

RiMe

**Rivista dell'Istituto
di Storia dell'Europa Mediterranea**

ISSN 2035-794X

**'Lo sguardo del vescovo':
clero e società nei sinodi
e nelle visite pastorali di
Salvatore Alepus vescovo di Sassari**

Simonetta Sitzia

Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://rime.to.cnr.it>

Direzione

Luciano GALLINARI, Antonella EMINA (Direttore responsabile)

Responsabili di redazione

Grazia BIORCI, Maria Giuseppina MELONI, Patrizia SPINATO BRUSCHI,
Isabella Maria ZOPPI

Comitato di redazione

Maria Eugenia CADEDDU, Clara CAMPLANI, Monica CINI, Alessandra CIOPPI,
Yvonne FRACASSETTI, Luciana GATTI, Raoudha GUEMARA, Giovanni GHIGLIONE,
Maurizio LUPO, Alberto MARTINENGO, Maria Grazia Rosaria MELE,
Sebastiana NOCCO, Anna Maria OLIVA, Riccardo REGIS,
Giovanni SERRELI, Luisa SPAGNOLI, Massimo VIGLIONE

Comitato scientifico

Luis AdÃO da FONSECA, Sergio BELARDINELLI, Michele BRONDINO,
Lucio CARACCILO, Dino COFRANCESCO, Daniela COLI, Miguel Ángel DE BUNES IBARRA,
Antonio DONNO, Giorgio ISRAEL, Ada LONNI, Massimo MIGLIO, Anna Paola MOSSETTO,
Michela NACCI, Emilia PERASSI, Adeline RUCQUOI, Flocel SABATÉ CURULL,
Gianni VATTIMO, Cristina VERA DE FLACHS, Sergio ZOPPI

Comitato di lettura

In accordo con i membri del Comitato scientifico, la Direzione di RiMe sottopone a *referee*, in forma anonima, tutti i contributi ricevuti per la pubblicazione

Responsabile del sito

Corrado LATTINI

[Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea](#): Direttore dell'Istituto Luca CODIGNOLA BO

RiMe – Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea (<http://rime.to.cnr.it>)
c/o ISEM-CNR - Via S. Ottavio, 20 - 10124 TORINO (Italia)
Telefono 011 670 3790 / 3713 - Fax 011 812 43 59
Segreteria: segreteria.rime@isem.cnr.it
Redazione: redazione.rime@isem.cnr.it (invio contributi)

Indice

Dossier

Sardinia. A Mediterranean Crossroads.
12th Annual Mediterranean Studies Congress
(Cagliari, 27-30 maggio 2009). A cura di Olivetta Schena e Luciano Gallinari

Olivetta Schena Luciano Gallinari	<i>Premessa</i>	7-8
--------------------------------------	-----------------	-----

Il Medioevo

Fabio Pinna	<i>Le testimonianze archeologiche relative ai rapporti tra gli Arabi e la Sardegna nel medioevo</i>	11-37
Rossana Martorelli	<i>Insedimenti monastici in Sardegna dalle origini al XV secolo: linee essenziali</i>	39-72
Giuseppe Seche	<i>L'incoronazione di Barisone a "re di Sardegna" in due fonti contemporanee: gli Annales genovesi e gli Annales pisani.</i>	73-93
Alessandro Soddu	<i>Poteri signorili in Sardegna tra Due e Trecento: i Malaspina</i>	95-105
Andrea Pala	<i>Flussi di circolazione delle merci e della cultura mediterranea, alla luce della documentazione sulla scultura lignea in Sardegna</i>	107-125
Bianca Fadda	<i>Nuovi documenti sulla presenza dell'Opera di Santa Maria di Pisa a Cagliari in epoca catalano-aragonese</i>	125-142
Sara Chirra	<i>La conquista catalano-aragonese della Sardegna attraverso una cronaca mercedaria settecentesca</i>	143-150
Antonio Forci	<i>Feudi e feudatari in Trexenta (Sardegna meridionale) agli esordi della dominazione catalano-aragonese (1324-1326)</i>	151-211

Indice

Giovanni Serreli	<i>La frontiera meridionale del Regno giudiciale d'Arborèa: un'area strategica di fondamentale importanza per la storia medievale sarda</i>	213-219
Alessandra Cioppi	<i>La riedizione di una fonte sulla Sardegna catalana: il cosiddetto Repartimiento de Cerdeña</i>	221-236
Esther Martí Sentañes	<i>Un'analisi prosopografica e dei rapporti di potere delle oligarchie cittadine nella Corona d'Aragona nel basso medioevo</i>	237-257
Elisabetta Artizzu	<i>Il concetto di reato nella legislazione statutaria sarda</i>	259-270
Lorenzo Tanzini	<i>Il Magnifico e il Turco. Elementi politici, economici e culturali nelle relazioni tra Firenze e Impero Ottomano al tempo di Lorenzo de' Medici</i>	271-289

L'Età Moderna e Contemporanea

Remedios Ferrero Micó	<i>La fiscalità sul grano sardo e siciliano nella Valencia tardo-medievale e moderna</i>	293-318
Daniel Muñoz Navarro	<i>Relaciones comerciales entre el Reino de Valencia y el Norte de Italia en el tránsito del siglo XVI al XVII</i>	319-335
Lluís-J. Guia Marín	<i>Guerra, defensa y donativo en la Cerdeña Austriaca</i>	337-357
Roberto Porrà	<i>Il culto di San Giacomo in Sardegna</i>	359-385
Simonetta Sitzia	<i>'Lo sguardo del vescovo': clero e società nei sinodi e nelle visite pastorali di Salvatore Alepus vescovo di Sassari</i>	387-409
Giuseppe Restifo	<i>Hanging Ships: Ex-Voto and Votive Offerings in Modern Age Messina Churches</i>	411-423
Carmelina Gugliuzzo	<i>A 'new' capital for the safety of European Christendom: the building of Valletta</i>	425-436

Grazia Biorci	<i>Technological transfer: the importance of language in the tradition of competences. First hints on the lexicon of Pratica di Fabricar le Scene e le Machine ne' Teatri di Nicola Sabbattini da Pesaro, Ravenna 1638</i>	437-449
Mirella Mafri	<i>Calabria e Mediterraneo: merci, mercanti e porti tra il XVIII e il XIX secolo</i>	451-460
Maurizio Lupo	<i>L'innovazione tecnologica in un'area periferica: primi risultati di una ricerca sul Mezzogiorno preunitario (1810-1860)</i>	461-481
Paola Avallone	<i>Innovazioni nei servizi creditizi nel Mezzogiorno preunitario</i>	483-492
Martino Contu	<i>Dal Mediterraneo alla sponda opposta del Rio de la Plata: il fenomeno dell'emigrazione sarda in Uruguay tra Ottocento e Novecento</i>	493-516
Silvia Aru	<i>Il Mediterraneo tra identità e alterità</i>	517-531

In memoriam di Marco Tangheroni

Discorsi pronunciati durante il XII Congresso della
Mediterranean Studies Association
(Cagliari 27 maggio 2009)

David Abulafia	<i>Marco Tangheroni</i>	537-542
Attilio Mastino	<i>Ricordando Marco Tangheroni</i>	543-549
Olivetta Schena	<i>Breve profilo umano e scientifico di Marco Tangheroni, un maestro e un amico</i>	551-553
Cecilia Iannella	<i>Bibliografia di Marco Tangheroni</i>	555-584

Sguardi oltre il Mediterraneo

Giuliana Iurlano *Gli Stati Uniti e le scorrerie dei corsari islamici del Nord-Africa nel Mediterraneo e nell'Atlantico (1778-1805)* 587-635

Luciano Gallinari *Tra discriminazione e accoglienza. Gli italiani in Argentina da Luigi Barzini a "Tribuna italiana"* 637-660

Forum

José António Brandão *No Grants, No Travel, No Excuses: Researching and Writing Early North American History in the Digital Age* 663-672

'Lo sguardo del vescovo': clero e società nei sinodi e nelle visite pastorali di Salvatore Alepus vescovo di Sassari

Simonetta Sitzia

L'obiettivo del saggio è quello di mettere in evidenza, nella lunga attività ecclesiale svolta dall'arcivescovo di Sassari Salvatore Alepus(1524-1566)¹, alcuni aspetti della sua pastorale e alcuni tratti della realtà diocesana sui quali particolarmente si concentrò l'attenzione del presule: il comportamento del clero capitolare e di quello con cura d'anima e i conflitti sociali in atto in alcune parrocchie della diocesi di Sassari, così come emerge dalle annotazioni contenute in un gruppo di fonti ecclesiastiche che riguardano lo stesso prelado: le costituzioni sinodali degli anni 1534, 1535, 1549 e 1555² e i diari visitali degli anni 1553 e 1555³.

Tale documentazione consente di studiare, se non la totalità della situazione ecclesiale, in quale direzione si fosse orientato lo 'sguardo del vescovo' Salvatore Alepus. Abbiamo utilizzato le fonti in una prospettiva metodologica volutamente svincolata dal modello storiografico 'tridentinocentrico', cioè da quel modello che, impostosi negli studi di storia ecclesiastica dopo il Concilio Vaticano II, ha applicato nella lettura e nell'interpretazione delle visite pastorali pre e post tridentine gli orientamenti teorici e pratici della *visitatio* scaturito dalle discussioni del Concilio di Trento (1545-1563): la *visitatio* come strumento per debellare le eresie e ristabilire il controllo dottrinale o per punire le varie forme di peccato; oppure come documento attraverso il quale verificare l'effettiva incidenza dei decreti tridentini nella vita del popolo, senza tener conto dei contesti storici di

¹ Cfr. Damiano FILIA, *La Chiesa di Sassari nel secolo XVI e un vescovo della Riforma (appunti storici da documenti inediti)*, Sassari, Tip. A. Forni, 1910, pp. 21-34; Ottorino Pietro ALBERTI, *La Sardegna nella storia dei concili*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1964, pp. 109-200.

