

Consiglio Nazionale delle Ricerche

ISBN 9788897317371

ISSN 2035-794X

# RiMe

Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea

n. 1/II n. s., dicembre 2017

**'Santi che viaggiano'. Mobilità e circolazione di culti religiosi  
nel Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna**

**'Saints who travel'. Mobility and movement of religious cults  
in the Mediterranean between the Middle Ages and the Modern Age**

A cura di  
Maria Giuseppina Meloni

DOI: 10.7410/1299

Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea  
<http://rime.cnr.it>



Special Issue

**‘Santi che viaggiano’. Mobilità e circolazione  
di culti religiosi nel Mediterraneo tra  
Medioevo ed Età Moderna**

**‘Saints who travel’. Mobility and movement of religious  
cults in the Mediterranean between the Middle Ages and  
the Modern Age**

A cura di  
Maria Giuseppina Meloni

**Direttore responsabile**

Luciano GALLINARI

**Segreteria di redazione**

Esther MARTÍ SENTAÑES

**Comitato di redazione**

Grazia BIORCI, Maria Eugenia CADEDDU, Monica CINI, Alessandra CIOPPI, Riccardo CONDRÒ, Gessica DI STEFANO, Yvonne FRACASSETTI, Raoudha GUEMARA, Maria Grazia KRAWCZYK, Maurizio LUPO, Alberto MARTINENGO, Maria Grazia Rosaria MELE, Maria Giuseppina MELONI, Sebastiana NOCCO, Michele M. RABÀ, Riccardo REGIS, Oscar SANGUINETTI, Giovanni SERRELI, Giovanni SINI, Luisa SPAGNOLI, Patrizia SPINATO BRUSCHI, Federica SULAS, Massimo VIGLIONE, Isabella Maria ZOPPI

**Comitato scientifico**

Luis ADÃO DA FONSECA, Sergio BELARDINELLI, Michele BRONDINO, Lucio CARACCILO, Dino COFRANCESCO, Daniela COLI, Miguel Ángel DE BUNES IBARRA, Antonio DONNO, Antonella EMINA, Giorgio ISRAEL, Ada LONNI, Massimo MIGLIO, Anna Paola MOSSETTO, Michela NACCI, Emilia PERASSI, Adeline RUCQUOI, Flocel SABATÉ i 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**

Claudia FIRINO

RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea (<http://rime.cnr.it>)

Direzione: via G.B. Tuveri, 128 - 09129 CAGLIARI - I

Segreteria editoriale: via G.B. Tuveri 128 -09129 CAGLIARI - I

Telefono: +39 070403635 / 70 -Fax: +39 070498118

Redazione: [rime@isem.cnr.it](mailto:rime@isem.cnr.it) (invio contributi)

RiMe 1/II n. s.

Special Issue

'Santi che viaggiano'. Mobilità e circolazione di culti religiosi nel  
Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna

'Saints who travel'. Mobility and movement of religious cults  
in the Mediterranean between the Middle Ages and the Modern Age

a cura di

Maria Giuseppina Meloni

- |   |       |
|---|-------|
| Maria Giuseppina Meloni   | 5-6   |
| <i>Introduzione. 'Santi che viaggiano'. Mobilità e circolazione di culti religiosi nel Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna / Introduction. 'Saints who travel'. Mobility and movement of religious cults in the Mediterranean between the Middle Ages and the Modern Age</i> |       |
| Maria Luisa Ceccarelli Lemut  | 7-29  |
| <i>Il Mediterraneo dei Santi. Culti e reliquie a Pisa, secoli VI-XII / The Mediterranean of Saints. Cults and relics in Pisa, 6<sup>th</sup> - 12<sup>th</sup> Centuries.</i>   |       |
| Rosanna Bianco  | 31-54 |
| <i>Il santo, il mare, le 'caravelle'. I viaggi di San Nicola da Myra a Bari / The Saint, the Sea, the 'caravelle'. St. Nicholas' travels from Myra to Bari.</i>   |       |
| Rossana Martorelli  | 55-88 |
| <i>Il 'viaggio' dei santi al seguito dei nuovi dominatori nella Sardegna medievale / The 'journey' of saints following the new rulers in Medieval Sardinia.</i>   |       |

- Bianca Fadda - Cecilia Tasca 89-109  
*Itinera Sancti Leonardi: ospizi e lebbrosari nella Sardegna medioevale / Itinera Sancti Leonardi: hospices and leproseries in Medieval Sardinia.*
- Maria Giuseppina Meloni 111-126  
*On the merchant routes. The diffusion of the cult of the Madonna of Bonaria in the Mediterranean (15<sup>th</sup> - 16<sup>th</sup> Centuries) / Sulla rotta dei mercanti. La diffusione del culto della Madonna di Bonaria nel Mediterraneo (secoli XV-XVI).*
- Alessandra Pasolini - Fabrizio Tola 127-174  
*San Lorenzo e i culti militanti degli Asburgo / Saint Laurence and Hapsburgs' militant cults.*

### Recensioni / Book Reviews

- Olivetta Schena 177-181  
Tasca, Cecilia - Poletti, Roberto (2017) *Pauper infirmus imago Christi. Ospedalità e confraternite in Sardegna.* Iglesias: Cooperativa Tipografica Editoriale "N. Canelles", ISBN: 9788890235429.
- Diego Melo Carrasco 183-185  
Palacios Ontalva, J. Santiago (2017) *Cruzadas y Órdenes Militares en la Edad Media.* Madrid: Ed. Síntesis S.A, ISBN: 9788491710523

### Rassegna storiografica / Historiographic Review

- Diego Melo Carrasco 189-201  
*Las Cruzadas: Un problema historiográfico abierto. Perspectivas desde el finis terrae / The Crusades: An open Historiographic Problem. Perspectives from the finis terrae.*

## Introduzione

### 'Santi che viaggiano'. Mobilità e circolazione di culti religiosi nel Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna

#### Introduction

### 'Saints who travel'. Mobility and movement of religious cults in the Mediterranean between the Middle Ages and the Modern Age

Maria Giuseppina Meloni

(Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR)

Nei giorni 18-22 giugno 2017 si è svolto a Bologna il primo incontro (*Ex Nihilo Zero Conference*) della *European Academy of Religion (EuARe)*, un'iniziativa avviata nel dicembre 2016 sotto il patrocinio del Parlamento Europeo, che si propone di creare una piattaforma aperta con l'obiettivo di sostenere e diffondere lo studio, la ricerca, la comunicazione e lo scambio su temi religiosi di rilevante interesse. L'incontro, ospitato dalla Fondazione per le Scienze religiose Giovanni XXIII, ha visto la partecipazione di un gran numero di studiosi provenienti da paesi europei ed extraeuropei che hanno presentato, attraverso comunicazioni individuali o panel tematici, le ricerche in corso e i risultati raggiunti. L'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea (ISEM) del CNR ha partecipato all'evento proponendo un panel dal titolo *Santi che 'viaggiano'. Mobilità e circolazione di culti religiosi nel Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna*, al quale hanno aderito studiosi delle Università di Bari, Pisa, Cagliari.

Le tematiche di storia religiosa fanno parte da diversi anni delle linee di ricerca dell'ISEM, che ha partecipato in tempi recenti a progetti nazionali e internazionali, quali il Censimento dei santuari cristiani d'Italia, promosso dall'École Française de Rome, e il progetto *Claustra*, coordinato dall'Università di Barcellona, dedicato allo studio del monachesimo femminile nell'Europa mediterranea. Attualmente l'ISEM è partner del progetto europeo *ReIRes* (Research Infrastructures on Religious Studies) coordinato dalla Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII di Bologna.

