotti un testo verbale fissato per iscritto), e cambiando situazione performativa - anche a breve lasso di tempo – sono inevitabili diversità più o meno marcate, in tutti gli elementi dell'articolazione sonora, dai profili melodici, all'articolazione delle sillabe del testo, alle dinamiche esecutive e così via: ciò

⁴⁶³ Rinvio ancora a I. MACCHIARELLA, *Musica*, cit. Un'applicazione assai efficace si ha in B. LORTAT-JACOB, 2008, *Le chant de compagnie*, in <http://www.lortatjablog.free.fr>. L'equivoco di considerare le musiche oralmente trasmesse con i criteri della filologia ha dominato in Italia fino a tempi assai recenti: vedi F. GIANNATTASIO, *Il concetto di musica*, Roma 1998 e

⁴⁶⁴ Per esempio già negli scritti di inizio Novecento di due padri del cosiddetto folklorismo musicale come Bela Bartok (B. BARTOK, *Scritti sulla musica popolare*, Torino 1977) e Constantin Brailoiu (C. BARILOIU, *Folklore musicale*, Roma 1978)

anche nel caso di pratiche musicali tendenzialmente “conservatrici” come sono quelle polivocali di tipo devozionale qui in questione.⁴⁶⁵

Il prossimo esempio è una schematizzazione di una esecuzione polivocale realizzata da un gruppo di donne e registrata a Magomadas, in situazione non contestuale, da Pietro Sassu, il 6 settembre 1996. Rispetto ai precedenti, a seconda dei punti di vista, si potrebbero osservare elementi di similitudine o di differenziazione. La trascrizione è di Ignazio Macchiarella⁴⁶⁶.

ESEMPIO MUSICALE 4

Schema:

Torrada	
VT1	SM1
VT2	SM1
VT3	SM2
VT4	SM3
VT3	SM4
VT4	SM3

Strofa	
VT1	SM1
VT2	SM1
VT3	SM2
VT4	SM3
VT5	SM1
VT6	SM1

Ritornello	
VT3-Torrada	SM2
VT4-Torrada	SM3
VT3-Torrada	SM4
VT4-Torrada	SM3

Di un altro caso di pratica polivocale femminile rende conto il prossimo esempio che schematizza una esecuzione de *Is Goccius de Santu Millanu* (San Gemiliano) registrata a Sestu in occasione della festa per il santo che si tiene nell’omonimo santuario

⁴⁶⁵ Cfr. ancora M. AGAMENNONE, *Polifonie*, cit.. Fra l’altro, ho avuto modo di registrare esecuzioni contestuali dei *gòsos* a Santa Maria di Saucchu in anni successivi a quello cui si riferisce l’esempio qui riportato, notando elementi significativi di variabilità: di essi si darà conto in un prossimo lavoro sul “far musica” in contesti rituali che ho in corso di lavorazione con la collaborazione di alcuni cantori bortigalesi.

⁴⁶⁶ Il brano è incluso nel compact disc *Sardegna. Canti popolari di Bosa e Planargia*, a cura di Pietro Sassu, Nota 2.52, Udine 1998, traccia 26.

campestre a pochi chilometri dal paese la terza domenica di maggio. La registrazione e la trascrizione sono di Marco Lutz.⁴⁶⁷
 ESEMPIO MUSICALE 5

S'O - nni - po - ten - ti t'at fa - ttu
 po sa fi - di di - fen - so - ri
 Mi - lla - nu bi - vu ri - tra - ttu
 de Ge - su - su ve - ru pa - sto - ri
 de Ge - su - su ve - ru pa - sto - ri

Torrada

VT1	SM1
VT2	SM2
VT3	SM3
VT4	SM4
VT4	SM4

Strofa

VT1	SM1
VT2	SM2
VT3	SM3
VT4	SM4
VT4	SM4
VT5	SM1
VT6	SM2
VT3-Torrada	SM3
VT4-Torrada	SM4
VT4-Torrada	SM4

⁴⁶⁷ Vedi M. LUTZU, *Is Gocius*, cit. pp. 30-31

Una tipologia di testi di *gòsos* piuttosto diffusa concernente la Settimana Santa ed incentrata sul racconto della Passione di Cristo visto dalla prospettiva della Madonna Addolorata, viene solitamente individuata dal verso *Sett'ispadas del dolore*.⁴⁶⁸ Una versione ben nota è compresa nella celebre antologia discografica *Musica Sarda*, curata da Diego Carpitella, Leonardo Sole e Pietro Sassu.⁴⁶⁹ Si tratta di una esecuzione polifonica femminile, a due parti parallele (del tipo con “cadenza all’unisono”)⁴⁷⁰, ciascuna delle quali viene realizzata da un numero indefinito di donne, che può essere schematizzata nel modo seguente. La trascrizione è di Ignazio Macchiarella.⁴⁷¹

ESEMPIO MUSICALE 6

in parlando- rubato (omioritmia non sempre regolare)

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9
 vv.f. pro fi - zzu me u_i - spi - ra - du a manos de su ri -
 vv.f.