² Tutte le costituzioni sinodali dell'Alepus sono conservate nell'Archivio della Curia di Torres (di seguito ACT, incorporato nell'Archivio Storico Diocesano di Sassari), con la segnatura S.K. 11 effettuata da Enrico Costa. Le trascrizioni furono pubblicate da Mario RUZZU, *La chiesa turritana dall'episcopato di Pietro Spano ad Alepus (1420 - 1566)*, Sassari, Arti grafiche editoriali Chiarella, 1974, pp. 173-179. Alla p. 173 l'autore informa di altre riunioni sinodali, delle quali non è però rimasta la documentazione conclusiva.

³ Le fonti analizzate, fatta eccezione per i sinodi del 1534 e 1535, sono state edite nel sopraccitato volume di Ruzzu.

riferimento, della provenienza, della formazione e dei personali obiettivi pastorali dei singoli visitatori. Tale modello ha infatti il difetto di restituire sull'asse diacronico un'immagine statica della *visitatio* e della prassi adottata, oltre che della pastoraltà dei vescovi che alla stessa *visitatio* ricorsero per la conoscenza e il governo della propria diocesi⁴.

In anni recenti la storiografia ecclesiastica ha proposto nuovi approcci per lo studio delle fonti visitali e dell'istituto della *visitatio*⁵, fra i quali quello, condensato nella suggestiva espressione 'lo sguardo del vescovo', proposta da Danilo Baratti ed esaltata alcuni anni orsono da Adriano Prosperi⁶. Tale approccio si fonda sul fatto che i diari di visita offrono una visione unilaterale delle realtà parrocchiali. Essi non sono cioè una riproduzione esatta della realtà,

⁴ Cfr. Angelo TURCHINI, *Studio, inventario, regesto, edizione degli atti delle visite pastorali: esperienze italiane e problemi aperti*, in Umberto MAZZONE e Angelo TURCHINI (a cura di), *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna, Il Mulino, 1985, pp.97-148; Mario BENDISCIOLI e Massimo MARCOCCHI (a cura di), *Riforma cattolica, antologia di documenti*, Roma, Studium, 1963, vol. II, pp. 193-194.

⁵ Per una rassegna storiografica sulla *visitatio* e sulle fonti visitali, cfr. la recente tesi dottorale Simonetta SITZIA, *Congregavimus totum clerum et visitavimus eum*. Le visite pastorali in Sardegna, fra Medioevo ed età moderna. Proposte metodologiche per l'utilizzo delle *visitationes* sarde, Sassari, Università degli Studi di Sassari, 2009, pp. 10-37, da integrare, specialmente in una prospettiva metodologica, con i recenti saggi di area iberica: Luís MONJAS MANSO, *La reforma eclesiàstica i religiosa de la província tarraconense al llarg de la baixa edat mitjana: a través dels questionaris de visita pastoral*, Lleida, Fundacio Noguera, 2008, ID., *Les comunitats parroquials del Baix Lobregat a finals de l'Edat Mitjana: a través de les visites pastorals del patriarca Saperà, 1414-1425*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2005; Xavier SOLÀ COMER, *La reforma catòlica a la muntanya catalana a través de les visites pastorals: els bisbats de Girona i Vic (1587-1800)*, Girona, Associació d'Història Rural de les Comarques Gironines: Centre de Recerca d'Història Rural, 2008; María Milagros CÁRCEL ORTÍ, *Visitas pastorales y relaciones ad limina: fuentes para la geografía eclesiástica*, Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2007. Sempre validi sono, infine, gli studi di María Milagros CÁRCEL ORTÍ e Josep TRENCHS ODENA, "Les visites pastorals: metodologia d'estudi", in *Quaderns de Sueca*, 6, 1984, p. 9-30, di María del Carmen ANSÓN CALVO, "Valor documental de las visitas pastorales para estudios de la Edad Moderna: el ejemplo de los pueblos del Partido de Cariñena" e di Bonifacio BARTOLOMÉ HERRERO, "Las visitas pastorales como fuente para el estudio de la geografía diocesana: la Diócesis de Segovia según una visita de 1446", entrambi in *Memoria ecclesiae*, 14, 1999, rispettivamente alle pp. 205-243 e 295-307.

⁶ Danilo BARATTI, *Lo sguardo del vescovo. Visitatori e popolo in una pieve svizzera della diocesi di Como: Agno, XVI-XIX secolo*, Comano, Alice, 1989. Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2003, p. 110.

ma riportano unicamente quegli aspetti ritenuti di qualche interesse dal visitatore⁷. In questo senso i resoconti visitali, come anche le costituzioni sinodali, costituiscono materiali assai utili per lo studio della pastoraltà dei singoli vescovi, anche quando sulla loro biografia, come nel caso dell'Alepus, si possiedono solo notizie lacunose. Le prime informazioni sul presule sono contenute nell'opera secentesca di Francisco de Vico, la *Historia general de la isla y reyño de Cerdena*. Dobbiamo però attendere il XIX secolo per avere, con la *Storia ecclesiastica di Sardegna* di Pietro Martini e, soprattutto, il *Dizionario biografico degli uomini illustri* di Pasquale Tola, un quadro biografico più completo sull'arcivescovo sassarese⁸.

Nel 1974 Mario Ruzzu, consultando la documentazione conservata nell'Archivio della Curia di Sassari, ha potuto integrare le informazioni possedute sull'Alepus, non chiarendo però alcuni aspetti della vicenda biografica del presule, la cui conoscenza, riteniamo, faciliterebbe di molto la comprensione delle strategie pastorali da lui adottate nel corso dell'intero episcopato. Lo studioso ricorda l'incertezza che avvolge la data e il luogo di nascita dell'Alepus, ipotizzando che avesse visto la luce intorno al 1503 a Morella, presso Valenza. Si possiedono dati più sicuri sulla famiglia di origine: il padre, Gabriele de Alepus, era un nobile valenzano, mentre la madre apparteneva alla famiglia feudale dei Manca Pilo di Sassari⁹. Sappiamo che venne eletto giovanissimo al soglio vescovile, nel mese di maggio del 1524, dopo alcuni anni di *sedis* vacanza della cattedrale sassarese, ma il suo nome compare per la prima volta nella documentazione archivistica soltanto nel dicembre dello stesso anno.

A causa della lacunosità delle fonti, le prime fasi dell'attività ecclesiale del giovane arcivescovo sono poco conosciute. Sappiamo che fu affiancato, fra il 1524 e il 1541, da numerosi vescovi delegati per le ordinazioni sacre: nel 1525 da Bernardino de Monacellis, arcivescovo titolare di Cartagine, l'anno seguente da Ludovico Gonzales vescovo di Ampurias, Castro e Civita. Anche il vescovo

⁷ Cfr. Gabriele DE ROSA, "Organizzazione del territorio e vita religiosa nel sud tra XVI e XIX secolo", in *La società religiosa nell'età moderna*, atti del convegno studi di Storia sociale e religiosa (Cappaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972), Napoli, Guida, 1973, p. 17.

⁸ Dopo Francisco de Vico, che nel 1639 diede le prime informazioni sul presule nell'opera *Historia general de la isla y reyño de Cerdeña*, scrissero dell'Alepus Pietro MARTINI, *Storia ecclesiastica di Sardegna*, Cagliari, Stamperia Reale, 1837, vol. I, p. 247 e Pasquale TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, Torino, Tipografia Chirio e Mina, 1837, p. 155.

⁹ Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., pp. 86-95.

ausiliare Francesco Maxia provvide, nel 1541, alle amministrazioni sacerdotali.

L'Alepus, che, secondo quanto affermato da Ruzzu, avrebbe goduto «solo dell'amministrazione della Chiesa sino a che [fosse giunto] all'età canonica per la consecrazione episcopale»¹⁰, appare sin dagli inizi della sua missione pastorale orientato a ricorrere agli strumenti della *visitatio* e del sinodo per la gestione amministrativa della propria diocesi.

Gli interessi pastorali dell'Alepus, rilevabili, sebbene in forma assai frammentaria e incerta, già nei primi anni del suo episcopato, si ricollegano a quelle iniziative di rinascita della Chiesa che avevano preso avvio nel Quattrocento ed erano state solennemente riaffermate nel Concilio Lateranense V (1512-1513)¹¹. Tali iniziative si diffusero in Sardegna soprattutto durante il pontificato del papa Eugenio IV. Costui nel 1432 nominò visitatore apostolico il vescovo di Santa Giusta, Antonio Manca, incaricandolo di visitare l'isola per correggere e riformare le manchevolezze rilevate¹². Lo stesso pontefice, allo scopo di garantire adeguate rendite al suo titolare, decise di accorpare - con una iniziativa che anticipava il programma di revisione e unione delle diocesi attuato nel 1503 dal pontefice Giulio II, su pressione del sovrano Ferdinando *il Cattolico*, - la diocesi Usellus con quella di Torralba e la diocesi di Bosa con quella di Sorres. I progetti di riforma, che spesso giungevano dall'alto clero, riguardavano anche l'educazione del clero. Nel 1444 il papa approvò il programma dell'arcivescovo Pietro Spano, il quale aveva richiesto di trasferire le rendite dell'ormai spopolato monastero vallombrosano di San Michele di Plaiano per stipendiare uno o più maestri di grammatica e di scienze liberali.

Altre iniziative tese a favorire la rinascita della Chiesa, come quelle che si proponevano di restituire la necessaria solennità alle funzioni liturgiche celebrate nella cattedrale di Bosa, vennero attuate alla fine degli anni Cinquanta, durante il pontificato di Callisto III.