Il tema del 'viaggio' dei santi, inteso come circolazione di culti, reliquie, corpi santi, miti e leggende, tra Medioevo e prima Età moderna, ha affascinato non pochi studiosi, che lo hanno affrontato sotto diverse angolazioni. In un

Mediterraneo caratterizzato da una vivace mobilità, solcato da navi cariche di merci e di uomini: marinai, mercanti, guerrieri, pellegrini, viaggiatori, circolavano anche informazioni, idee, culti religiosi che attraverso questi mediatori, migrarono da una sponda all'altra del mare, radicandosi lontano dai luoghi di origine. I 'santi' si spostavano in un nuovo territorio al seguito dei conquistatori; seguivano i flussi migratori assumendo la protezione di coloro che andavano a stabilirsi in una terra straniera. La diffusione e il radicamento di un culto sono strettamente legati, dunque, al contesto sociale, politico, economico nel quale questi fenomeni si verificano.

I sei saggi che qui si pubblicano, frutto della partecipazione al congresso bolognese, offrono un ulteriore contributo agli studi su questa tematica: Maria Luisa Ceccarelli Lemut focalizza il suo intervento su Pisa e il suo territorio, ed esamina la provenienza, la cronologia e l'affermazione di nuovi culti, accompagnati talvolta da venerate reliquie, in concomitanza con l'intensa attività marittima della città e con i suoi rapporti con i paesi del Mediterraneo, dall'alto Medioevo al XIII secolo; Rosanna Bianco rivolge la sua attenzione al culto di san Nicola e al suo forte legame con il mare, analizza la traslazione delle reliquie da Myra a Bari si sofferma su alcune testimonianze iconografiche relative a miracoli compiuti dal santo sul mare. Bianca Fadda e Cecilia Tasca prendendo spunto dalla circolazione del culto di san Leonardo, originario della Francia, e dalla sua connessione, a livello europeo, con ospedali e lebbrosari, esaminano, con l'apporto di nuove fonti documentarie, l'origine e lo sviluppo dei primi ospedali attestati in Sardegna nel XII secolo, entrambi dedicati a questo santo eremita. Rossana Martorelli esamina il caso delle devozioni promosse dai potenti in seguito alla conquista militare di un territorio, focalizzandosi, attraverso i dati offerti dalle fonti documentarie e dalle testimonianze monumentali e materiali, sui culti introdotti in Sardegna dai catalano-aragonesi nel XIV secolo. Il saggio di Maria Giuseppina Meloni prende in esame la diffusione mediterranea, tra XV e XVI secolo, di un culto legato al mare, quello per la Madonna di Bonaria di Cagliari, soffermandosi, in particolare, sulle modalità, gli strumenti e gli artefici della diffusione del culto, promosso in primo luogo dall'ordine religioso titolare della chiesa dedicata a questa devozione mariana, l'Ordine della Mercede. Alessandra Pasolini e Fabrizio Tola, infine, incentrano il loro intervento su alcune devozioni personali di Carlo V e Filippo II di Spagna, e in particolare quelle per san Lorenzo e per alcune intitolazioni mariane (Atocha, Montserrat) che vennero diffuse e promosse nei territori posti sotto il loro controllo, influenzando la costruzione di chiese e la produzione di pale d'altare e sculture devozionali.

## Il Mediterraneo dei Santi. Culti e reliquie a Pisa, secoli VI-XII

The Mediterranean of Saints. Cults and relics in Pisa, 6<sup>th</sup> - 12<sup>th</sup> Centuries

Maria Luisa Ceccarelli Lemut  
(Università degli Studi di Pisa)

### *Riassunto*

Durante il Medioevo Pisa è stata al centro di un'intensa circolazione di uomini, di merci, d'idee: l'arrivo nell'area pisana di culti e reliquie rappresenta uno dei segni più evidenti dei diversi rapporti tra i paesi del Mediterraneo cristiano. Questo saggio intende esaminare la provenienza, la cronologia e l'affermazione dei culti nella città di Pisa e nel suo territorio dall'alto Medioevo al XIII secolo

### *Parole chiave*

Pisa; Medioevo; culto dei santi; rapporti mediterranei.

### *Abstract*

In the Middle Ages Pisa was at the centre of a net of intense human, commercial and cultural circulation, that also carried cults and relics of saints. The last ones are the most traces of the various links between the christian countries of the Mediterranean Sea. This paper intend to examine from where, when and how cults and relics of saints set in Pisa and in its area in the 8<sup>th</sup> - 12<sup>th</sup> Centuries.

### *Keywords*

Pisa; Middle Ages; cults of saints; Mediterranean relations.

---

1. *Alle origini della cristianizzazione.* - 2. *Il riflesso del mare nella formazione del santorale pisano.* - 2.1. *L'apporto della Sardegna.* - 2.2. *Santa Giulia e i santi 'africani.* - 2.3. *L'apporto della costa tirrenica.* - 2.4. *Culti e reliquie dall'Oriente.* - 3. *Ranieri da Pisa: l'identità marittima della santità.* - *Bibliografia.* - *Curriculum vitae.*

Il mio interesse per questo tema nacque una quindicina di anni fa dalla constatazione come, nell'area occidentale della città di Pisa e tra questa e il mare, fossero presenti in età medievale dedizioni, culti e reliquie legati all'ambiente mediterraneo<sup>1</sup>, un altro segno del forte rapporto con il mare che per l'intero Medioevo contraddistinse e caratterizzò la città in tutte le sue espressioni, religiose, sociali, culturali e politiche, rendendola fortemente diversa dal resto

---

<sup>1</sup> Mi sono occupata a più riprese di questo tema, sia da sola (Ceccarelli Lemut, 2003; Ceccarelli Lemut, 2005) sia in collaborazione con Gabriella Garzella (Ceccarelli Lemut - Garzella, 2005; Ceccarelli Lemut - Garzella, 2008), studi i cui risultati sono qui ripresi.

della Toscana, un rapporto che per noi, dopoché da secoli si è perduto ogni diretto contatto tra la città e il mare, risulta spesso di difficile comprensione. Si osservi che almeno fino all'XI secolo la linea di costa era arretrata di 6 km rispetto a quella odierna e il mare si trovava a 4,5 km dalla città, facilmente raggiungibile attraverso l'Arno, navigabile fino alle porte di Firenze. Dal XII al XV secolo si verificò un progressivo avanzamento della terraferma, fino a 3 km dalla costa attuale (Ceccarelli Lemut, 2002, pp. 391-392).

### *1. Alle origini della cristianizzazione*

Il tramite per l'arrivo nell'area pisana del culto di un buon numero di santi è rappresentato dalla via marittima, attraverso la quale è passata la stessa cristianizzazione della città, presumibilmente nel corso del III secolo. Il forte legame con il mare è chiaramente mostrato dalle tradizioni agiografiche sui primordi della cristianizzazione, ossia il presunto sbarco di san Pietro, là dove sorge la chiesa di San Piero a Grado, 6 km in linea d'aria a Sud Ovest della città, e la *Passio sancti Torpetis*, caratterizzate dal forte vincolo con la Chiesa di Roma e dall'accento posto sulle relazioni marittime.

Il Principe degli Apostoli, proveniente dalla Siria, sarebbe sbarcato alle foci dell'Arno intorno agli anni 42-44, prima tappa del suo itinerario verso Roma. La tradizione, attestata dalla metà del XIII secolo e riferita con molti particolari fantasiosi dall'erudizione cinque-seicentesca, si basa su elementi non anteriori all'età carolingia o al massimo tardolombarda; tuttavia i reperti archeologici sottostanti la basilica, qualunque ne sia l'esatta interpretazione, mostrano l'esistenza e la persistenza nel tempo di un luogo di culto risalente al V-VI secolo, in uno degli approdi più importanti nel delta dell'Arno<sup>2</sup>.