9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19
 vv.f. go - re se - tti spa da de l_do-lo - re su co -
 vv.f. se - tti spa - da de - l_do-lo - re su co -

19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29
 vv.f. ro m'an tra - pa - ssa - - - se - tti - spa - - - da - del do - lo -
 vv.f. ro m'an tra - pa - sa - du se - tti spa - - - da de - l_do - lo -

29 30 31 32 33 34 35 36 37 38
 vv.f. re su co - ro m'an tra - pa - ssa - du
 vv.f. re su co - ro m'an tra - pa - ssa - du

⁴⁶⁸ Ne tratta ampiamente G. DORE, *Gòsos e Ternuras*, cit., p. 113 ss.

⁴⁶⁹ *Musica Sarda*, a cura di D. Carpitella, L. Sole, P. Sassu, cofanetto 3 ll.pp. e booklet, Milano 1973, disco 2 brano 2.

⁴⁷⁰ Vedi al riguardo la proposta di classificazione tassonomica in M. AGAMENNONE, *Polifonie*, cit. pp. 240-247.

⁴⁷¹ L'esecuzione presenta ampi tratti in parlando-rubato: ossia con una scansione ritmica che non si appoggia ad un tactus regolare, ma ha dei continui accelerando-rallentando: per renderne l'idea, si adotta un tipo di notazione temporizzata, con la durata dei singoli valori ricavabile dal confronto con il parametro dei secondi posto sopra il pentagramma (v. I. MACCHIARELLA, *L'analisi*, cit.)

Torrada

VT1	SM1
VT2	SM2
VT3	SM3
VT4	SM4
VT3	SM3
VT4	SM4

Strofa

VT1	SM3
VT2	SM4
VT3	SM3
VT4	SM4
VT5	SM3
VT6	SM4

Ritornello

VT3-Torrada	SM3
VT4-Torrada	SM4
VT3-Torrada	SM3
VT4-Torrada	SM4

Il medesimo testo (o con alcune varianti) viene eseguito, nella stessa Fonni o in altri paesi, *a tenore*, ossia nella ben nota pratica esecutiva specialistica a quattro parti accordali senza raddoppio vocale, caratterizzata fra l'altro dal ricorso a voci gutturali.⁴⁷² In questo caso la performance assume la tipica "forma aperta", ossia tendenzialmente non strofica (senza cioè la regolarità stanza/ritornello vista in precedenza, né la precisa corrispondenza fra versi del testo e segmenti musicali), in ritmo libero (ossia senza regolarità nella scansione metrica), dove prevalgono le ragioni dell'espressività musicale - dell'interpretazione di *sa boghe* nel suo interagire con *bassu*, *contra* e *mesa boghe* - rispetto alla mera esposizione del testo verbale.⁴⁷³ Ecco, solo per dare un'idea, la schematizzazione di un breve frammento relativo ad una esecuzione storica, registrata nel 1955 da e depositata nell'archivio sonoro dell'Accademia di Santa Cecilia di Roma. La trascrizione è di Ignazio Macchiarella.

ESEMPIO MUSICALE 7

⁴⁷² B. LORTAT-JACOB, *En accord. Polyphonies de Sardaigne: quatre voix qui n'en font qu'une*, in «Cahiers de musique traditionnelles», VI, 1993, 69-86 e I. MACCHIARELLA, *Harmonizing in the Islands: Overview of the multipart singing by chording in Sardinia, Corsica, and Sicily*, in A. AHMEDAJA - G. HAID, *European voices I. Multipart singing in the Balkans and in the Mediterranean*, Vienna, 2008, pp. 103-158.

⁴⁷³ Cfr. I. MACCHIARELLA, *L'esperienza del canto*, Udine 2010 (in c.d.s.).

Esecuzioni di *gòsos a tenore* e nelle varie altre tipologie di polifonie specialistiche di tipo accordale sono molto frequenti sia in situazioni rituali – devozionali (se ne vedrà un esempio fra poco) sia anche nell’ambito delle nuove opportunità offerte a questa espressione musicale in ambito mass mediale, in concerti e rassegne, dentro e fuori l’isola, per il vasto pubblico indifferenziato degli appassionati della cosiddetta musica tradizionale. In quest’ultimi scenari non manca praticamente mai l’esecuzione di almeno un esempio di *gòsos*: di ciò si può non tener conto in questa sede e se ne rinvia la trattazione ad altra sede.⁴⁷⁴

Da Irgoli proviene l’esempio seguente, relativo ad una esecuzione dei *Gòsos de sas animas*, realizzata nel 1996, in situazione non contestuale, da una voce femminile (la signora Carmela Porcu). In questo caso due soli segmenti musicali vengono utilizzati per eseguire tutto il testo verbale, sia la *torrada* che le singole strofe di sei versi. La registrazione e la trascrizione sono di Ignazio Macchiarella.⁴⁷⁵