In tale prospettiva fu particolarmente importante e incisiva l'azione di un gruppo di presuli posti alla guida delle diocesi logudoresi,

¹⁰ *Ibi*, p. 87.

¹¹ Fu in questa occasione che il teologo agostiniano Egidio da Viterbo dichiarò la necessità di «*reformare homines per sacra, non sacra per homines*». Cfr. Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, cit., p. X.

¹² Raimondo TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Città Nuova, Roma, 1999, p. 315.

consapevoli e preoccupati dei problemi che da lungo tempo attanagliavano queste circoscrizioni ecclesiastiche¹³.

Costoro, attraverso l'emanazione di severe costituzioni sinodali - quelle di Castra (1420), di Bisarcio (1437), di Sassari (1442), di Sorres (1463) e di Ottana (1474) - scaturite da accordi di compromesso con i canonici capitolari, cercarono nelle proprie diocesi di dare risposta ai più sentiti problemi della Chiesa del tempo, attraverso iniziative finalizzate all'istruzione e alla formazione del clero, alla sua regolamentazione¹⁴. Altre costituzioni regolavano il rapporto tra il vescovo e il clero diocesano, compresa l'assegnazione degli incarichi e dei benefici ecclesiastici, oppure i rapporti, non sempre facili, con il capitolo, o, ancora, a tutelare i beni patrimoniali delle singole parrocchie, o a organizzare la loro gestione amministrativa¹⁵.

Nella diocesi di Sassari, l'impegno pastorale profuso inizialmente dal vescovo Pietro Spano (1422-1448), conobbe una battuta d'arresto nel 1479. Morto in questa data il vescovo Antonio Cano, che per oltre un trentennio, dal 1448 al 1479, aveva governato la diocesi di Sassari, il territorio di questa provincia ecclesiastica e il suo clero sprofondarono in un lungo periodo di decadenza e di rilassatezza morale, che si protrasse per un quarantennio, sino alla nomina, nel 1524, dell'arcivescovo Salvatore Alepus.

I presuli di questo periodo non eccelsero nell'amministrazione pastorale¹⁶. In alcuni casi, vennero persino meno al prescritto obbligo

¹³ Raimondo TURTAS, *Storia della Chiesa*, cit., pp. 314-317. Le conseguenze della crisi demografica che aveva colpito l'isola già dalla metà del Trecento, e che raggiunse il culmine alla fine del secolo successivo, il clima di instabilità politica e le conseguenze economiche della guerra che per oltre settanta anni contrappose il Regno giudicale di Arborea al Regno di Sardegna catalano-aragonese, avevano avuto profonde ricadute anche sui costumi sociali. Laici ed ecclesiastici erano spesso accomunati da una vita improntata alla corruzione e all'immoralità, come aveva osservato il già citato pontefice Eugenio IV, che nel 1432 aveva sottolineato il diffuso degrado sociale nelle diocesi sarde, parlando di «malefici, spoliazioni, rapine, incesti, adulteri, incendi, sacrilegi, omicidi e altri delitti che rasentano l'eresia». I religiosi appartenenti all'alto clero si contendevano la titolarità dei benefici ecclesiastici più ricchi, mentre quelli con cura d'anime, in seguito allo spopolamento di molti villaggi, risultavano privi delle titolarità delle parrocchie e, conseguentemente, delle loro rendite. Inoltre, come rilevò nel 1437 il papa Niccolò IV, l'estrema povertà del basso clero portava i religiosi all'eseccrabile pratica dell'usura.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 317-324.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Cfr. Antonio VIRDIS, "Clero Turritano nel primo '500: premessa", in *Sacer: Bollettino dell'Associazione storica-sassarese*, 8, 2001, pp. 59-139 e Id., "Per una

di residenza, come fecero lo spagnolo Berengario de Sos (1479-1503), che avrebbe costantemente risieduto a Barcellona¹⁷ e il vescovo di Tivoli Angelo Leonini (1509-1514)¹⁸. Il fiorentino Francesco Minoberti (1515-1516), nipote del papa Leone X, invece, nominato durante il Concilio Lateranense V, rinunciò subito alla sede sassarese e rimase in Toscana, conservando però il titolo di vescovo turritano e la prebenda sino a che non venne eletto vescovo di Arezzo. Il suo successore fu il cagliaritano Giovanni Sanna, vescovo di Ales – Terralba dal 1507 sino al 1521 e «haereticae pravitatis Inquisitor ac reformator in praesenti Sardiniae regno», ma la lacunosità della sua biografia non consente di valutarne l'impegno pastorale¹⁹.

Azioni di governo ispirate alla tradizione sinodale logudorese si possono attribuire, invece, al vescovo sassarese Francesco Pellicer (1503-1509), con la guida del quale vennero celebrati i Sinodi del 1501, 1502 e 1504, e la riunione del Capitolo del 1502²⁰.

Abbiamo sinora illustrato le manchevolezze dell'alto clero; ma alla decadenza della Chiesa sassarese contribuiva anche la presenza, ai gradini più bassi delle gerarchie ecclesiastiche, di una folta schiera di sacerdoti poveri e ignoranti; «sacerdotes indoctissimi», come più avanti li avrebbe definiti l'intellettuale cagliaritano Sigismondo Arquer, lucidamente consapevole dell'ancora irrisolto problema della formazione culturale del clero sardo²¹. Si trattava cioè di religiosi incapaci di comprendere la lingua latina, che pure avrebbero dovuto

storia del Capitolo Turritano: 'novità-tradizione' nella storia degli statuti capitolari. 2. Parte", in *Sacer: Bollettino dell'Associazione storica-sassarese*, 11, 2004.

¹⁷ Sui vicari, cfr. ACT, S. G. 1 (1501-1525). Altre notizie sono in Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 81.

¹⁸ *Ibi*, pp. 82-83.

¹⁹ La biografia del presule, figura poco indagata dalla storiografia ecclesiastica, è alquanto lacunosa. Cfr. Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 84 e Cecilia TASCA – Francesco TUVIERI, *Don Andrea Sanna Bisbe d'Alas y Terralba e la visita pastorale del 1524*, Oristano, La Memoria Storica – Mythos iniziative, p. 9. La citazione riportata nel testo sopra riportato è alla n. 4.

²⁰ Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., pp. 81, 84. Le costituzioni sinodali e capitolari sono nelle pp. 163 -172, mentre un loro commento è offerto nelle pp. 119-123. I primi due Sinodi vennero celebrati durante l'episcopato di Bernardo de Sos, di cui il Pellicer fu vicario.

²¹ Sulla vicenda di Sigismondo Arquer, accusato di eresia luterana dal Tribunale dell'Inquisizione e arso a Toledo nell'*auto da fé* del 4 giugno 1571, cfr. Dionigi SCANO, "Sigismondo Arquer", in *Archivio Storico Sardo*, XIX, 1935; Marcello Cocco, *Sigismondo Arquer dagli studi giovanili fino all'auto da fé*, Cagliari, Castello, 1987; Raimondo TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna*, cit., pp. 364-367 e Sigismondo ARQUER, *Sardiniae brevis historia et descriptio*, a cura di Maria Teresa Laneri, Cagliari, CUEC, 2007.

padroneggiare per l'espletamento delle proprie funzioni pastorali, e spesso dediti ad attività manuali in grado di garantir loro quel minimo sostentamento che li avrebbe sottratti alla povertà totale.

In questo contesto si inserisce l'attività pastorale dell'arcivescovo Alepus, il quale, nel 1525, un anno dopo la sua nomina, in continuità con quanto fatto dai suoi predecessori, ma anche sulla base della tradizione pastorale logudorese, promosse un'assemblea sinodale finalizzata a esaminare i problemi del clero sassarese. In quell'occasione vennero deliberati alcuni provvedimenti volti a consolidare la formazione dei religiosi nelle discipline ecclesiastiche e introdotto un esame per valutare, con criteri stabiliti dallo stesso arcivescovo, il grado di preparazione e l'irreprensibilità morale dei chierici destinati all'ordinazione sacerdotale. L'Alepus si attivò anche per l'istituzione di una scuola di canto destinata al clero²².

Il 21 febbraio 1534 si svolse un'altra assemblea, presieduta questa volta dal vicario generale Giovanni Serra, canonico formatosi all'epoca dell'arcivescovo Pellicer. Il Serra, al quale, per via dell'esperienza e dell'età va riconosciuta la capacità di guidare e di influenzare le scelte pastorali dell'allora giovane presule, emanò il testo delle costituzioni su mandato dell'arcivescovo e del suo vescovo ausiliare Francesco Maxia., entrambi assenti all'assemblea sinodale²³.

Lo scopo precipuo dell'assemblea, probabilmente frutto di riflessioni e azioni concordate fra il presule e il suo vicario, è evidenziato nel testo delle costituzioni: «in qua quidam sinodali congregatione fuit tractatum de vita et de honestate clericorum»²⁴.

Dal dibattito sinodale scaturirono due disposizioni. La prima aveva come destinatari i presbiteri e i diaconi turritani e sassaresi, obbligati innanzitutto, in rispetto della compostezza esteriore propria dell'ufficio sacerdotale, a mostrare la tonsura e a vestire gli abiti talari. I religiosi erano inoltre invitati, «ut decus et conveniens est», a non camminare in città portando armi, a meno che non ne ravvisassero l'effettiva necessità, ma in questo caso l'arma doveva essere tenuta celata «ut melius potuerint» alla vista altrui.

La seconda disposizione riguardava invece i canonici del capitolo, obbligati a recarsi a gruppi in ciascuna domenica di quaresima a visitare «inclitos et gloriosos martires santum Gavinum, Protum et

²² Il documento è in ACT, vol. II, c. 1, come riferisce Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 87 nota 78.