Le notizie più antiche risalgono all'arcivescovo Federico Visconti (1253-1277), che nei suoi sermoni si mostra particolarmente interessato a sottolineare la 'petrinità' della propria Chiesa. Al nostro tema sono dedicati quelli pronunciati nella chiesa di San Piero a Grado nel triduo delle Rogazioni precedente alla festa dell'Ascensione e nella solennità stessa (ancora oggi la principale ricorrenza religiosa della località), ossia i nn. XXXIII-XXXVI della raccolta<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo I, testo corrispondente alle note 45-50.

<sup>3</sup> Dei sermoni ci è pervenuta una raccolta compilata nell'ultimo quarto del XIII secolo, in cui i testi furono disposti in ordine non cronologico ma liturgico: Bériou, 2001, pp. 586-606. I nn. XXXIII e XXXVI furono predicati in volgare. Sul culto di San Pietro a Pisa cfr. Ceccarelli Lemut, 2003b.

Dei primi tre, appartenenti al medesimo anno, particolarmente interessante è il secondo, ove san Pietro è considerato il primo dei santi e speciale patrono della città, poiché egli aveva onorato Pisa eleggendola a luogo del suo sbarco in Italia. Il quarto della serie fu predicato nella solennità dell'Ascensione, in cui la chiesa San Piero a Grado era meta di gran numero di fedeli non solo pisani e toscani ma pure provenienti dalla Liguria, dall'Emilia e dalla Romagna: in esso l'arcivescovo ricordava come san Pietro avesse ordinato al suo successore Clemente di consacrare l'altare<sup>4</sup> e la piccola chiesa da lui stesso costruita con le proprie mani, e narrava – sulla scorta di un testo attribuito a sant'Isidoro di Siviglia – le motivazioni del viaggio del santo a Roma e del suo sbarco “ad gradus Arnenses”, collegando a quella petrina anche la tradizione relativa al martirio di san Torpè, decapitato nello stesso luogo.

Analoga testimonianza del ruolo degli itinerari marittimi per la diffusione del Cristianesimo offre la *Passio sancti Torpetis*, composta tra il VI e il VII secolo da un estensore di area pisana, che intendeva non solo far risalire l'origine del cristianesimo locale al I secolo ma anche illustrare e giustificare i contatti, di natura non esclusivamente commerciale, con altre regioni del Mediterraneo, in questo caso la Spagna e/o la Provenza. Torpete infatti, appartenente all'*officium Neronis*, sarebbe giunto a Pisa al seguito dell'imperatore in occasione della dedicazione di un tempio a Diana. Convertitosi per opera dello Spirito Santo e battezzato da un *presbyter Antonius* eremita sul Monte Pisano, fu incarcerato per la sua fede e dato in mano al magistrato Satellico e a suo figlio Silvino, che lo sottoposero a numerose torture (flagellazione, ruota, belve), dalle quali uscì indenne, finché non venne decapitato *in gradum Arnensem*. La testa del martire rimase a Pisa, mentre il corpo fu abbandonato insieme con un cane ed un gallo su una barca, che approdò in Spagna, in *Portum Sinus*, ove la senatrice Celerina, istruita da una visione divina, gli tributò i dovuti onori ed eresse una chiesa sulla sua tomba. Più tardi, morto Nerone, un certo *Artemius* si sarebbe recato a *Sinus* e qui avrebbe scritto la passione<sup>5</sup>.

Pisa sembra qui costituirsi quale ideale tramite tra Roma e le coste del

---

<sup>4</sup> Durante la cerimonia alcune gocce di sangue cadute dal naso del pontefice Clemente I si sarebbero impresse in modo indelebile sul pavimento marmoreo accanto all'altare, andando a costituire una reliquia divenuta oggetto di profonda devozione. Il marmo così macchiato si conservava nello stesso edificio sacro: in epoca moderna la reliquia si trovava nella cattedrale di Pisa e tornava processionalmente a San Piero a Grado tre volte l'anno – nella Settimana Santa, nell'Ascensione e nell'anniversario della consacrazione –: cfr. Sainati, 1898<sup>3</sup>, p. 207. La reliquia è ora conservata nel Museo dell'Opera del Duomo.

<sup>5</sup> Papebrock, 1685, pp. 7-10; Mombricitus, 1910<sup>2</sup>, pp. 620-623. Cfr. anche *Bibliotheca Hagiografica Latina*, II, n. 8307 p. 1202; *Novum Supplementum*, nn. 8307, 8307 bis. Per la datazione cfr. Grégoire, 1973, pp. 569-625.

Mediterraneo nordoccidentale, tanto che ci si è chiesti se si trattasse veramente di un martire locale, il cui culto è attestato in area pisana, o se piuttosto provenisse da altre regioni. Si è visto nel nome Torpete una deformazione di quello della vergine spagnola Treptes, venerata ad Astigi, l'odierna Ecija su un affluente del Guadalquivir, oppure lo si è identificato con l'omonimo eremita venerato in Provenza, da cui hanno preso nome il golfo e la città di Saint-Tropez, ma si è anche pensato ad un santo di provenienza orientale (Lanzoni, 1927, I, pp. 599-600).

Sul luogo del martirio, nel probabile contesto di uno scalo alla foce dell'Arno, a san Torpè fu eretto un edificio di culto in epoca abbastanza remota, benché testimoniato soltanto dal 1084 (Ghignoli, 2006, n. 186 pp. 447-449), ove si venerava la reliquia della testa. La chiesetta fu inglobata nel nuovo monastero di San Rossore, in cui il capo fu trasferito. A san Torpè fu alla metà del Duecento dedicata anche una chiesa urbana in prossimità del luogo ove secondo la leggenda il santo avrebbe subito interrogatori e torture, i cosiddetti Bagni di Nerone, avanzi di un impianto termale di età adrianea ancora visibili presso l'odierna Porta a Lucca. Il nuovo edificio sacro, promosso dall'arcivescovo Federico Visconti, fu affidato agli Umiliati<sup>6</sup>: qui venne traslata la testa del titolare dopo che il monastero di San Rossore fu abbandonato e qui è ancora conservata, racchiusa dal 1667 in un busto d'argento<sup>7</sup>.

## 2. Il riflesso del mare nella formazione del santorale pisano

Il mare ha profondamente segnato e caratterizzato il santorale pisano. I santi sopra nominati divennero emblemi della cristianità cittadina. San Pietro assunse un ruolo quasi di compatrono accanto alla Vergine Assunta: nell'VIII secolo sono note nell'ambito urbano e immediatamente suburbano altre quattro chiese a lui dedicate, segno da un lato del forte vincolo con Roma e la Sede Apostolica, che rende peculiare la cristianità pisana rispetto al resto della Toscana (Lucca e Firenze erano invece sotto l'influsso di sant'Ambrogio), dall'altro del collegamento con il mare e tutte le sue attività, in cui appunto trovava una sua specifica collocazione il culto tributato al Principe degli Apostoli in area portuale e costiera. Nello stesso contesto si colloca, nel miglior porto della costa dopo Porto Pisano, il monastero di San Pietro di Vada, noto solo dalla compilazione del cardinale Deusdedit del *Liber Censuum* della Chiesa di Roma nel penultimo decennio dell'XI secolo: il cenobio pare esistito tra l'VIII e il IX

---

<sup>6</sup> Queste informazioni provengono dal sermone XXXVI citato alla nota 3.