ESEMPIO MUSICALE 8

parlando-rubato

Mi - - - se - ri - cordia - si - gno - re pro sa - s_de

su pru - ga-to - riu Mi - se - ri co-dia si-gno - re

pro sa - s_de su pru - ga - to - riu Cri

Come esempio di realizzazione di *gòsos* nell’ambito di pratiche specialistiche riservate, ecco una schematizzazione de *sos gòsos de Santu Lussorriu*, eseguiti da *Su Cuncordu ‘e su Rosariu* di Santu Lussurgiu, in situazione contestuale, al termine della celebrazione liturgica solenne per la festa del patrono (21 agosto). In questo caso si tratta di un

⁴⁷⁴ Si parla di ciò in I.MACCHIARELLA, *L’esperienza del canto*, cit. cap. II.

⁴⁷⁵ Il canto, come spesso avviene in esecuzioni monodiche di questo tipo, è in parlando-rubato: ossia con una scansione ritmica che non si appoggia ad un tactus regolare, ma ha dei continui accelerando-rallentando: per renderne l’idea, si adotta un tipo di notazione temporizzata, con la durata dei singoli valori ricavabile dal confronto con il parametro dei secondi posto sopra il pentagramma (v. I. MACCHIARELLA, *L’analisi*, cit.)

struttura musicale polifonica di tipo accordale, a quattro parti non raddoppiata.⁴⁷⁶ Va comunque segnalato che al momento dell'esecuzione in questione – come avviene solitamente in scenari esecutivi di questo tipo - l'assemblea dei fedeli intonava il ritornello, tendendo a raddoppiare il canto de *sa 'oghe* (ossia la voce, la parte che intona a solo le strofe), sia pure un'ottava sopra nel caso di voci femminili o con altri rapporti intervallari dovuti alla naturale diversità dei registri vocali: di tutto ciò non si tiene conto nella scrittura sul pentagramma. La registrazione e la trascrizione sono di Ignazio Macchiarella.

ESEMPIO MUSICALE 9

Chiudo questa piccola rassegna di esemplificazioni musicali di *Gòsos* con un esempio relativo alla pratica odierna di Villanovafranca, appositamente registrato per la stesura di queste pagine (dunque in situazione non contestuale) da Marco Lutz e Andrea Congia (che ringrazio per la cortesia). La trascrizione è dello scrivente

ESEMPIO MUSICALE 10

Tonus de cantar gozos

La piccola rassegna di realizzazioni musicali di *gòsos* credo possa aver dato un'idea del tipo di variabilità esecutiva che si può riscontrare nell'isola: una variabilità musicale che per quanto riguarda le delle pratiche inclusive, va rapportata a una diversità di usi propri a gruppi nell'ambito dei vari paesi e non dipende (o dipende solo per aspetti marginali) dalla posizione geografica e dall'appartenenza delle singole comunità locali alle diverse (micro)aree geo-culturali che caratterizzano l'isola: benché - come detto – ancora gran parte delle situazioni esecutive locali restino da fare studiare, già adesso si può osservare come similitudini si ritrovino fra performance registrate in paesi lontani (il caso di Mogoro e Bortigali), mentre differenze si hanno fra località vicine (Mogoro e Sestu; Magomadas e Bortigali). Un caso a parte è costituito dalle esecuzioni riservate che vanno rapportate alla particolare diffusione del canto ad accordi, oggi un po' a "macchia di leopardo", nel centro nord dell'Isola.⁴⁷⁷

La variabilità attuale nel canto dei *gòsos* può offrire delle indicazioni utili per formulare delle ipotesi sulle esecuzioni del passato e quindi anche a proposito del manoscritto cui è dedicato il presente volume: ciò, ribadisco, non perché le intonazioni attuali siano delle persistenze del passato, ma perché evidenziano dei meccanismi performativi che si

⁴⁷⁶ Su questa pratica esecutiva vedi I. MACCHIARELLA, *Cantare a cuncordu. Uno studio a più voci*, Udine 2009. Il volume contiene anche una descrizione degli scenari esecutivi dei diversi testi di *gòsos* conosciuti nel paese e delle diverse strutture d'intonazione musicale.