²³ Le fonti sinora reperite non consentono di verificare dove si trovassero i due prelati. Una puntuale ricognizione della documentazione inedita conservata nell'Archivio Storico Diocesano di Sassari potrebbe fornire dati utili in tal senso.

²⁴ Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 173.

Gennarium»²⁵, in un contesto evidentemente finalizzato alla rivalutazione e alla promozione del culto dei martiri turritani²⁶.

Il 13 febbraio 1535, il vicario generale convocò un'altra assemblea, in cui venne riproposto all'attenzione dei sinodali il problema del disciplinamento del clero già dibattuto nella riunione del 1534, problema di non facile né immediata risoluzione, se si reputò necessario ribadire la convenienza di una vita ecclesiastica improntata all'onestà e aggiungere alle costituzioni una disposizione di carattere sanzionatorio per i religiosi che non si fossero adeguati a quanto già indicato in materia di abbigliamento e di comportamento.

Un'ultima disposizione, che consente di valutare l'espandersi degli interessi pastorali dell'Alepus e del suo *entourage* riguarda la nomina di confessori, obbligati a provvedere durante la Quaresima alla cura delle anime nelle parrocchie di Sassari e delle "ville" della diocesi.

Le decisioni assunte nel sinodo si rifacevano, almeno in parte, alle già ricordate deliberazioni dell'assemblea sinodale convocata e presieduta dall'arcivescovo Pietro Spano il 9 marzo 1442²⁷, dove sono già presenti alcuni temi divenuti oggetto di regolamentazione nei sinodi dell'Alepus. In particolare la normativa precisava che «ciascunu clericu in sacris constituidu depiat vivere et andare onestamente in habitu et tonsura clericale», e che «nexunu de cussos clericos non potat portare armas... reservadu si benneret dae camminu o veru pro atera justa causa».

Non compare, invece, alcuna norma relativa all'obbligo fatto ai canonici di visitare la chiesa dei martiri turritani, un provvedimento che possiamo dunque riferire all'Alepus e ai suoi più vicini collaboratori.

Alcuni riferimenti al divieto di portare armi sono reperibili peraltro anche nelle costituzioni sinodali del 21 novembre 1502, emanate per

²⁵ *Ibi*, p. 173. Su questo aspetto, cfr. anche Pasquale TOLA (a cura di), *Codice Diplomatico della Sardegna*, con introduzione di Francesco Cesare Casula, Sassari, Carlo Delfino, 1984-1985 (ristampa anastatica dell'opera intitolata *Codex Diplomaticus Sardiniae*, Torino, Regio Typographeo, 1868), vol. II, pp. 185-186. Alla p. 186 leggiamo della obbligatorietà della visita disposta nei confronti del canonico Agostino Zonchello e dei presbiteri Anthonio Pinquileto, Pietro De Adrovando e Pietro de Luna, i quali si sarebbero dovuti recare alla basilica turritana la prima domenica di Quaresima.

²⁶ Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 173. Tale norma verrà ribadita anche nel sinodo dell'anno successivo.

²⁷ *Ibi*, pp. 148-153. Le costituzioni originali, pubblicate da Antonio Sanna in *Nuovo bollettino bibliografico sardo*, 12, 1956, pp. 4-6, sono conservate in ACT, busta II, K, n. 2.

volontà dell'arcivescovo Francesco Pellicer, che al riguardo appaiono più severe delle costituzioni dell'Alepus²⁸.

Nel sinodo dell'Alepus le sanzioni per i religiosi inadempienti erano costituite da pene pecuniarie. In quello Pellicer, che aveva deliberato all'unanimità il divieto per gli ecclesiastici di portare armi «*pubbliche vel occulte*», la sanzione prevedeva invece la confisca dell'arma, la reclusione nelle carceri ecclesiastiche per la durata di 15 giorni e il pagamento di dieci soldi «*pro expensis... algozinis qui illum portabunt seu conducent ad curiam archiepiscopalem*»²⁹. La severità della normativa riguardava anche il decoro esteriore del clero: tutti gli ecclesiastici ordinati «*ab hodie in antea vestes et indumenta eorum taliter deferant, et adaptent, ut onesto talari et sacerdotali modo claudatur in petoribus seu in clausura pectoris (...) et tali honestate deferant, et capillos retundant*»³⁰. L'azione di governo dell'Alepus insistè sul «*redressu dexas cosas et personas ecclesiasticas*» anche negli anni successivi, come confermano le costituzioni sinodali del 4 giugno 1549, emanate ancora una volta dal vicario generale Serra, in assenza dell'Alepus, impegnato nei lavori del Concilio.

Si trattava di norme in continuità con la tradizione sinodale sassarese ma anche anticipatrici di quegli orientamenti - che saranno dati ai vescovi soltanto con i *decreta reformationis* dell'ultimo Tridentino³¹ - tesi a concentrare l'impegno pastorale sulla parte ecclesiale della realtà³². Tali norme intendevano ridefinire globalmente l'immagine dell'alto e del basso clero, un clero che doveva mostrarsi con un abbigliamento decoroso e modesto sia durante l'espletamento degli uffici liturgici, nello spazio sacro

²⁸ Un'altra disposizione, che si rifaceva anche nel carattere sanzionatorio alla «*constitutione antiqua sinodali*» riguardava la proibizione per il clero di avere «*in domum suam publice... concubinam seu amasiam*». Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 165.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*. Anche in questo caso il sinodo Pellicer aveva previsto una pena pecuniaria di cinque soldi per i contravventori.

³¹ Hubert JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1973, vol. 3, capp. VII-VIII, parte I; capp. I-II-III parte II. I decreti di riforma vennero inviati agli Stati europei solo nell'estate del 1564, con l'invito alla loro immediata applicazione. Salvatore Alepus, come altri vescovi, introdusse nella propria diocesi le deliberazioni tridentine ancora prima della uniformizzazione voluta da Roma, innestandole nelle istituzioni preesistenti. Cfr. Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, cit., pp. 95, 104-105.

³² Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, cit., p. 111 e, per il caso sardo, Salvatore LOI, *Cultura popolare in Sardegna tra '500 e '600. Chiesa. Famiglia. Scuola*, Cagliari, AM&D, 1998, pp. 19-46.

dell'edificio chiesastico³³ come anche all'esterno, nel rapporto pubblico con la comunità parrocchiale³⁴.

Le costituzioni concorrevano a costruire e definire nella diocesi di Sassari l'immagine e l'identità dei religiosi turritani. Si voleva infatti migliorare la funzione e la rappresentatività di un clero che doveva trasformarsi in un «modello esemplare di una vita sacramentale ordinata»³⁵.

Per questa ragione, le attenzioni del vescovo Alepus furono rivolte anche al disciplinamento del clero capitolare e diverse norme delle costituzioni sinodali del 1549 vennero indirizzate a definire il comportamento del Capitolo e i rapporti tra vescovo e alto clero³⁶.

Non conosciamo le reazioni dei canonici a tale azione di disciplinamento, che immaginiamo, però, improntate a una certa resistenza, in quanto essa ledeva diritti ritenuti definitivamente acquisiti. Siamo invece informati delle reazioni di alcuni di loro in conseguenza di un'altra decisione presa dall'Alepus questa volta in materia di benefici ecclesiastici. Nel 1550, mentre partecipava ai lavori del Concilio³⁷, il presule decise di elevare la dignità del

³³ Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 176: «que nexunu ecclesiasticu dae maiore a minore etiam segristanos non gusent nen depliant andare senza cloza o covardina narandesi sos officios d'ibinos in dita seu nen ateras parrocchias de dita citade».

³⁴ *Ibidem*: «que nexuna persona ecclesiastica non presumat nen depiat portare berritas mannas nen pizinnas vestires nen calzas de ruyu nen de ateros colores prohibidos de dretu nen armas senza justa causa et licentia».

³⁵ Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, cit., p. 82. Maurizio SANGALLI (a cura di), *Chiese, chierici, sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra XVI e XX secolo*, Roma, Herder editrice e libreria, 2000. La ripetitività della normativa sinodale restituisce l'immagine di un clero resistente ai cambiamenti, che frenava l'azione di riforma soprattutto quando tale riforma si rivelava lesiva di diritti ritenuti, a ragione o a torto, definitivamente acquisiti.

³⁶ Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 176.

³⁷ L'Alepus portò al Tridentino le esperienze di riforma già promosse in diocesi di Sassari e con esse contribuì al dibattito conciliare. Cfr. Ottorino Pietro ALBERTI, *La Sardegna*, cit., pp. 109-200. Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, cit., pp. 52-53. In quelle prime sessioni del Concilio si distinsero per il loro apporto contributivo l'allora vescovo di Bosa monsignor Heredia; quello di Cagliari Domenico Pastorello e quello di Alghero Pietro Frago. Su questi prelati, cfr. Luigi CHERCHI, *I vescovi di Cagliari (314-1983). Note storiche e pastorali*, Tipografia editrice artigianale, Cagliari, 1975, p. 119; Francesco VIRDIS, *Gli arcivescovi di Cagliari*, Ortacesus, Nuove grafiche Puddu, pp. 24-33; Bruno ANATRA, *Insula Christianorum. Istituzioni ecclesiastiche e territorio nella Sardegna di antico regime*, Cagliari, CUEC, 1997, p. 59; Giovanni SERRA, *La diocesi di Dolia dal 1503 unita a Cagliari*, Dolianova, Grafiche del Parteolla, 2002, pp. 63-65; Daniela ZIZI, *La lingua spagnola nel secondo sinodo diocesano del vescovo Pedro Frago*, Capoterra, 2004, R & DT, pp. 22-23 e Antonio VIRDIS, "Il Sinodo Algherese del Vescovo Frago (1572)", in

Capitolo, modificandone le gerarchie e il numero delle prebende. Siccome il Capitolo non aveva altra dignità oltre all'arcipretura, elevò a decanato il canonicato di Sorres, annettendovi le prebende di Bessude e di Cossoine.