<sup>7</sup> Sulla reliquia cfr. Sainati, 1898, pp. 51-52; Barsotti, 2003.

secolo e poi, caduto in abbandono, fu verosimilmente rifondato all'inizio dell'XI secolo con l'intitolazione a san Felice, di cui parleremo<sup>8</sup>. Entro il XII secolo in città e nella diocesi sono attestate altre ventisette dedichezioni a san Pietro, una cifra molto elevata, seconda solo a santa Maria, titolare della diocesi e della cattedrale, ed analoga ad altri due santi oggetto di grandissima venerazione sin dall'alto Medioevo, Michele e Martino<sup>9</sup>. Lo speciale legame con il mare è ribadito pure dalla dedichezione al Principe degli Apostoli di chiese nei fondachi pisani d'Oltremare, a Costantinopoli, a Tiro e ad Accon (Ceccarelli Lemut, 2008). Meno esteso il culto tributato a san Torpè, ma pur tuttavia profondo ed antico, come mostra l'intitolazione della pieve di Buti, attestata fin dal X secolo<sup>10</sup>.

### 2.1. L'apporto della Sardegna

Presso il luogo della decapitazione di Torpè fu eretto un altro edificio sacro, intitolato a san Lussorio o Rossore, il martire sardo di Fordongianus (*Forum Traiani*, 304), associato con i santi fanciulli Cisello e Camerino, di problematica esistenza<sup>11</sup>. La chiesa, nell'attuale località Cascine Nuove, è attestata il 6 luglio 1051<sup>12</sup>, ma verosimilmente era molto più antica. All'inizio del Seicento l'erudito pisano Raffaello Roncioni scrisse nelle sue *Istorie pisane* che i corpi dei santi Cisello e Camerino, insieme con quelli dei santi Efisio e Potito, sarebbero stati portati a Pisa dalla Sardegna nel 1088: la datazione non è suffragata da alcun'altra testimonianza, anzi l'informazione è compresa in un elenco di reliquie dalla cronologia arbitraria, costruita sulla base di quanto si sapeva o si credeva di sapere sulla storia pisana (*Istorie pisane*, p. 114)<sup>13</sup>. Per quanto inattendibile per i singoli rimandi, il racconto è chiaramente l'eco della consapevolezza del ruolo fondamentale svolto dal mare nella trasmissione di culti e reliquie.

Il culto di san Lussorio doveva tuttavia risalire almeno all'VIII secolo. Secondo la narrazione del trecentesco *Liber de laudibus civitatis Ticinensis* di Opicino de Canistris, il re longobardo Liutprando (712-744) avrebbe portato a Pavia dalla Sardegna, oltre a quelle di sant'Agostino, anche le reliquie di Rossore, Cisello, Camerino, Robustiano, Marco e del vescovo Appiano (Gianani, 1976, p. 192; cfr. Tomea, 2001, pp. 36-37). La presenza sulla costa pisana del culto

<sup>8</sup> Cfr. Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo VI § 3.13 e testo corrispondente alle note 7-9.

<sup>9</sup> Per l'elenco delle dedichezioni petrine si rimanda a Ceccarelli Lemut, 2003b, pp. 88-90.

<sup>10</sup> Cfr. Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo IV, testo corrispondente alle note 178-184.

<sup>11</sup> Cfr. Spanu, 2000, pp. 19-20; e inoltre Cuper, 1739; Gordini, 1967.

<sup>12</sup> Ed. Scalfati, 1977, n. 14 pp. 36-37. Per l'identificazione del sito cfr. Redi, 1979, pp. 7-9.

<sup>13</sup> Per la discussione di tale cronologia cfr. Ceccarelli Lemut, 2005, pp. 202-203.

di Rossore, Cisello e Camerino suggerisce l'ipotesi che proprio dalla nostra città siano transitate le loro reliquie nel viaggio dalla Sardegna a Pavia, considerando anche i rapporti tra l'isola e Pisa fin dall'inizio del VII secolo (Tangheroni, 2001)<sup>14</sup>.

Presso la chiesa di San Rossore il 13 maggio 1084 il vescovo di Pisa Gherardo (1080-1085) decise d'istituire un monastero maschile secondo la regola di san Benedetto, al quale donò la contermina chiesa di san Torpè e l'ampio territorio circostante, coltivato, boscato e incolto (Ghignoli, 2006, n. 186 pp. 447-449)<sup>15</sup>. La fondazione e la donazione furono confermate il 24 luglio 1098 dall'arcivescovo Daiberto (1088-1105), in procinto d'imbarcarsi a capo della flotta pisana per la I Crociata (Ghignoli, 2006, n. 202 pp. 479-481). La ricostruita chiesa monastica, che conservava le reliquie dei santi Rossore e Camerino, fu consacrata il 22 settembre 1106 dal successore di Daiberto, Pietro (1106-1119). La notizia proviene da una lamina plumbea rinvenuta il 9 marzo 1786 a Pisa nel palazzo arcivescovile sul luogo della distrutta cappella episcopale di San Giorgio alla profondità di sei braccia all'interno di un'arca marmorea contenente le reliquie dei due santi, verosimilmente un sarcofago romano<sup>16</sup>. Insieme con questa lamina, ne furono trovate altre due, attestanti le successive traslazioni compiute, sempre all'interno della chiesa di San Rossore, dagli arcivescovi Villano (1146-1175) l'8 novembre 1157<sup>17</sup> e Ubaldo (1176-1207) il 29 agosto 1178<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Ricordiamo anche che il cosiddetto orazionale mozarabico da Tarragona via Cagliari giunse a Pisa nel 731-732 per poi continuare, come le nostre reliquie, il suo viaggio verso Pavia, e infine a Verona, dove è tuttora conservato: cfr. Schiaparelli, 1924; Petrucci - Romeo, 1998, con la bibliografia e l'indicazione degli studi precedenti.

<sup>15</sup> Sul monastero cfr. Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo VI, § 3.7.

<sup>16</sup> Sul ritrovamento cfr. Sainati, 1898, p. 138; del destino dell'arca marmorea manca qualunque notizia. L'epigrafe è in. Banti, 2000, n. 4 pp. 18-19: "IN NOMINE D(omi)NI N(ost)RI IH(es)U XR(ist)I D(e)I ETERNI. ANNO D(omi)NICE/ INCARNATIONIS MILLESIMO CENTESIMO SEPTIMO IN/DICTIONE XIII, X K(a)L(endas) OCTOBRIS. PETRUS, DEO VOLEN/TE PISANORU(m) ARCHIEP(iscopu)S, CONSECRAVIT HANC ECCL(esi)AM,/ IN QUA SUNT CORPORA S(an)C(t)ORU(m) MAR(tirum) LUXORII ET CAME/RINI IN ARCHA MARMOREA ET ALIORU(m) S(anctorum) RELIQUIE./ CAROLUS EIUSDEM ARCHIEP(iscop)I P(re)S/BITER ATQUE NOTARIUS SCR(ipsit)".

<sup>17</sup> Banti, 2000, n. 24 p. 30: "IN NOMINE D(omi)NI N(ost)RI IH(es)U XR(ist)I/ D(e)I ET(er)NI. ANNO D(omi)NICE INCARNAT(ionis)/ MCLVIII INDICT(ione) VI, VI/ ID(us) NOVE(m)B(ris). EGO VILLAN(us), D(e)I G(ratia)/ PISANOR(um) ARCHIEP(iscopu)S, COLLOCAVI HIC CU(m)/ ABBATIBUS, CANONICI(s) ET PRIORIB(us) ET/IA(m) P(o)P(uli) PIS(ane) CIVIT(atis) CORPORA S(an)C(to)R(um) NART(irum)/ RUXORII ET CAMIRINI".

<sup>18</sup> *Ibi*, n. 33 p. 35: "+ AN(no) D(omini) .MCLXXVIII. INDICTIONE .XI., IIII/ K(a)L(endas) SEPTE(m)BRIS. NOS HUBALDUS, DIVINA DIGNATI/ONE PISANORU(m) ARCHIEP(iscopu)S, CORP(or)A S(an)C(t)ORU(m) MAR(tirum) RU/XORI CAMERINI (et)

Le reliquie rinvenute nel 1786 furono donate dall'arcivescovo Angiolo Franceschi (1778-1806) ai canonici, che avevano assunto, verosimilmente in età moderna, come patroni i santi Rossore, Cisello e Camerino (Sainati, 18983, p. 138).