⁴⁷⁷ I. MACCHIARELLA, *Harmonizing in the Islands*, cit.

possono verisimilmente proiettare nel passato, stante le corrispondenze, più o meno puntuali, relative ai testi verbali, segnatamente rispetto alla scansione metrica ed articolazione in strofe, e ai contesti esecutivi.⁴⁷⁸ In altre parole, la questione non va vista tanto in persistenza di linee melodiche quanto in termini di attinenze nelle modalità complessive del canto, muovendo dal presupposto condiviso da una fondamentale corrente di studi sull'oralità,⁴⁷⁹ che le esecuzioni del passato, nel loro manifestarsi nell'*hic et nunc* delle performance dell'epoca irrimediabilmente scomparse, fossero comunque diverse rispetto a quelle delle epoche successive (e quindi a quelle odierne) e non ne costituissero degli stadi precedenti in una prospettiva evolutzionistica o simile. Ogni eventuale riferimento ad esse che sia possibile ritrovare oggi (testo scritto, notazione musicale, documento iconografico eccetera) va nella sostanza interpretato come traccia di «a distinct culture, existing of itself and intelligible on its own terms».⁴⁸⁰

Come vari saggi precedenti hanno dimostrato fra i diversi motivi di interesse della raccolta manoscritta di *gòsos* conservata presso la biblioteca comunale di Sinnai (091 MAR, ins. 13889), v'è anche la presenza di alcune indicazioni sull'esecuzione musicale alle pagg. 61-62. Benché assai stringate ed affatto criptiche, tali indicazioni hanno un particolare rilievo anche perché si tratta di tracce tra le più antiche (se non le più antiche in assoluto) direttamente correlate con l'effettiva pratica dei *gòsos* in terra sarda.⁴⁸¹ La loro interpretazione non permette certamente di sapere come si cantassero i vari testi, con quale precisa intonazione musicale, ma suggerisce alcuni particolari elementi performativi.

Il primo dato da evidenziare è che, chiunque sia stato, il redattore delle annotazioni nelle due pagine in questione scrivesse per se stesso ed eventualmente per persone con cui condivideva dei saperi sul far musica oralmente trasmessi. Le annotazioni, infatti, non

⁴⁷⁸ D'altra parte, per quel che sappiamo la pratica del canto dei *gòsos* nelle chiese della Sardegna è passata per vicende storicamente controverse, in cui non sono mancati momenti di crisi anche a ragione dell'opposizione del clero. Un caso ben noto, ad inizio Novecento, è quello di don Pietro Casu, grande poeta e rinomato autore di canti oggi conosciuti in tutta l'isola (come *Notte de chelu e Andemus a sa Grutta*) il quale definiva i *gòsos* «come una forma di espressione religiosa ormai consegnata al passato» Vedi R. MANCA, *“Toda hora yo pienso en vos virgen Maria” Genesi ed evoluzione dei gòsos tra eredità iberiche e percorsi autoctoni. Il caso di un'inedita raccolta sarda di fine Ottocento*, Tesi di Laurea in Storia, Università di Cagliari, AA. 2004-05, pp 32-44. Più in generale si veda l'ampia trattazione di R. TURTAS, *Pregare in sardo. Scritti su Chiesa e Lingua in Sardegna*, Cagliari 2006, pp. 107 ss.

⁴⁷⁹ Cfr. i ben noti P. ZUMTHOR, *La presenza della voce*, Bologna, 1986; P. ZUMTHOR, *La lettera e la voce. Sulla Letteratura medievale*, Bologna 1990; E. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, Bari 1983, W. ONG, *Oralità e scrittura*, Bologna 1984.

⁴⁸⁰ P. JEFFERY, *Re-envisioning Past Musical Cultures. Ethnomusicology in the Study of Gregorian Chant*, Chicago and London 1992, p. 5.

⁴⁸¹ Secondo Giampaolo Mele, il maggior esperto sulle fonti storico musicali della Sardegna, «allo stato attuale degli studi, non solo non abbiamo esempi di *gòsos* anteriormente alla prima metà del secolo XVII, ma tanto meno trascrizioni di melodie, se non in epoca piuttosto recente. Si tratta di trascrizioni anche discutibili, e peraltro anche armonizzate arbitrariamente, e quindi fuorvianti » G.P. MELE, *Il canto dei Gòsos*, cit. p. 27. (vedi pure G. P. MELE, *Un manoscritto di canto liturgico contenente "gozos" e una Passione inedita in sardo-logudorese*, in «Biblioteca Franciscana Sarda», I/1, 1987, pp. 87-135) Anche per epoche più vicine mancano studi specifici su trascrizioni, fonti musicali e testimonianze scritte sui *gòsos* contenute nei lavori dei folkloristi del XIX-XX secolo e degli studi etnomusicologici ante litteram. Sulla questione vedi anche R. MANCA, *Toda Ora*, cit., pp. 33-ss.

sembrano avere carattere musicalmente prescrittivo o né descrittivo,⁴⁸² ma somigliano ad una specie di breve appunto mnemonico sulla base di esperienze esecutive, verosimilmente susseguente ad esse. È come se l'amanuense abbia annotato i *toni* che potevano andar bene per cantare, aggiungendo alcune personali considerazioni “di gusto” musicale.