Con tale scelta, che precedette di fatto la normativa tridentina sulla collazione dei benefici, oggetto di discussione solo nella XXIII sessione del Concilio³⁸, il presule deliberava però in merito alla distribuzione dei benefici ecclesiastici, tradizionalmente assegnati a religiosi appartenenti alle più importanti famiglie dell'oligarchia sassarese; toccando gli interessi di potenti famiglie che in quegli anni avevano rivelato palesemente i loro appetiti patrimoniali, la spinta all'accumulazione di beni immobili, in una logica di consolidamento di gruppi di potere ecclesiastici e laici permeabili, che agivano spinti da interessi particolaristici e antistatali, interessi e privilegi che neppure le prammatiche emanate nel 1534 dal vicerè Cardona erano riuscite a ridimensionare³⁹.

Nel caso specifico il provvedimento emanato dall'Alepus ledeva i diritti del religioso capitolare Gerardo Manca Marongio, canonico titolare dei benefici di Bessude e Cossoine sin dal 1535. Esponente di una delle più importanti famiglie della feudalità sassarese⁴⁰, il Manca Marongio era da tempo entrato in rotta di collisione con l'Alepus, quando, assieme al canonico Cariga, anch'egli membro dell'alta nobiltà sassarese, si era schierato contro l'intellettuale cagliaritano Sigismondo Arquer, accusato di eresia, scontrandosi conseguentemente con l'Alepus che, invece, legato da vincoli di parentela al *letrado*, ne sosteneva l'innocenza⁴¹.

Bollettino dell'Associazione Archivio storico sardo di Sassari, XI, 1985, pp. 161-253, Antonio NUGHES, *Alghero. Chiesa e Società nel XVI secolo*, Alghero, Edizioni del Sole, 1990, pp. 71-72. Sulle riforme dei vescovi tridentini nel Cinquecento, cfr. Raimondo TURTAS, *Storia della Chiesa*, cit., pp. 390-415.

³⁸ Jean CHELINI, *L'apporto canonico del Concilio*, cit., p. 244.

³⁹ Per un'approfondita analisi della complessa questione si rimanda a Francesco MANCONI dello stesso autore *Il governo del regno di Sardegna al tempo dell'imperatore Carlo V*, Sassari, Magnum, 2002. Cfr. anche le osservazioni di Raimondo TURTAS, *La Chiesa durante il periodo spagnolo*, in Bruno ANATRA - Antonello MATTONE - Raimondo TURTAS (a cura di), *L'età moderna. Dagli Aragonesi alla fine del dominio spagnolo*, Milano, Jaca Book, 1989, pp. 264-265, (Storia dei Sardi e della Sardegna, III).

⁴⁰ Altri componenti del Capitolo provenivano da importanti famiglie aristocratiche sassaresi: Araolla, Manca, Marongio, Martinez e Polo, alcune delle quali, come i Marongio e i Martinez, avevano dato alla città di Sassari diversi consiglieri di spicco. Cfr. Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 50.

⁴¹ Sul coinvolgimento di una parte dell'oligarchia cagliaritana e sassarese nei fatti che portarono al rogo l'intellettuale sardo, cfr. Gianfranco TORE, *Feudalità, conflitti*

Le ostilità fra l'Alepus e i due canonici si inasprirono in quegli stessi anni quando il presule decise di sottrarre loro alcuni benefici ecclesiastici da tempo assegnati ai due religiosi. Costoro, ricorrendo ai legami familiari del Cariga con il sindaco di Sassari, fecero pervenire le loro doglianze sino alle più alte sfere istituzionali del Regno di Sardegna e accusarono il prelado di gravi inadempienze nel suo mandato pastorale, soprattutto in relazione al mancato obbligo di residenza⁴².

Invero, il prelado aveva già subito l'onta di una denuncia regia nel 1536. Proprio quando il Regno di Sardegna stava precipitando in una catastrofica carestia, il viceré Cardona lo aveva accusato di aver fatto incetta di grano in violazione del privilegio cittadino dell'*encierro*. Il prelado, costretto ad assistere alla confisca del grano e all'arresto della madre, aveva reagito immediatamente e si era recato in Spagna, presso Carlo V, per denunciare le supposte prevaricazioni del viceré.

Negli anni successivi, tuttavia, l'Alepus si era riavvicinato al viceré, valutando l'opportunità di ottenere un valido sostegno nella causa che era stata intentata contro di lui dal Tribunale sardo del Santo Ufficio nel 1538-1539, a motivo di una omelia ritenuta eterodossa⁴³, sia per riuscire a contrastare il vecchio e insanabile contrasto con il Cariga e il Manca Marongio, destinato a riacutizzarsi nel 1550, con la già ricordata modifica dei benefici ecclesiastici appartenenti al canonico Manca.

L'iniziativa del presule si rivelò impopolare. Il Manca Marongio, facendo probabilmente leva sulla possibilità che l'Alepus intervenisse per ridistribuire più equamente i benefici del clero capitolare, cosa

di giurisdizione e autoritarismo regio nell'età di Filippo II, in Bruno ANATRA - Francesco MANCONI (a cura di), *Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Filippo II*, Cagliari, AM&D, 1999, pp. 310-312. Sul clima di conflittualità che caratterizzò i secoli XVI-XVII, cfr. il recente Francesco MANCONI, *Tener la patria gloriosa. I conflitti municipali nella Sardegna spagnola*, Cagliari, CUEC, 2008, in particolare pp. 14-24.

⁴² Enrico COSTA, *Sassari*, Sassari, Tip. Gallizzi, 1885, vol. I, tomo I, parte VI, p. 198. Sull'argomento cfr. Francesco MANCONI, *Gli anni della fame*, in *Il grano del Re. Uomini e sussistenze nella Sardegna d'antico regime*, Sassari, EDES, 1992, in particolare le pp. 13-48. Sul contrastato rapporto fra l'Alepus, le oligarchie cittadine e il viceré Cardona, cfr. ID., *Il governo del regno di Sardegna*, cit., p. 29.

⁴³ Sulla questione si veda, oltre a Francesco MANCONI, *Il governo del regno di Sardegna* cit., p. 52, anche Raimondo TURTAS, *Storia della Chiesa*, cit., p. 397 e Agostino BORROMEO, "Contributo allo studio dell'Inquisizione e dei suoi rapporti con il potere episcopale nell'Italia spagnola del Cinquecento", in *Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea*, vol. XXIX-XXX, 1977-1978, p. 265.

evidentemente non gradita ad alcuni titolari, riuscì a mobilitare contro tali proposte una larga parte del Capitolo sassarese, oltre ai Capitoli di Sorres, Bosa, Alghero, Ploaghe, Ampurias, il Vescovo di Cesena, il vicerè Fernando de Heredia e, infine, il papa.

L'Alepus, costretto questa volta a difendersi dall'accusa di nepotismo, venne scagionato, anche se il Capitolo, peraltro colpito dalla scomunica papale, non cessò le ostilità verso il presule. E questi, dal canto suo, non perse l'occasione, nemmeno negli anni successivi, a colpire la parte avversa e a denunciarne, direttamente o tramite i suoi più fidati collaboratori, i ripetuti abusi⁴⁴. La normativa sinodale e l'attività pastorale dell'Alepus sin qui richiamate, evidentemente condizionate dal clima conflittuale in cui egli si trovò a operare, mostrano un prevalente interesse del presule verso la parte ecclesiastica della realtà. Una siffatta pastoraltà, frutto di una maturazione personale, raggiunta, riteniamo, anche alla luce delle discussioni conciliari tridentine a cui aveva partecipato, si evince dagli atti delle visite pastorali effettuate dall'Alepus in diocesi di Sassari negli anni 1553 e 1555, e dalla documentazione sinodale del 1555.

Nel 1552 il presule, chiusasi la seconda sessione del Concilio di Trento, ritornò in diocesi, dove risiedette pressoché stabilmente sino alla morte⁴⁵ e dove diede avvio a un programma di riforme, questa volta, crediamo, frutto di un autonomo progetto pastorale maturato alla luce delle riflessioni teologiche e dottrinali del Tridentino, piuttosto che suggerite, come parrebbe nei primi anni dell'episcopato, da collaboratori capaci di incidere sulle più importanti scelte di governo fatte dal presule.

La visita pastorale effettuata in diocesi di Sassari a partire dal febbraio 1553 rappresenta il primo segno tangibile di tale progetto. Per facilitare le operazioni visitali, il presule si servì di alcuni religiosi del Capitolo a lui particolarmente vicini, fra i quali i canonici Agostino Zonquello e Giovanni Maria Masia, e il reverendo Giovanni Maxia Regina.

Il primo, che vantava nobili origini⁴⁶, figura tra i membri più in vista del Capitolo. Doveva essere uomo di provata fiducia

⁴⁴ Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 206. Visitando la cappella del Crocefisso nella parrocchia di Santa Caterina di Sassari, Francesco Figo, il vicario generale dell'Alepus, riferì «que los de Marongio se han usurpat la renda».

⁴⁵ Fatta eccezione per il periodo luglio-dicembre 1561: fu imprigionato a Castel Sant'Angelo, soggetto a processo per accuse mossegli da Capitolo. Cfr. Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 89.

⁴⁶ *Ibi*, p. 48. Della famiglia faceva parte quel «sindacus electus civitatis Saceri Franziscus Zonchello» che aveva partecipato come rappresentante della città al Parlamento De Heredia.

dell'arcivescovo, slegato dai Manca e dai Cariga, e si schierò al suo fianco durante i fatti conflittuali del 1550. Su mandato dell'Alepus si occupò dell'ispezione agli altari nelle chiese parrocchiali di San Pietro di Ittiri⁴⁷, San Bartolomeo di Ossi e nella Cattedrale di Ploaghe⁴⁸, dell'ispezione alla *ecclesiam minorem* di Santa Maria *de Ena Frisca* a Usini⁴⁹, della visita *res* nella chiesa di Nostra Signora di Paulis⁵⁰, delle visite *res* e *personarum* nella parrocchiale di Santa Maria *di Tallia* a Olmedo⁵¹, e, infine, della visita alle cappelle e agli altari della parrocchia di San Donato di Sassari⁵².