Le tre lamine sono state ritenute appartenenti alla chiesa di San Giorgio anche dal loro ultimo editore, Ottavio Banti, ma Mauro Ronzani e chi scrive ritengono che esse invece non possano che riferirsi alla distrutta chiesa monastica di San Rossore (Ronzani, 1991, pp. 177, 217), ove soltanto avrebbe avuto senso porre i corpi di quei martiri: le reliquie furono trasferite nella cappella del palazzo episcopale dopo l'abbandono del monastero da parte dei Benedettini per le alluvioni causate dall'Arno e la successiva annessione del cenobio al convento cittadino di San Torpè degli Umiliati nel 1272. Nella vecchia chiesa rimase tuttavia la testa di san Lussorio, verosimilmente finché nel 1311 l'arcivescovo Giovanni dei Conti di Poli (1299-1312) tolse a quei frati l'edificio di culto per sottoporlo al capitolo della cattedrale di Pisa<sup>19</sup>. Gli Umiliati portarono la reliquia in San Torpè finché nel 1422 la trasferirono nella loro chiesa di Ognissanti a Firenze, commissionando a Donatello un busto in cui custodirla. Rimasta a Firenze fino alla soppressione dell'Ordine nel 1570, la famiglia Covi, beneficiaria di tale soppressione, nel 1590 donò la reliquia alla chiesa conventuale dell'Ordine dei Cavalieri di Santo Stefano a Pisa (Sainati, 18983, pp. 140-141)<sup>20</sup>.

Dalla Sardegna è giunto a Pisa anche un altro importante culto, quello dei santi Efsio e Potito, le cui reliquie, secondo il già citato Raffaello Roncioni, sarebbero pervenute nella cattedrale nel 1088, datazione anche in questo caso non suffragata da alcun'altra testimonianza ma forse non molto lontana dal vero. La traslazione veniva celebrata il 13 novembre, mentre al 6 giugno il calendario liturgico della fine del XII secolo riportava la consacrazione dell'altare dedicato ai due santi, nel transetto destro, ad opera del papa Callisto II nel 1120 (Bolland, 1643, pp. 753-754; Sainati, 1898, pp. 202, 259). Il privilegio con cui il 21 luglio 1126 il papa Onorio II rinnovò all'arcivescovo di Pisa i diritti metropolitici sull'isola di Corsica, estese, rispetto al precedente privilegio del 21 aprile 1092, l'uso del pallio alla festa di sant'Efsio, il cui corpo è detto riposare nella cattedrale pisana (Ceccarelli Lemut, 1995, n. 1 pp. 44-51).

---

ALIORU(m) S(an)C(t)ORU(m) RELIQUIAS I(n) HOC LA/PIDEO TUMULO REPONIMUS, QUE CU(m) IN EODE(m) TU/MULO SUB ANTIQUIORI ALTARI I(n)VENIS(s)EMUS AL ALI/AM PARTE(m) EC(c)L(esi)E ILLA TRA(n)SMUTANTES I(n) MAGNA CL(er)I (et)/ P(opu)LI SOLE(m)NITATE SUB HOC ALTARI COLLOCAVIMUS".

<sup>19</sup> Sulle ultime vicende del monastero di San Rossore cfr. Ronzani, 1991, pp. 173-175.

<sup>20</sup> La testa di san Lussorio vi si trova ancora, in una copia del busto di Donatello, il cui originale è conservato nel Museo Nazionale di San Matteo di Pisa.

Il culto di Efisio è documentato in Sardegna dall'ultimo ventennio dell'XI secolo, ma l'antroponimo di origine orientale suggerisce una devozione anteriore. La *Passio* colloca il *locus depositionis* del santo presso Nora e presenta labili elementi topografici forse riferibili ad un martire storico, vissuto in età diocleziana a Nora, nel cui *suburbium* si troverebbe il *martyrium*. Secondo tale racconto, Efisio sarebbe nato ad *Aelia Capitolina* (Gerusalemme) da madre pagana e padre cristiano. La madre, illustre matrona, si presentò ad Antiochia a Diocleziano, che aveva scatenato la persecuzione contro i cristiani, per raccomandargli il figlio: l'imperatore gli concesse il comando di buona parte del suo esercito per perseguitare i cristiani ma, una volta giunto in Italia, Efisio, convertito da un'apparizione dello stesso Gesù, sarebbe stato battezzato a Gaeta. In Sardegna combatté i barbari pagani e, manifestata a *Carales* l'adesione al Cristianesimo, fu torturato prima dal *praeses Iulicus*, poi dal successore Flaviano e infine decapitato a Nora<sup>21</sup>. La prima fase del testo, di ambientazione 'bizantina' apulo-campana, potrebbe essere fatta risalire al secondo quarto del X secolo e la seconda, incentrata sulla Sardegna, ancora allo stesso secolo (Spanu, 2000, pp. 67-73).

Ad Efisio è stato associato Potito, martirizzato invece a Sardica nella Dacia inferiore, presentato dalla *Passio* (risalente nelle recensioni più antiche al IX secolo) come un fanciullo tredicenne, decapitato al tempo dell'imperatore Antonino, intorno al 160, trasformato poi nell'*Apulia* in santo militare bizantino: un martire orientale dunque, il cui culto, attestato a Napoli nel IX secolo, ha raggiunto la Sardegna, ove si è sviluppata la tradizione della sepoltura presso quella di Efisio (Bolland, 1643, pp. 997-1005; Lanzoni, 1927, I, p. 258; Del Re, 1968). Il collegamento tra i due santi ha indotto Francesco Lanzoni a sospettare che forse anche Efisio potesse essere un martire orientale, mentre Pier Giorgio Spanu propende per la storicità del martire sardo (Lanzoni, 1927, I, p. 258; Spanu, 2000, pp. 76-77).

Nella cattedrale pisana ai due santi era dedicato il braccio destro del transetto, che da essi si denominò<sup>22</sup>: dall'età moderna le loro statue ornano le nicchie ai lati dell'altare, a sinistra sant'Efisio, di Giovanni Battista Lorenzi (1592), a destra san Potito, di Paolo Borghesi Guidotti da Lucca (1616). Sull'altare riposa il corpo del santo pisano Ranieri, ivi posto nel 1688, dopo la sua proclamazione a patrono della città, ed a lui ora è dedicato il transetto

<sup>21</sup> Cfr. Spanu, 2000, pp. 61-65, che ripropone due versioni della *Passio* alle pp. 163-173, e inoltre Bolland, 1643, pp. 753-766; Lanzoni, 1927, II, pp. 659-660; Burchi, 1964. Sulla chiesa di Sant'Efisio di Nora Spanu, 2000, pp. 77-81.

<sup>22</sup> L'attestazione più antica risale al 2 novembre 1205 (Archivio Arcivescovile di Lucca, *Diplomatico*, \* K. 55/3), documento gentilmente comunicato dall'amico e collega Mauro Ronzani, che ringrazio.

Bellini Pietri, 1913, p. 147; Paliaga - Renzoni, Pisa 2005<sup>3</sup>, p. 106<sup>23</sup>. Nel più antico inventario della cattedrale a noi pervenuto, risalente alla fine del XIII secolo, è ricordata una “legenda sanctorum Ephisii et Potiti in uno quaterno”; nel successivo, del 1369, è descritto il loro reliquiario: “campanile unum argenteum deauratum cum columnellis ab extra de argento, in quo sunt reliquie sanctorum Ephisii et Potiti” (Barsotti, 1959, rispettivamente pp. 25, 99).