Tonus nelle fonti, nei trattati e scritti musicali del XVII-XVIII secolo ha una varietà di accezioni.⁴⁸³ In questo caso appare evidente che il termine venga usato come una sorta di sinonimo di “aria da cantar”, ossia come il riferimento ad uno schema melodico più o meno definito, una sorta di canovaccio pronto per l'uso, adattabile nell'atto della performance alla realizzazione di vari testi verbali e base per ampie improvvisazioni musicali, individuali o collettive. Non quindi una melodia nell'accezione comune del termine (una successione preordinata di suoni con inizio, svolgimento e fine definiti) ma una traccia, un percorso musicale, da cui derivavano attualizzazioni ogni volta diverse. Utilizzati un po' in tutti gli ambiti del far musica, da quelli d'élite dei musicisti professionisti, a quelli della quotidianità della pratica musicale diffusa, tali schemi, di norma, erano conosciuti e condivisi oralmente: solo in usi più riservati nell'ambito di ciò che si definisce la “grande tradizione dell'epoca”⁴⁸⁴, in casi particolari, si mettevano per iscritto e ciò sovente in forma di prontuari destinati all'improvvisazione ad opera di musicisti specializzati, mentre, raramente, venivano riportate per iscritto delle concrete realizzazioni di un dato *tono* o *aria*.⁴⁸⁵ Quale fosse l'articolazione dei sette *Toni* citati - (r)omanesca, gregoriana, surchitana, epistoletto, pastorella, llounesa – non risulta in nessun parte del manoscritto, né altrove.

Varie fonti musicali di diversa provenienza italiana (qualcuna anche d'oltralpe), concentrate all'incirca fra il 1550-1650 testimoniano una *Romanesca* o *Aria della Romanesca* (forse collegato con la città di Roma o forse per indicare una relazione con i

⁴⁸² Cfr. C. SEEGER, *Prescriptive and descriptive music-writing*, «Musical Quarterly», XLIII, 1958.

⁴⁸³ Se ne può avere un'idea partendo dai principali dizionari musicali come il *New Grove Dictionary of Music and Musicians*, London 2001, il *DEUMM*, Torino 1980-84, la *Garzantina di Musica*, Milano 1999.

⁴⁸⁴ Secondo l'antropologo Robert Redfield e lo storico Peter Burke, nell'Europa preindustriale coesistevano essenzialmente due “tradizioni culturali”: una ‘grande tradizione’ trasmessa ed insegnata nelle scuole di grammatica e nelle università; una ‘piccola tradizione’ che comprende tutto il resto (consuetudini di vita quotidiana, feste religiose e stagionali, credenze, proverbi, racconti eccetera). Esse «non corrispondevano in modo simmetrico ai due principali gruppi sociali, rappresentati dall'élite e dalla gente comune. Mentre l'élite, infatti, partecipava alla piccola tradizione, la gente comune, invece, non partecipava alla grande tradizione». P. BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano 1978, p. 31. Gli uomini colti, che avevano accesso alla grande tradizione scritta, possedevano una sorta di «doppia cultura» in quanto partecipavano in larga parte alla stessa vita comunitaria (quotidiana e festiva) degli altri; per costoro, comunque solo la grande tradizione era una cosa seria, mentre la piccola era come un gioco. Burke altresì sostiene che l'allontanamento delle culture elevate dalla piccola tradizione comincia gradatamente a manifestarsi nel XVII secolo ma si verifica più decisamente nel secolo seguente e porta progressivamente alla distanza fra “mondo dei colti” e “mondo del popolo” che si manifesta nel XIX secolo.

⁴⁸⁵ Sull'argomento esiste una notevole bibliografia, relativa soprattutto al XVI-XVII secolo, anche se limitata in prospettiva etnomusicologica. Per un inquadramento generale della questione vedi J. MOLINO, *Che cos'è l'oralità?*, cit. p. 345 ss.; Il caso più noto è certamente quello dell'*aria sopra la folia* che Per un caso particolare vedi D. LO CICERO, *Nuove fonti per la siciliana seicentesca*, in *Ceciliania per Nino Pirrotta*, a cura di M.A. Balsano e G. Collisani, Palermo 1994, pp. 11-24;

romances spagnoli)⁴⁸⁶ costituita da uno schema armonico caratterizzato da ampi salti e combinazioni accordali usato per ardite creazioni di musica strumentale o per assai ricercate arie da camera. Tale schema mal si concilierebbe con l'impianto del canto dei *gòsos* – specialmente considerando la destinazione contestuale e il prevalere della dimensione partecipativa delle performance – e dunque non si può tenere in considerazione. Analogamente varie *pastorelle* (o *pastorali*) intesi come schemi melodici si ritrovano in varie fonti scritte di varia provenienza, dal XVI secolo in poi, ma anche in questo caso sarebbe del tutto inverosimile ipotizzare connessioni con il manoscritto qui in questione. *Gregoriana* (al femminile) si può prestare alle più svariate congetture riferibili ad un senso di musicalità della pratica del *gregoriano*, per sua natura molto prossimo a meccanismi dell'oralità musicale.⁴⁸⁷