Il canonico Giovanni Maria Masia, «*professor en sacra teologia*», compare citato esclusivamente nel decreto finale emanato per la parrocchia di Sorso. Godeva della stima e della fiducia del presule, il quale, facendo riferimento a passate collaborazioni, ricordava del Masia ricordando la «*sufficensia y bundat del qual tenim experiensia y bona relassio*»⁵³.

Per queste ragioni e in considerazione del fatto che nella parrocchia di Sorso «*la cura de les animes, le quals son (...) sirca mil y sinch sentes*» era affidata a due soli curati, che non riuscivano a provvedere alle esigenze spirituali di un *gregem* così numeroso, il presule affidò al Masia le attività di predicazione quaresimale, poichè «*en lo temps de quaresma es loable costum que en dicta iglesia (...) agia un predicador que prediche la paraula de Deu del que espesialment aquel poble ten particularment nessesitat*»⁵⁴. Il Masia, tenuto a risiedere a Sorso «*fins a la octava de Pasqua*», per tutto il periodo avrebbe dovuto predicare «*exortant-los [i fedeli] per a la penitensia y confessio de llurs peccats*» e supportare l'attività dei due curati anche con l'amministrazione del sacramento della confessione⁵⁵. Il presule stabilì il compenso per il canonico, pari a otto rasieri di grano, attinti dalle rendite parrocchiali senza che fosse

⁴⁷ *Ibi*, p. 182.

⁴⁸ *Ibi*, p. 198 (Ossi), pp. 199-200 (Ploaghe).

⁴⁹ *Ibi*, p. 195.

⁵⁰ *Ibi*, pp. 195-196.

⁵¹ *Ibi*, pp. 196-197.

⁵² *Ibi*, p. 204.

⁵³ *Ibi*, p. 189.

⁵⁴ *Ibidem*. Sulla predicazione si veda Gigi SANNA, *La predica in sardo in periodo basso medioevale e dopo il concilio tridentino*, in Giampaolo MELE (a cura di), *Chiesa, potere politico e cultura in Sardegna dall'età giudicale al Settecento*, Oristano, ISTAR, 2005, pp. 389-411 e, particolarmente per l'età spagnola, le pp. 397-404.

⁵⁵ Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 189.

però intaccato il salario ordinario dei curati «lo qual es tant tenue i poch major»⁵⁶.

Il reverendo Giovanni Maxia Regina, ricordato come «coadiutor turritanus ex commissione dicti reverendissimi Archiepiscopi»⁵⁷, venne incaricato invece della visita agli altari delle chiese parrocchiali di San Basilio di Sennori⁵⁸, Santa Maria di Osilo⁵⁹ e della *visitatio* completa alla parrocchia di Sant'Antonio di Salvenero⁶⁰.

In un arco di tempo compreso fra il 12 febbraio e il 22 dicembre 1553, con alcune interruzioni di cui non è sempre chiara la ragione, l'Alepus visitò 12 villaggi, oltre che Sassari, investigando sul comportamento del clero locale con cura d'anime. L'arcivescovo effettuò in tutte le parrocchie la duplice visita *loca* e *res* e in quasi tutte, fatta eccezione per Codrongianos, Salvenero e Sassari, anche la *visita personarum*. Non vennero invece visitate le sopravvivenze urbane di Torres, probabilmente per la scarsa consistenza demografica dell'abitato, ripetutamente colpito, a partire dagli anni Trenta del Cinquecento dalle incursioni barbaresche⁶¹.

La duplice visita (*loca* e *res*) consentì all'arcivescovo e ai convisitatori di fare chiarezza sull'entità del patrimonio ecclesiastico posseduto dalle singole chiese. La visita *personarum*, finalizzata, come indicano i resoconti visitali, al controllo canonico del clero, a verificare cioè «si rector et curati serviebant ecclesie», permise ai visitatori di rilevare l'impegno dei religiosi con cura d'anime e di accertare quali frutti avesse prodotto la strategia finalizzata all'educazione del clero avviata dall'Alepus sin dal ventennio precedente.

Sul piano della prassi visitale è opportuno osservare che tanto nelle visite effettuate dall'Alepus quanto in quelle svolte dallo Zonchello, furono oggetto di inchiesta tanto i rettori quanto i curati. In linea teorica tale indagine avrebbe dovuto riguardare l'osservanza da parte di costoro dei doveri canonici: la celebrazione delle messe, l'amministrazione dei sacramenti, la catechesi, l'insegnamento morale, le opere di carità.

⁵⁶ *Ibi*, p. 190.

⁵⁷ *Ibi*, p. 192.

⁵⁸ *Ibi*, pp. 190-191.

⁵⁹ *Ibi*, pp. 192-193.

⁶⁰ *Ibi*, pp. 202-203.

⁶¹ Le incursioni sulle coste turritane, dapprima episodiche come quella del 1441 quindi sempre più ravvicinate nel tempo a partire dai primi decenni del Cinquecento, non risparmiarono nemmeno la basilica dei martiri Gavino, Proto e Gianuario, antica sede vescovile, furono oggetto. Cfr. Antonello MATTONE, *La Sardegna nel mondo mediterraneo*, in *L'età moderna*, cit., pp. 38-39.

Ai visitatori stava particolarmente a cuore il problema della residenza del clero e più volte l'Alepus e i suoi collaboratori rilevarono le gravi conseguenze che derivavano dall'assenza dei religiosi con cura d'anime dai villaggi loro affidati⁶². A Olmedo l'incuria in cui versava la parrocchiale fu tale da suggerire allo Zonchello, «comente commissariu d'essu ill.mu dom. Salvatore de Alleppus»⁶³, l'immediato richiamo del curato Giovanni Schintu. A Ittiri risultò assente il «preideru Johannes Jeronimum Pinna», a Ossi il «preideru Pedru Sanna». Anche questi parroci furono richiamati presso la sede parrocchiale loro assegnata e obbligati, pena il pagamento di una sanzione pecuniaria pari a 25 ducati d'oro⁶⁴, a presentarsi e giustificare il proprio operato presso il vescovo entro la mattina del giorno successivo.

In qualche caso la *visita personarum* - che si svolgeva *universus populus*⁶⁵ interrogando i notabili locali, secondo una prassi assai consolidata che evidentemente, considerava all'interno di una scala gerarchica di possibili testimoni i *primates* le persone più autorevoli e attendibili - servì anche ad appurare il rispetto di alcune consuetudini da parte del clero locale. A Olmedo, per esempio, la *visita personarum* fu finalizzata a verificare se i religiosi con cura d'anime rispettavano la tradizionale obbligatoria fornitura di candele di cera ai propri parrocchiani⁶⁶.

La *visitatio hominum* costituiva, inoltre, lo strumento con cui il visitatore poteva indagare, come previsto dal diritto canonico, sulla moralità dei religiosi con cura d'anime. L'*inquisitio* era incentrata sull'accertamento di casi di concubinato del clero o dell'eventuale ricorso, da parte degli stessi religiosi, a pratiche magiche e superstiziose, nel tentativo di sradicare quelle credenze popolari che avrebbero dovuto correggere nel *populus*⁶⁷.

⁶² Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., pp. 205-216.

⁶³ *Ibi*, p. 197.

⁶⁴ *Ibi*, p. 198.

⁶⁵ La testimonianza pubblica parrebbe aver caratterizzato solo la *visitatio hominum* di Sorso, ma, data la 'tendenza all'ordine' rilevata in tutte le visite *loca* e *res*, crediamo che ciò fosse avvenuto anche, nelle singole parrocchie visitate, anche per la visita alle persone. La pratica, comunque, non era uguale dappertutto.

⁶⁶ Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 19: «Interrogavit si rector aut canonicus dicte ville eis dabat quolibet anno candelas cereas ut est consuetum dare parrochianis suis, qui responderunt quod hinc fere quatuor annis non eis dedit dictas, candelas».

⁶⁷ Una casistica di *superstitiones* è in Salvatore Loi, *Cultura popolare in Sardegna*, cit., pp. 47-62. Si osservi, tuttavia, come la pastorale dell'Alepus non contempli la superstizione come fatto o complesso di fatti diabolici, come avverrà invece nei vescovi della piena età post tridentina. Cfr. anche Maria Margherita SATTA,

Agli interrogatori in cui i visitatori ponevano precise domande a riguardo dell'attività liturgica, amministrativa, sacramentale del clero, si affiancano quelli condotti con criteri di indagine trasversali, che permettevano al visitatore, pur non spostando l'oggetto principale dell'osservazione, di guardare anche alla componente laica della comunità parrocchiale visitata⁶⁸ e di indagare sui non sempre facili rapporti tra il clero e la comunità.

In questo senso è paradigmatica la *visitatio personarum* effettuata a Sorso, che offre un interessante spaccato di vita ecclesiastica e sociale⁶⁹. Nella parrocchia di questa "villa" ubicata non molto distante da Sassari, intitolata a san Pantaleone, erano preposti alla cura delle anime i *preideros* Pantaleo Casabria, Martinu Murgia, Matheu Deriu, Lucianu Cossu; i *jaganos* Giovanni Marco de Simonetis, Giovanni Pilo, Pietro Sagarasu, Leonardo de Serra, Giorgio Mannu, Pietro Casula, Giovanni Mastinu; e i *tonsurandi* Pietropaolo Silanos, Paolo Cariga e Giovanni Vidili. Si trattava di un clero numeroso, per lo più autoctono e per questo ben radicato nel territorio, anche se incapace di garantire il buon funzionamento della parrocchia.