Ai due martiri fu intitolata anche la cappella all’interno del palazzo arcivescovile, attestata fin dal XIII secolo<sup>24</sup>; nella loro festa, il 13 novembre di un anno compreso tra il 1253 e il 1256, l’arcivescovo Federico Visconti pronunciò un sermone, di cui si è conservato il solo schema (Bériou, 2001, n. LXXVIII pp. 925-926): la festività compare negli Statuti del Comune di Pisa del 1302 tra quelle celebrate con particolare solennità (Bonaini, 1870, p. 245). Efisio e Potito furono poi i protagonisti di un ciclo pittorico, composto da sei riquadri nel corridoio meridionale del Campo Santo di Pisa, opera di Spinello Aretino tra il 1390 e il 1392, la prima raffigurazione della loro leggenda. Gli affreschi, che avevano già subito menomazioni prima dei gravi danni provocati dall’incendio seguito al cannoneggiamento del 27 luglio 1944, sono ora in parte illeggibili<sup>25</sup>, ma l’Archivio fotografico dell’Opera della Primaziale Pisana conserva le immagini riprese prima della II guerra mondiale, mentre una visione del ciclo è offerta dalle incisioni di Carlo Lasinio, conservatore del monumento, risalenti agli anni 1806-1812, esposte nel Museo dell’Opera del Duomo (Rosi, 1986; Lucchesi, 1993, pp. 100, 105).

## 2.2. Santa Giulia e i santi ‘africani’

Nella costruzione di questo ‘Mediterraneo dei santi’ un ruolo fondamentale fu svolto dalle isole tirreniche. Dalla Corsica, attraverso la Gorgona, pervenne il culto di santa Giulia, alla quale furono dedicate la chiesa di Livorno, nota dall’891 e divenuta battesimale nel secolo successivo, e la pieve di Caprona, attestata dal 1096 ma sicuramente più antica<sup>26</sup>. Secondo la sua *passio* leggendaria, risalente nelle più antiche recensioni al VII secolo e attribuita ai monaci della

<sup>23</sup> Su san Ranieri cfr. avanti § 3.

<sup>24</sup> Ad Efisio e Potito è ancora dedicata la cappella grande del palazzo, fatta costruire intorno al 1711 dall’arcivescovo Francesco Frosini (1702-1733) e affrescata dal 1739 al 1744 dai fratelli Melani, ai quali si deve anche la raffigurazione, sopra l’altare, del martirio dei due santi: cfr. Dolfi, 2000, pp. 92, 93, 172.

<sup>25</sup> Cfr. la descrizione di Bellini Pietri, 1913, pp. 175-176; vedi ora Burrresi - Caleca, 2003, pp. 118, 120; Bozzoli, 2003, p. 175.

<sup>26</sup> Cfr. Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo IV, testi corrispondenti rispettivamente alle note 256-260, 114-115.

Capraia e della Gorgona, Giulia sarebbe stata una cristiana cartaginese divenuta schiava in seguito alla presa della città da parte dei barbari e martirizzata a Capo Corso. Il suo corpo fu posto in un'imbarcazione, incontro alla quale mossero i monaci della Capraia che lo tumularono nell'isola di Gorgona. Si è pensato ad uno scambio tra la persona e le reliquie: in realtà Giulia avrebbe subito il martirio a Cartagine e solo dopo il 439 profughi della persecuzione vandalica avrebbero portato le reliquie in Corsica, donde poi i monaci delle due isole le avrebbero raccolte. È poi ben noto come nel 763 le reliquie furono trasferite a Brescia nella chiesa di San Salvatore, eretta dal re Desiderio e dalla consorte Ansa e consacrata dal papa Paolo I, e come la diffusione del culto sia legata alla grande importanza assunta dal monastero bresciano<sup>27</sup>.

Giulia introduce il tema dei santi 'africani', ai quali Francesco Lanzoni dedicò novant'anni fa un fondamentale *excursus*, esaminando il fenomeno per cui da una parte santi locali furono ritenuti africani, dall'altra santi africani divennero locali (Lanzoni, 1927, II, pp. 1093-1103). In effetti i vincoli con l'Africa settentrionale furono molto forti nei primi secoli della cristianizzazione: negli ultimi anni del IV secolo le più antiche notizie sull'eremitismo nelle minori isole tirreniche, e in particolare alla Capraia, sono riferite dalle vicende, narrate da Paolo Orosio, di un illustre personaggio africano e da una lettera di Sant'Agostino, cui avevano fatto visita due monaci della Capraia (Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo V § 3.13).

La favolosa *Vita* di san Regolo, pare ascrivibile ai secoli VII-VIII, prodotta forse proprie dalle colonie monastiche di queste isole prospicienti Populonia, e la *Vita* di san Cerbone, da essa dipendente, hanno collegato insieme, facendoli divenire tutti africani fuggiti davanti agli eretici ariani che devastavano l'Africa, tre santi di origine ed epoca diversa, di cui uno solo era realmente africano<sup>28</sup>. Cerbone, verosimilmente proveniente dal clero locale, era vescovo di Populonia nella seconda metà del VI secolo (Garzella, 1991, pp. 2-3), Regolo, di cui non sappiamo niente di certo, era venerato nella chiesa a lui intitolata nella località di Gualdo, 10 km a Nord Ovest di Massa Marittima, attestata dagli anni Quaranta dell'VIII secolo<sup>29</sup>, mentre Felice era il vescovo di Thibiuca (Tubzak) presso Cartagine, martirizzato nel 303 e sepolto a Cartagine nella *basilica Fausti*. La sua *passio*, redatta da un contemporaneo, è stata largamente interpolata, probabilmente nell'Italia meridionale: il luogo del martirio è stato variamente spostato a Venosa e a Nola, confondendolo qui con l'omonimo martire locale, e

---

<sup>27</sup> Cfr. Lanzoni, 1927, II, pp. 683-686; Camisani, 1965; Tomea, 2001, pp. 47-50; Bettelli (+) - Bergamaschi, 2008 con la bibliografia ivi citata.

<sup>28</sup> Simonetti, 1981, che alle pp. 119-130 pubblica la *Passio* di san Regolo.

<sup>29</sup> [744-745], Schiaparelli, 1929-1933, I, n. 84 pp. 248-250.

poi altra confusione è stata fatta con il martire romano (De Buck, 1861; Lanzoni, 1927, I, pp. 284-287, 295-298; Gordini, 1964). A Felice era dedicata una chiesa a Vada, sede di un monastero benedettino maschile fondato verosimilmente tra il 1015 e il 1031 (Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo VI § 3.13), mentre a Pisa le fonti scritte testimoniano dal 14 marzo 1085 nell'area nordorientale della *civitas* altomedievale la chiesa dei Santi Felice e Regolo, ancora esistente, trasformata in un'agenzia bancaria (Sirolla, 1990, n. 41 pp. 70-71)<sup>30</sup>. La dedicazione induce a ritenere che il culto sia giunto l'area popoloniese, con la quale del resto i rapporti furono intensi e costanti almeno dall'VIII secolo (Ceccarelli Lemut, 2003c, p. 59). Reliquie del santo si conservavano nel monastero vadense, donde vennero trasferite nel 1481 a Pisa nella chiesa di San Paolo all'Orto e di qui nel 1808 prima in San Silvestro e poi in San Frediano, dove tuttora si trovano (Sainati, 18983, p. 152).