La piccola lista di sette *toni* lascia comunque intendere che i testi dei *gòsos* potevano essere cantati in maniera diversa: non vi era cioè una specifica melodia per ogni singolo testo, mentre un testo si poteva intonare diversamente. Ciò è esplicitamente indicato nell'ultimo rigo dove si cita una non ben precisata *llounesa* indicando che al suo posto «è più bello il tono della Trexenta». Anche i numeri («1-3», «2-8» eccetera) nel caso individuino testi precisi riportati nelle pagine precedenti si possono comunque sia interpretare come una conferma della molteplicità di intonazioni melodiche.⁴⁸⁸

Il riferimento a luoghi geografici non implica una diretta derivazione di uno schema musicale dall'area menzionata: nel far musica trasmesso oralmente, infatti, l'uso di toponimi per indicare un modo di cantare (e più in generale qualsiasi tipo di denominazione) ha sostanzialmente una finalità mnemonica, ma non si fonda su sistemi di connotazione o metalinguaggi musicali che tendono a dar conto in maniera sistematica delle diversità stilistiche che la caratterizzano.⁴⁸⁹ In altre parole, *tonus* de *Trexenta* o de *Surchitana* non vuol dire che nell'ambiente in cui è circolato il manoscritto, la comunità di Villanovafranca, si conoscessero (e si praticassero) modi di cantare proprio di altre aree, così come oggi possiamo fare parlando di *traggiu* o *moda* di un paese o area, sulla base dell'ascolto di registrazioni di esecuzioni provenienti da precise località: in realtà i termini indicano modi di cantare che nel piccolo mondo musicale del paese della Marmilla, intorno alla figura del chierico Francesco Maria Marras, si avesse la consapevolezza di diversità nel modo di cantare che venivano convenzionalmente attribuite a luoghi altri rispetto al proprio, a regioni limitrofe.

Per altro verso, gli aggettivi accostati ad alcuni *Toni* – «bello» per il *tonus* de *surchitana*; «mus bello» per *pastorella*, «muy mas bello» per *Trexenta* – richiamano evidentemente valutazioni di estetica musicale, rinviando così ad un'idea di elaborazione musicale al di là del mero atto devozionale. Ciò può far pensare ad esecuzioni specializzate, ma non esclude la possibilità che i testi venissero eseguiti anche in contesti performativi di tipo partecipativo: contrariamente a ciò che spesso si pensa (specialmente nel caso di

⁴⁸⁶ Cfr. *Romanesca* (sub voce), in *New Grove Dictionary*, cit. Fra gli autori di *Romanesche* strumentali Girolamo Frescobaldi e fra quelli di arie Claudio Monteverdi, Adriano Banchieri, Francesco Severi.

⁴⁸⁷ P. JEFFERY, *Re-envisioning Past Musical Cultures*, cit.; nonché J. VIRET, *La tradizione orale nel canto gregoriano*, «Culture Musicali», 1-2, 1992, pp. 150-170.

⁴⁸⁸ Una ulteriore conferma potrebbe derivare anche dalla presenza nel manoscritto di più versioni di *gòsos* per uno stesso santo o per la stessa Madonna.

⁴⁸⁹ I. MACCHIARELLA, *Appunti per una indagine sulla tradizione non scritta della musica del XVI–XVII secolo in Ceciliania*. Per Nino Pirrotta, a cura di M. A. Balsano e G. Collisani, Palermo, 1994, pp. 97-109

musiche oralmente trasmesse) una componente di piacevolezza e di ricercatezza estetica (per quanto rudimentale e semplice la si voglia considerare) si ha in qualsiasi pratica musicale, anche in quelle con una funzionalità così patente come il canto dei *gòsos*. Nella pagina successiva, la numero 62, la presenza dell'espressione «*sos cantores*» fa tuttavia protendere verso il riferimento a pratiche esecutive specialistiche: il termine *cantores*, infatti, non veniva usato all'epoca per indicare indifferentemente la gente che partecipa cantando ad un atto devozionale (così come si usa fare oggi in etnomusicologia)⁴⁹⁰ ma era riservata a interpreti selezionati, ad appartenenti alla “grande tradizione” della musica del tempo (sia pure nella diversa accezione che se ne poteva avere nella Sardegna dell'interno di fine settecento rispetto ai principali centri urbani dell'isola), verosimilmente dei chierici o monaci.

Conclusione

Come prevedibile, le scarse indicazioni nel manoscritto della biblioteca di Sinnai non sono in grado di rendere, nemmeno approssimativamente, la concretezza dell'intonazione melodica dei testi dei *gòsos* riportati, riuscendo solo ad offrire alcune conferme a proposito di meccanismi generali dell'oralità musicale in alcune intersezioni con la scritta.