Il presule riscontrò infatti numerose inadempienze già durante la *visita loca*: il Santissimo Sacramento era custodito all'interno di una «custodia metalli indecentissime et inhonestissime»⁷⁰, le ampolle per gli olii santi, custodite dentro il fonte battesimale, erano involte in carta pergamena, piuttosto che «in veste alba seu candida et velo»; il libro dei battezzati non aveva un'adeguata rilegatura in pergamena e pelle, com'era invece raccomandato.

Anche il cimitero non era oggetto delle cure necessarie, per quanto ciò non dipendesse dalla negligenza del clero. Nello spazio cimiteriale, adiacente alla parrocchia, era solita sconfinare una mandria di buoi, di cui era proprietario il nobile Giovanni Cariga, *officiale* di Sorso. Il pievano doveva essersi già lamentato con l'arcivescovo, segnalando le cause del degrado e scaricando la responsabilità sull'*officiale*. Non a caso, durante la *visitatio*, il presule intervenne con un mandato correttivo che ordinava la creazione di uno spazio di rispetto attorno al cimitero pari a *triginta sex pedes*, delimitato da un muro, ove doveva essere costruita una

"Religione e magia nei sinodi sardi", in *Annali della Facoltà di Magistero*, 3, 1978, pp. 59-133.

⁶⁸ Su questi aspetti, cfr. le considerazioni generali di William MONTER, *Riti, mitologia e magia in Europa agli inizi dell'Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 16.

⁶⁹ La visita si tenne il 26 febbraio 1553. Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 184-190.

⁷⁰ *Ibi*, p. 184.

porta di legno «de modu qui su bestiame non potat prus intrare intus su cimiteru». Le spese per l'edificazione del muro dovevano essere sostenute dallo stesso Cariga⁷¹.

Anche la visita alla sagrestia fece emergere diverse manchevolezze, questa volta attribuibili al clero: il graduale necessitava della coperta di pelle e i messali erano rovinati al punto che non potevano essere più utilizzati per la celebrazione della messa. L'Alepus diede precise disposizioni affinché fossero riparati o ne fossero comprati di nuovi.

Lo stato di incuria delineatosi nel corso delle visite *loca* e *res*, ma anche i rapporti evidentemente conflittuali tra il pievano e il Cariga, sono confermati pure nei resoconti della *visitatio personarum*. Il presule chiamò a testimoniare il già citato *officiale* Giovanni Cariga. *Universus populus*, l'arcivescovo fece al Cariga, in quanto persona ritenuta evidentemente degna di fede, le «solitas interrogationes» a riguardo del pievano e sui curati: «si bene plebanus et curati dicte parrocchialis ecclesie sancti Pantaleonis in administracione eiusdem bene gerebant»⁷². Il Cariga, lungi dal muovere qualsiasi accusa ai curati, chiamò invece in causa il pievano attribuendogli interamente l'incuria della parrocchia, rispondendo «quod plebanus dicte ville male in dicta administracione se gerebat, quod non curabat emere antiphonarios et alios libros et vestimenta quibus dicta ecclesia carebat, et sunt necessaria servicio de dicta ecclesia»⁷³. Il quadro negativo fornito dal Cariga venne confermato, sebbene senza alcuna animosità nei confronti del pievano e dei curati, anche dagli altri parrocchiani: «dictus populus si est lamentadu narende comente in sa dicta villa de Sorso biant mills animas et passadas (...). Et non hant si no duos curados sos quales non poden bastare a servire dictu populu et pro cussu sunt male servidos»⁷⁴.

Proprio in virtù di quanto affermato, i parrocchiani presentarono una supplica all'arcivescovo, chiedendo che il presule aumentasse di due unità il clero con cura d'anime, portando cioè a quattro il numero dei curati. La supplica venne accolta però solo parzialmente e l'Alepus nominò, evidentemente sulla scorta di personali valutazioni scaturite nel corso della *visitatio*, solo un altro religioso al posto dei due richiesti⁷⁵.

⁷¹ *Ibi*, p. 185.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Il decreto riporta che i parrocchiani avevano richiesto un solo curato, evidentemente in contraddizione con le pretese avanzate dagli stessi nel corso

Al clero di Sorso l'Alepus imputò «multas inconsequentias et disordines». Per queste ragioni, ribadì tutta una lunga sequela di norme correttive finalizzate al disciplinamento dei *curatos* e dei *preideros* locali, comandando loro che «les infrascriptes constituciones» fossero custodite con cura, «suta pena de excommunicatione»⁷⁶, e che fossero esposte pubblicamente una volta al mese.

Alcune norme erano finalizzate a regolamentare l'abbigliamento e l'aspetto esteriore dei religiosi con cura d'anime, invitati a usare la tonaca e la tonsura, e a rasare la barba⁷⁷. Altre cercavano di disciplinare la vita morale del clero: era proibito possedere armi e portarle⁷⁸, giocare pubblicamente e in privato, giurare e bestemmiare, «ca est cosa de infideles et non de ecclesiasticos»⁷⁹, uscire la notte se non per necessità. I religiosi erano inoltre invitati a non intrattenere, né in pubblico né in privato, rapporti di concubinato.

I decreti correttivi miravano anche a migliorare la formazione religiosa del clero di Sorso. Era previsto che ciascuno dei religiosi si munisse di un messale di proporzioni contenute, «comente unu breviariu», tale da poter essere facilmente trasportato e da essere usato per la preparazione della messa o di altre pratiche liturgiche, in modo che «posant leer senza iscandalu de su proximu et vergongia issoro»⁸⁰. Inoltre, i religiosi erano obbligati a confessarsi prima di celebrare la messa.

Vanno ancora ricordate due norme. La prima riguardava il sacramento del matrimonio, che, veniva ribadito, non poteva essere celebrato senza l'autorizzazione arcivescovile. La seconda costituisce un monito ai religiosi locali, perché svolgessero «officii de bonos facidores» e si attivassero per comporre le discordie che laceravano la comunità⁸¹. E se, puntualizzava la norma, la pacificazione si fosse rivelata superiore alle possibilità di azione del clero, almeno i religiosi avrebbero dovuto mantenersi su una posizione di neutralità rispetto

della *visitatio hominum*. Si veda il già citato Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 189.

⁷⁶ *Ibi*, pp. 188-189. Riprendono in parte la materia delle costituzioni sinodali del 1549 e dei sinodi logudoresi.

⁷⁷ *Ibi*, p. 188.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibi*, pp. 188-189: «perché comente su officiu issoro est de reconciliare su populu cum Deus, gasi est de pacificare su populu inter issoro, maxime sos parentes».

ai conflitti sociali ed evitare che «pro issos non seguan isandalos», come era già capitato in passato⁸².

Il quadro negativo sul clero di Sorso rimane tuttavia un caso isolato. Dalle risposte fornite dal notabiliato di Ittiri, Sennori, Osilo, Usini, Uri, Nostra Signora di Paulis, Uri, Ossi, Ploaghe, Santa Caterina di Sassari emerge infatti l'immagine di un clero attento alla cura degli edifici chiesastici, degli arredi e degli oggetti liturgici, che provvede alla tenuta dei libri amministrativi e, salvo qualche rara eccezione, alla cura delle anime. Evidentemente, i già richiamati interventi di educazione e formazione del clero sassarese promossi dall'Alepus avevano prodotto i frutti sperati.

Anche il comportamento dei laici, seppure assai marginalmente rispetto a quello del clero, divenne oggetto dell'interesse dell'Alepus. Durante la *visitatio hominum* effettuata nella chiesa di San Pietro di Ittiri, il notabiliato locale fu interrogato sui comportamenti dei laici, in particolare sulla presenza di concubini o di persone dedite a pratiche superstiziose⁸³. Analogamente avvenne nella visita a Sorso, ove il vescovo indagò «si aliquid supersticiosi et contrarium feneraticii, et majas aliquas personas agere sciebant»⁸⁴, e ancora a Sennori⁸⁵ e a Osilo⁸⁶.

Le vaghe testimonianze rilasciate: «quoad reliqua ignorabant aliquid esse in villa de predictis»⁸⁷, scarsamente indicative della realtà, sono invece rivelatrici di una rete sociale coesa, che non riconosceva la peccaminosità di tali comportamenti e non sentiva quindi il bisogno di fare ricorso ad alcuna forma di delazione.

Un maggiore interesse del presule verso il *populus*, relegato, come si è visto nei resoconti vitali del 1553, in una posizione di estrema marginalità, comincia a delinearsi, invece, nei diari della visita effettuata nel 1555 a Sorso, Sennori, Usini, Ittiri, Uri, Olmedo e Ossi⁸⁸ e nelle costituzioni del sinodo celebrato lo stesso anno.

L'Alepus, infatti, nella visita del 1555, coadiuvato questa volta dal vicario generale Francesco Figo e dal commissario apostolico Giovanni Pilo, rivolse lo sguardo alla valutazione dell'operato del

⁸² *Ibidem*, pp. 188-189.

⁸³ *Ibi*, p. 182.

⁸⁴ *Ibi*, p. 185.

⁸⁵ *Ibi*, p. 191.

⁸⁶ *Ibi*, p. 192.

⁸⁷ *Ibi*, p. 182.