Un complesso itinerario è attribuito a san Mamiliano, titolare almeno dalla metà dell'VIII secolo di una chiesa nell'area delle Colline Livornesi, la più antica a lui dedicata, della quale mancano notizie successive<sup>31</sup>. Insieme con alcuni compagni, tutti preti, sarebbe stato deportato dai Vandali dalla costa tirrenica in Africa, donde sarebbe fuggito approdando dapprima a Cagliari e quindi nell'isola di Montecristo, dove a lui fu poi intitolato il locale monastero, fulcro di diffusione del suo culto (Susi, 2000). Reliquie del santo, provenienti da Centocelle insieme con quelle dei compagni Gebuldeo, Lustrò, Vindemio e Infante furono deposte il 6 maggio 1110 nella chiesa del monastero femminile pisano di San Matteo dal vescovo Pietro, grande procacciatore di reliquie<sup>32</sup>. Quasi un quarto di secolo dopo, nel 1134, a Lupeta non lontano da Vicopisano è testimoniata un'altra chiesa dedicata a San Mamiliano, sede di un collegio canonico regolare (Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo IX § 10).

<sup>30</sup> Sull'edificio cfr. Settis, 1992.

<sup>31</sup> Febbraio 757, Schiaparelli, 1929-1933, I, n. 124 pp. 367-369.

<sup>32</sup> La traslazione era ricordata da una lastra marmorea del 14 luglio 1591, citata da Mattei, 1768, p. 198, e trascritta da Cesaretti, 1787, pp. 104-105 nota 3, che la dà come esistente al suo tempo: «ANNO MCXI VI [Kalendas o Idus?] MAIL, TEMPORE D(omini) PETRI ARCHIEPISCOPI PISANI ISTA SACRA CORPORA S(anctorum) MAMILIANI, LUSTRI, VINDEMI, AURELII, RUSTICI, INFANTIS ET GOBULDEI MART(irum) POSITA FUERE IN HOC SACRO TEMPLO D(omini) MATTHEI IN ARA PARVULORUM. POSTEA A(nno) D(omini) 1179 IDIB(us) SEPTEM(bris) A REV(erendissi)MO D(omino) UBALDO ARCHIEPISCOPO PISANO TRANSLATA FUERUNT INTUS AD CANCELLOS, D(omina) VILLANA ABBATISSA. A(nno) D(omini) MDXCII PRIDIE IDUS IULII, TEMPORE ILL(ustris) ET REV(erendi) D(omini) CAROLI ANTONII PUTEI ARCHIEP(iscopii) PIS(ani) IN HOC DIGNORI LOCO RECONDITA SUNT, D(omina) NERIA DE TORTIS DICTI MONAST(erii) ABBATISSA MERITISS(ima)».

### 2.3. L'apporto della costa tirrenica

La costa antistante l'arcipelago rappresentò anche il tramite per il culto di sant'Anastasia, le cui reliquie si conservano nella chiesa di San Paolo a Ripa d'Arno, qui portate, secondo la lezione dell'ufficio tramandata da un breviario perduto del 1287, da Guglielmo, vescovo di Populonia, nel 1084-1085 (Ceccarelli Lemut, 1996, pp. 24-28). È la martire di Sirmio nell'Illirico, della quale non si sa niente di certo oltre il nome, le cui reliquie furono traslate verso il 460 a Costantinopoli nella chiesa dell'*Anàstasis*, che poi da lei si denominò. Il culto si diffuse a Roma, dove le fu dedicato il *titulus Anastasiae*, già esistente dal IV secolo, tra il Palatino e l'Aventino, in una zona abitata da orientali, mercanti e marinai (Brandi, 1961). Il tramite marittimo appare fondamentale nella diffusione del culto dall'Oriente a Roma e di qui a Pisa, portato dal vescovo di Populonia e inserito in una chiesa, San Paolo a Ripa d'Arno, in un'area sulla riva sinistra del fiume ove fervevano le attività portuali (Rossetti, 1989, pp. 263-264)<sup>33</sup>.

Nella medesima chiesa si venerava e si conserva tuttora il preteso cranio di sant'Agata, la celebre martire di Catania, il cui culto si diffuse molto presto a Roma, ove nel V secolo esisteva un edificio sacro a lei dedicato (Gordini, 1961; Sainati, 18983, p. 21). Anche in questo caso possiamo pensare ad un tramite romano e marittimo per l'arrivo a Pisa, in epoca imprecisata: nel citato privilegio del 21 luglio 1126 l'uso del pallio per l'arcivescovo fu esteso alla solennità di sant'Agata, il 5 febbraio, e intorno alla metà del XII secolo fu eretto, nell'ambito del complesso monastico vallombrosano di San Paolo a Ripa d'Arno, l'oratorio ottagonale a lei intitolato<sup>34</sup>.

### 2.4. Culti e reliquie dall'Oriente

Ignote sono le tappe attraverso cui pervenne a Pisa la venerazione per altri santi originari dell'Oriente, presente già in età longobarda in area urbana. Nell'VIII secolo sono infatti attestati, nel cuore della *civitas*, edifici ecclesiastici dedicati a due martiri orientali, Margherita di Antiochia ed Eufrosia di Nicomedia. Il primo, scomparso, sorgeva all'angolo tra gli attuali via Domenico Cavalca e vicolo del Tidi e nel gennaio 765 risulta recentemente fondato dall'arciprete

---

<sup>33</sup> Nella chiesa di San Paolo si conserva la lamina plumbea attestante la reposizione delle reliquie della santa ad opera del papa Innocenzo II nel 1133 (ed. Banti, 2000, n. 18 p. 27), in occasione del trasferimento dal vecchio al nuovo edificio sacro: «† HIC REQUIESCIT CORPUS S(an)C(t)E ANASTASIE/ MARTIRIS XPISTI,/ ANNO MCXXXIII XI F(a)L(endas) AUGUSTI), T(em)P(o)RIBUS INNOCENTII PAPE II (et) LOTHARII IMPERATORIS AUGUSTI».

<sup>34</sup> Ed. Ceccarelli Lemut, 1995, n. 1 pp. 44-51. Sull'edificio cfr. Paliaga - Renzoni, Pisa 2005, p. 13, ove però compare l'erronea indicazione di un'attestazione documentaria nel 1132 e dell'uso come sala capitolare.

Aluart<sup>35</sup>: al suo posto si trova ora una casa in stile neomedievale. Il secondo, nominato il 30 aprile 780 nell'atto di fondazione del monastero di San Savino nel Valdarno, esiste ancora nell'odierna via dei Mille in forme romaniche all'esterno, recentemente divenuto sede della Biblioteca di Antichistica dell'Università di Pisa<sup>36</sup>.

Particolarmente interessante in un centro marittimo come Pisa è il culto per san Nicola, il celebre vescovo di Mira nell'Anatolia patrono dei marinai, cui fu dedicata una chiesa proprio presso la *Porta Maris* e l'area portuale cittadina in Arno. La fondazione dell'edificio, attestato nelle fonti scritte dal 17 giugno 1097, è verosimilmente ascrivibile alla fine del secolo precedente, ad opera del marchese di Tuscia Ugo<sup>37</sup>. La dedicazione conobbe un rilevante successo anche nella diocesi: di particolare significato per l'ubicazione risultano la canonica regolare maschile di San Nicola di Migliarino, eretta verso il 1090 su terra pubblica presso il mare lungo l'antica via romana Aurelia a metà strada tra Pisa e Viareggio (Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo IX § 2), la chiesa di Porto Pisano, costruita dalle autorità comunali nell'ambito della ristrutturazione del complesso portuale nella seconda metà del XII secolo e quella della Vettola, fondata intorno al 1153 lungo il percorso dell'antica via romana Aurelia a Ovest della città, in direzione di Porto Pisano e Livorno<sup>38</sup>. A san Nicola, infine, era intitolato uno degli edifici sacri utilizzati dai Pisani a Costantinopoli (Ceccarelli Lemut, 2008, pp. 364-366).