Allora, come immaginarne intonazione? È possibile avanzare delle ipotesi un po' più avanzate? In linea generale, ciò che si può sostenere – con una certa verisimiglianza - è che si avessero intonazioni musicali grosso modo simili (ma non identiche) a quelle di oggi, intonazioni, però, che alle nostre orecchie suonerebbero strane, forse molto strane. Va, infatti, considerato che nell'epoca in questione il sistema musicale in uso aveva rapporti intervallari diversi rispetto a quelli attuali standardizzati sulla scala temperata, rapporti per altro variabili a seconda di usi e convenzioni locali. Ciò vuol dire che i suoni realmente emessi erano differenti rispetto alle nostre sette note (o dodici contando i semitoni), e gli intervalli più piccoli o più grandi sulla base di un principio ben diverso dalla regolarità del nostro sistema tale per cui gli intervalli fra gradi adiacenti sono costanti, ossia un tono è sempre un rapporto fra due suoni misurabili 200 cent, qualunque siano i gradi considerati.⁴⁹¹ Nel passato, invece, i rapporti fra i suoni non erano così regolari, differivano a seconda delle epoche, da luogo a luogo e in base agli ambiti del far musica: su quelli in uso nella “grande tradizione” abbiamo una consistente mole di trattati e documenti scritti;⁴⁹² a proposito di quanto avveniva nelle pratiche dell'oralità non abbiamo dirette indicazioni, ma possiamo ben pensare che

⁴⁹⁰ Va detto che anche ai nostri giorni non mancano resistenze a questo uso – specie in campo musicologico – e sovente per indicare gli esecutori non specializzati si usano (brutti) termini quali “cantatori” “cantatrici” “cantori popolari” eccetera (la questione comunque esula dalla trattazione in corso e la rinvio ad altra sede).

⁴⁹¹ Per dire da DO a RE v'è la stessa distanza che da SOL# a LA#, da MI a FA# e così via: un qualunque manuale di teoria musicale può essere utile per comprendere la questione. Un utile introduzione, alla portata di tutti è M. BARONI, *L'orecchio intelligente*, Lucca 2004.

⁴⁹² Anche per questo argomento tecnico rinvio ai dizionari musicali prima citati. Tra l'altro nelle chiese grosso modo fino a metà del XVIII secolo erano in uso organi con intonazioni diverse rispetto a quelle precedenti e con le cosiddette ottave spezzate (ossia con più suoni intermedi fra i toni, rispetto al semitono). Secondo Roberto Milleddu (che ringrazio per la comunicazione personale) è del tutto verosimile che essi fossero presenti anche in Sardegna, anche se non ne sono rimaste tracce precise. Un bell'esempio di questo tipo d'organo si ha a Bologna, nella chiesa di San Petronio.

fossero ampi margini di variabilità se alle orecchie dei pochi uomini colti che ne parlano nei loro scritti si tratta solitamente di musiche poco piacevoli, sgraziate o stonate, «con molte dissonanze, senza variar mai, e con certe pive di suono triste, e il canto degli uomini è orrido» come per esempio sostiene Francesco D’Austria - Este, nel 1812 parlando del ballo cantato in Sardegna.⁴⁹³ Così è del tutto verosimile che anche una semplice successione di note, come un elementare DO-RE-DO suonasse diversamente, che vi fossero meccanismi tali per cui nei passaggi ascendenti i singoli gradi tendessero ad intonazioni crescenti o al contrario, in percorsi discendente che i singoli suoni fossero “attratti” dai rispettivi inferiori, che vi fossero dei “gradi neutri” e/o altri meccanismi combinatori sconosciuti rispetto a quelli documentati nelle pratiche dell’oralità impennate su sistemi non temperati.⁴⁹⁴

La varietà dei sistemi di intonazione è stata sostanzialmente spazzata via dalla pervasiva diffusione dei mezzi di comunicazione di massa che ha livellato la sensibilità musicale di tutti sulla scala temperata. Sono comunque diversi i casi di micro-macro intervalli non corrispondenti a quelli della scala temperata utilizzati nel far musica oralmente di varie regioni europee (in Sardegna per esempio ciò avviene spesso in *sas pesadas* del canto a tenore, in varie intonazioni di canto monodico femminile)⁴⁹⁵ e che possono dare degli spunti di riflessione sulla questione in generale, anche nella prospettiva di un possibile “atto immaginativo” sull’esecuzione dei *gòsos* del passato.