⁸⁸ *Ibi*, pp. 176-179 (costituzioni); pp. 180-216 (visite pastorali). Oltre che in queste località, le visite interessarono a Sassari le parrocchie di Santa Caterina e di Sant'Apollinare e l'Ospedale dell'Annunziata, e, ancora, le parrocchie di Olmedo, Uri e Ittiri.

clero⁸⁹. I dati che scaturiscono dagli interrogatori forniscono un quadro dettagliato sullo stato dei religiosi con cura d'anime nelle parrocchie ispezionate: a Santa Caterina di Sassari i testimoni dichiararono «quod curati bene deserviebant»⁹⁰. A Sennori che «tots eren ben servits del curat y no tenien de que star agraviats»⁹¹ e similmente si espressero i testimoni di Ossi e Ittiri. Nella chiesa di Sant'Apollinare di Sassari riferirono che «lo canonge es molt bon cristià, y los curats també, y que son ben servits y (...) non tenen de agraviarse»⁹². A Olmedo, invece, «tots respongueren que S.S. Ill.ma provehixca en quant lo curat, come es obligat vagia dir la missa de huit in huit dies»⁹³.

Le testimonianze sopra riportate consentono dunque di affermare come le misure intraprese dall'Alepus per la formazione e il disciplinamento del clero diocesano fossero state nel loro complesso efficaci. Un nuovo obiettivo, che definisce ulteriormente il ruolo del clero con cura d'anime, emerge però dall'opera di governo di questo presule: l'educazione religiosa del *populus*, delegata ai curati assieme alla gestione del patrimonio ecclesiastico e all'amministrazione dei sacramenti, secondo la prospettiva e le 'ossessioni' del primo tridentino⁹⁴. Non è dunque un caso se nei resoconti visitali viene ribadito il ruolo di controllo dell'autorità vescovile nei confronti delle associazioni devozionali; la necessità di promuovere il culto dei santi e in particolare quello dei martiri attraverso le immagini e le reliquie;

⁸⁹ Il canonico Francesco Figo, titolare del beneficio di Sant'Andrea di Geridu, fu incaricato della visita *loca* e *res* delle due chiese sassaresi di Santa Caterina e di Sant'Apollinare. Cfr. i resoconti nel già citato Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., pp. 206-207. Il presbitero Giovanni Pilo, per essere «*persona idonea per la experiència*» effettuò le visite nelle parrocchie di Usini, Ossi, Ittiri, Uri e Olmedo. Cfr. nel già citato Ruzzu, alle pp. 210-211, la nomina ufficiale del visitatore (*Commissio apostolica Johanne Pilo per a visitar les parrochiales de Usini Ossi Itari Uri y Olmedo*).

⁹⁰ Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 205. Fra i numerosi testimoni convocati, il resoconto cita il procuratore reale del Regno di Sardegna Giovanni Fabra, il sindaco di Sassari Pietro Virde e i nobili Pietro Francesco De Ledda, Gaspare Ferrale, Alessandro de Castello Costantino de Catta e Gianuario Marongiu.

⁹¹ *Ibi*, p. 210.

⁹² *Ibi*, p. 216.

⁹³ *Ibi*, p. 213.

⁹⁴ Sulla centralità della dottrina sacramentale cfr.: Soledad GÓMEZ NAVARRO, "La eucaristía en el corazón del siglo XVI", in *Hispania sacra*, vol. 58, n. 118, 2006, pp. 489-515; José Luis LÉON GÓMEZ, "La praxis sobre la extremunción en el derecho particular diocesano de la península ibérica desde el IV Concilio de Letrán al Concilio de Trento" in *Cuadernos doctorales: derecho canónico, derecho eclesiástico del Estado*, 20, 2003-2004, pp. 345-392; oltre ai saggi André DUVAL, *Des sacrements au Concile e Trente*, Paris, Les editions du Cerf, 1985.

l'interesse per i sacramenti della Cresima, del Battesimo, dell'Eucaristia, in particolare della Confessione, non più concepita come consolazione delle coscienze individuali, secondo la dottrina sacramentale del Medioevo, ma come mezzo di governo pastorale e di controllo dei fedeli⁹⁵.

Gli ecclesiastici furono anche chiamati a contribuire alla costruzione di una Chiesa che poneva «al centro della sua restaurata dignità il dovere delle cure delle anime»⁹⁶, provvedendo più di quanto fosse stato fatto in passato, alla catechesi dei fedeli. In tal senso, come ha rilevato Esquerda Bifet in un suo lavoro sui seminari e sulla formazione del clero in età moderna, il Concilio di Trento fu «un punto de llegada e uno de partida» e la «renovacion spiritual que propugna el concilio, tambien y principalmente respecto a los sacerdotes, es fruto, en gran parte, de los movimientos anteriores»⁹⁷.

⁹⁵ Cfr. Angelo AMATO, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XV (25 novembre 1551). Saggi di ermeneutica conciliare*, Roma, LAS, 1975; Jean DELUMEAU, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1993 e la tesi dottorale Simonetta SITZIA, *Congregavimus totum clerum*, cit., p. 198.

⁹⁶ Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento* cit., p. 86.

⁹⁷ Cfr. Juan ESQUERDA BIFET, "La institución de los seminarios y la formación del clero. Valoración doctrinal y consecuencias históricas", in *I tempi del concilio. Società, religione e cultura agli inizi dell'Europa moderna*, atti (Trento, 27-30 ottobre 1994), suppl. a *Economia Trentina*, 1, 1995, pp. 261-270; le citazioni sono alle pp. 264 e 265. Sugli apporti del Concilio di Trento, cfr. Jean CHELINI, *L'apporto canonico del Concilio*, cit., p. 247; Hubert JEDIN, "Il significato del concilio di Trento nella storia della Chiesa", in *Gregorianum*, XXVI, 1946, e ID., *Riforma cattolica o Controriforma?*, Brescia, Morcelliana, 1957; Si vedano anche Massimo MARCOCCHI *et al.*, *Concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Milano, Vita e Pensiero, 1997; Alain TALLON, *Le Concile de Trente*, Parigi, Les editions du Cerf, 2000; Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, cit., pp. 51-53. Il volume, oltre a trattare le questioni dottrinali e di riforma interne, mette in risalto l'uso strumentale che gli stati europei fecero del Concilio allo scopo di affermare il proprio predominio politico (si vedano in particolare le pp. 5-11, 44-50). Sull'attuazione dei decreti conciliari, strettamente legata alle questioni politiche, si vedano le pp. 95-113. Sui rapporti fra Concilio e Corona di Spagna e sull'applicazione dei decreti tridentini negli stati spagnoli cfr. anche Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, "Fernando I y la tercera etapa del Concilio de Trento", in Friedrich EDELMAYER e Alfredo ALVAR EZQUERRA (a cura di), *Fernando I, 1503-1564: socialización, vida privada y actividad pública de un Emperador del Renacimiento*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 389-408. Dello stesso FERNÁNDEZ TERRICABRAS è *Felipe 2. y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal para la Commemoracion de los Centenarios de Felipe 2. y Carlos 5, 2000; Manuel FERRANDIS TORRES, "El Concilio de Trento, obra de la diplomazia de Carlos V", in Antonio GALLEGU MOREL (a cura di), *Carlos V: (1500-*

Tali obiettivi sono dichiarati ufficialmente nelle costituzioni del sinodo: i curati, «sub pena excommunicationis», erano infatti obbligati a munirsi di «libellos doctrine cristiane», da leggere in «hidiomate sardisco» ai fedeli⁹⁸. La norma venne ulteriormente ribadita nel corso della visita pastorale: a Sorso, Sennori⁹⁹, Usini¹⁰⁰ e Ossi¹⁰¹ i curati «per instruir lo poble dels manaments tam sants y necessaria»¹⁰² erano tenuti

cada diumenge y dia de festa (...) llegir al poble la regla cristiana que tenen en llengua sardesca, y compartint-la de manera que cada mes se llixa tota, y axi tornen a recapitularla y relegirla de nou tots los altres mesos fins al cap del any. Y cada any perpetuament¹⁰³.

Gli interventi per la diffusione della dottrina cristiana mostrano il progressivo spostamento dello sguardo del vescovo: l'interesse quasi esclusivamente rivolto, negli anni precedenti, alla formazione del clero si orienta ora verso la catechesi del popolo, sulla scorta di una pastorale sempre più orientata a disciplinare tutte le anime, ecclesiastiche e laiche, cioè l'intero universo cristiano¹⁰⁴.

1558), Granada, Universidad de Granada, Servicio de Publicaciones, 2001, pp. 373-400.

⁹⁸Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento*, cit., p. 179. Sui catechismi cfr. Antonio VIRDIS, "Excursus su catechesi e catechismi in Sardegna tra i secoli XVI e XX. Repertorio dei catechismi pubblicati in Sardegna tra i secoli XVI e XX con notizie storiche e bibliografiche", in *Theologica. Annali della Pontificia Facoltà della Sardegna*, I, 1992, pp. 217-297. Le disposizioni tridentine promossero l'uso delle lingue locali come veicolo per una rapida diffusione dei precetti cattolici presso i fedeli. Per il caso sardo, cfr. Raimondo TURTAS, "Pastorale vescovile e suo strumento linguistico. I vescovi sardi e la parlata locale durante la dominazione spagnola e sabauda", in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, XLII, I, 1988, pp. 1-23 e, ID., *Storia della Chiesa* cit., p. 393 nota 234.

⁹⁹Mario RUZZU, *La chiesa turritana*, cit., p. 210.

¹⁰⁰*Ibi*, p. 211.

¹⁰¹*Ibi*, p. 212.

¹⁰²*Ibi*, p. 209.

¹⁰³*Ibidem*.

¹⁰⁴Sulla pastorale tridentina incentrata sulla omogeneizzazione religiosa, culturale e sociale, cfr. Paolo PRODI - Wolfgang REINHARD (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994 e *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna 1996; Adriano PROSPERI, *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, Trento, U.C.T., 1999. Per il caso sardo, il già citato Salvatore LOI, *Cultura popolare in Sardegna* e Raimondo TURTAS, *Storia della Chiesa*, cit., pp. 394-426.