Per altro verso, il riscontro in fonti musicali antiche di profili melodici analoghi a quelli oggi in uso nel canto dei *gòsos* può ovviamente offrire ulteriori contributi da apprezzare tenendo conto delle dinamiche generali oralità/scrittura e del particolare valore documentario della scrittura nel render conto dell’oralità. È infatti del tutto ragionevole pensare che moduli melodici del genere, con metrica regolare ed estremamente duttili nel prestarsi all’intonazione di versi strofici, abbiano avuto (e continuino ad avere) una enorme circolazione, emergendo di tanto in tanto in qualche testimone storico di norma a carattere prescrittivo (ossia come traccia scritta successiva ad una performance). Ciò, ovviamente, anche al di là dei *gòsos* e della Sardegna: del resto, sono assai numerosi i casi di somiglianze nei profili melodici di altre espressioni vocali trasmesse oralmente del continente che ancora oggi si potrebbero citare anche a proposito degli esempi musicali prima illustrati!

Ritrovare delle affinità fra una testimonianza storica e un’intonazione melodica del far musica odierno non implica *ipso facto* l’esistenza di un legame diretto, attraverso il tempo, ma documenta l’esistenza di affinità nelle condizioni musicali della

⁴⁹³ FRANCESCO IV D’AUSTRIA, *Descrizione della Sardegna*, Cagliari 1993, p. 125. Opinioni ancor più sferzanti si trovano fino a periodi più recenti, come il passo del viaggiatore inglese Duglas Goldring, che, ad inizio Novecento sostiene che i latrati del proprio cane siano più commoventi del canto della *disispirata* che ascolta da «uno dei più famosi cantanti dell’Isola» D. GOLDRING, *Sardegna. L’isola dei nuraghi*, Cagliari 2000, p. 201 (Ringrazio M. Lutz per la segnalazione). Giudizi negativi di questo tenore si trovano anche a proposito di altre espressioni dell’oralità musicale di altre regioni italiane a partire dal XVI secolo e danno bene l’idea della distanza che intercorreva fra i vari mondi musicali: si veda I. MACCHIARELLA, *Appunti*, cit.

⁴⁹⁴ Sulla questione in generale vedi ancora MOLINO, *Che cos’è l’oralità*, cit.; più in particolare vedi ...

⁴⁹⁵ La questione è stata oggetto di studio di Pietro Sassu il quale, tra l’altro, parlava di micro-sistemi musicali sardi, identificando dei modelli scalari di tre toni, diversi rispetto a quelli comunemente insegnati in conservatorio: vedi P. SASSU *Le strutture musicali*, in *La musica sarda Canti e danze popolari*, libro allegato al cofanetto 3 dischi 33 gg., Milano, 1973.

performance. È il caso, ad esempio, dell'individuazione ad opera di Giampaolo Mele (poi ripresa da altri), di alcuni elementi della più diffusa modalità di intonazione dei *gòsos* dei nostri giorni – quella di cui si è detto in precedenza, a proposito degli esempi musicali 1, 3 e 10 – nell'intonazione della *cantiga* 140, *A Santa Maria Dadas*, delle *Cantigas de Santa Maria*⁴⁹⁶, un riscontro che offre un importante tassello al quadro dei rapporti storici di scambio fra Catalogna e Sardegna, e segnatamente fra *goics* e *gosòs*, qualificando le condizioni performative inerenti alla circolazione dei testi verbali.

Forse conclusioni di questo tipo potranno risultare deludenti: di fatto, occuparsi in prospettiva diacronica del far musica oralmente trasmesso significa aspirare ad una conoscenza paradossale che sappiamo di non poter raggiungere dal momento che il suono del passato è irrimediabilmente perduto e in nessun modo ricostruibile.⁴⁹⁷

L'unico obiettivo possibile è formulare delle ipotesi, degli atti di immaginazione storica fondati su un'analisi critica di tutti i documenti di bibliografici, considerati globalmente e alla luce di tutte le conoscenze sulla cultura di una data epoca e di una comunità. Fare delle indagini di storia dell'oralità significa dunque operare in direzione di una sorta di etnografia retrospettiva su una cultura altra rispetto alla nostra, consapevoli che come sostiene Peter Burke: «Il passato è una terra straniera: fanno le cose in modo diverso, laggiù!»⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ G. MELE, *Il canto dei Gòsos*, cit., p. 15, 27; vedi anche G.P. MELE, *Alcune osservazioni storiche su canti le lingua in Sardegna tra scrittura e oralità (Il caso del Medioevo)*, in *Le lingue del popolo. Contatto linguistico nella letteratura popolare del Mediterraneo Occidentale*, a cura di J. Armanguè, Dolianova 2002, pp. 105-126; G.P. MELE, *La musica catalana nella Sardegna medievale*, in *I Catalani in Sardegna*, a cura di J. Carbonell e F. Manconi, Milano 1984, pp. 187-190. Vedi anche L. DELOGU-G. FOIS, *La melodia della "cantiga di Santa Maria 140 e la musica dei "Gosos" sardi*, in *Laudes immortales: gòsos e devozione mariana in Sardegna*, cit., pp. 17-22.

⁴⁹⁷ P. ZUMTHOR,

⁴⁹⁸ Peter Burke, *La storia culturale*, Bologna, Il Mulino 2006, p. 57.