Da un Oriente più vicino giunse, certamente per via di mare, il culto per sant'Apollinare, vescovo di Ravenna, cui fu eretta una chiesa nel suburbio occidentale di Barbaricina, lungo l'Arno e la direttrice che dalla *Porta Maris* conduceva verso la costa e le chiese di San Rossore e di San Torpè: l'edificio sacro è attestato dal 1173, ma verosimilmente esisteva già da qualche tempo (Ceccarelli Lemut, 2013, pp. 69-70).

Ancora dall'Oriente giunsero a Pisa numerose reliquie, gran parte delle quali conservate nel duomo, per lo più provenienti dalla Terra Santa e collegate con la partecipazione pisana alle Crociate.

Secondo Raffaello Roncioni le reliquie dei santi Gamaliele, Nicodemo e Abibone sarebbero state donate ai Pisani l'anno 1100 dal condottiero crociato

---

<sup>35</sup> Cfr. Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo III testi corrispondenti alle note 22, 137.

<sup>36</sup> Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, testi corrispondenti alle note 25, 97.

<sup>37</sup> Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo VI testo corrispondente alle note 50-56. Una riprova della popolarità del santo a Pisa è fornita dai tre sermoni dedicatigli dall'arcivescovo Federico Visconti: Bériou, 2001, nn. LXXXII-LXXXIV pp. 947-960. A san Nicola è dedicato in questo fascicolo il contributo di Rosanna Bianco.

<sup>38</sup> Ceccarelli Lemut - Sodi, 2017, capitolo IX § 2 capitolo III testi corrispondenti alle note 217, 212-213.

Goffredo di Buglione (*Istorie pisane*, p. 114)<sup>39</sup>: Nicodemo è il membro del Sinedrio ricordato dal Vangelo di san Giovanni, Gamaliele il maestro di san Paolo e Abibone suo figlio. Secondo una tradizione ampiamente diffusa nel Medioevo, nel 415 il prete Luciano avrebbe ricevuto la rivelazione del luogo in cui si trovava, a Kefar Gamlā, una ventina di miglia a Nord di Gerusalemme, il corpo di santo Stefano protomartire. Insieme con lui erano sepolti Gamaliele, che aveva provveduto alla tumulazione del martire, Nicodemo, rifugiatosi presso Gamaliele per sfuggire al Sinedrio, e Abibone (in realtà una figura leggendaria), morto ventenne, figlio secondogenito di Gamaliele e compagno di Saulo di Tarso alla scuola del maestro ebreo (Spadafora, 1965, 1967; Orienti, 1961). Questi personaggi furono oggetto nel Medioevo di un culto abbastanza diffuso: nella cattedrale pisana le loro reliquie sono collocate nel quarto altare destro, opera marmorea di Stagio Stagi (1532-1535) (Peroni, 1995, *Schede*, pp. 480-481).

Oltre ai corpi santi pervennero anche oggetti carichi di significato religioso. Molto antiche, presumibilmente risalenti al VI-VII secolo, sono quattro ampolline vitree rinvenute nel 2000 e poco dopo studiate, contenenti olii prelevati dalle lampade accese in luoghi santi, che la tradizione attribuisce alla Palestina (Dolfi - Stiaffini, 2004, pp. 285-292).

Nel presbiterio del duomo si ammira il vaso di porfido ritenuto uno di quelli adoperati nel miracolo delle nozze di Cana, anch'esso collegato dalla tradizione erudita alla I Crociata. Si tratta di un'anfora biansata di fattura orientale, unico esemplare di tale tipologia nella preziosa pietra purpurea, risalente probabilmente al IV secolo d.C. La forma ad anfora con anse a voluta è stata interpretata come allusione simbolica al sacrificio di Cristo, mentre il rosso cupo del porfido avrebbe il duplice valore di memoria del sangue e di colore riservato all'imperatore. Ci troviamo dunque di fronte ad uno di quei numerosi vasi noti in ambito religioso e letterario come 'idrie di Cana', realizzati tutti in materiali pregiati di provenienza orientale (Peroni, 1995, *Schede*, pp. 537-538).

La sua presenza è segnalata nei più antichi inventari della cattedrale a noi pervenuti: indicato come *vas Epiphanie*, era dotato di un coperchio circondato da una fascia decorativa ("cum capello picto cum stellis aureis et fimbria circumcirca") e per mezzo di una catena di ferro stagnata veniva calato per essere esposto alla venerazione dei fedeli nella festività del 6 gennaio, cui la liturgia collegava anche il battesimo di Cristo e il miracolo di Cana<sup>40</sup>. A Pisa esisteva un altro esemplare di tale tipologia, conservato nella più volte ricordata chiesa di San Paolo a Ripa d'Arno (un vero scrigno di reliquie), come riferisce

<sup>39</sup> Per la data della traslazione cfr. Sainati, 1898, p. 216.

<sup>40</sup> Cfr. Barsotti, 1959, rispettivamente pp. 61 (inventario del 1369), 87 (1394), 104 (1595).

nel 1735 l'erudito pisano Mario Del Mosca: "un vaso di marmo di quelli ne quali Nostro Signore convertì l'acqua in vino nelle nozze da Cana Galilea", analogo a quello della cattedrale e di lì proveniente<sup>41</sup>, del quale però si è perduta ogni traccia.

Ad un preciso contesto rimanda invece la reposizione, operata nel 1110 dal vescovo Pietro nella pieve di Calci, del braccio sinistro di sant'Ermolao, prete martire di Nicomedia, legato alla leggenda agiografica di san Pantaleone. Non sappiamo se la scelta del luogo sia collegabile alla conclusione dei lavori di costruzione di quell'edificio battesimale, fondato quasi un ventennio prima dal predecessore Daiberto, o ad una particolare attenzione dovuta alla consuetudine di residenza a Calci dei vescovi pisani, ma chiaro è il momento storico in cui avvenne il trasferimento. Sul bracciale d'argento che fascia la reliquia una scritta in greco, coeva alla traslazione, attesta la provenienza dalla chiesa dei Santi Ciro e Giovanni di Costantinopoli: l'arrivo a Pisa è così collocabile nell'ambito delle trattative con l'impero di Bisanzio concluse nell'ottobre 1111 dal crisobullo dell'imperatore Alessio I Comneno e dal corrispondente impegno degli ambasciatori pisani. In tal modo fu posto fine alle tensioni suscitate dall'increscioso episodio dell'attacco compiuto nel 1099 alle isole bizantine di Leucade e Cefalonia dalle navi pisane, dirette in Terrasanta per la I Crociata: non è difficile immaginare che in una tale situazione i Pisani abbiano ottenuto, magari dallo stesso imperatore, anche un trasferimento di reliquie<sup>42</sup>.

### 3. *Ranieri da Pisa: l'identità marittima della santità*

A fronte della diffusione di culti e reliquie legati all'ambito mediterraneo, si riscontra a Pisa l'assenza fino al pieno XII secolo di figure di santi locali. Mancano infatti tradizioni agiografiche relative a protomartiri (san Torpè non era pisano) e a vescovi dei primi secoli o dell'alto Medioevo, fatto che desta a prima vista meraviglia, ma potrebbe trovare spiegazione nei caratteri propri della città, segnata fin dalle lontane origini etrusche dal rapporto specialissimo con il mare e le sue attività: il vescovo non sembra aver rivestito quella funzione, altrove presente, di raccordo tra i cittadini e di simbolo e rappresentante

<sup>41</sup> Archivio Capitolare di Pisa, ms. C. 159, a. 1735 stile pisano, c. 75r.

<sup>42</sup> Per tutto questo cfr. Ceccarelli Lemut, 2005b, pp. 103-118; per una descrizione del reliquiario cfr. Bacci, 2004. La traslazione è ricordata da un'epigrafe ancora *in situ*, sul pilastro a destra dell'altare maggiore, ed. Banti, 2000, n. 7 pp. 20-21: "IC REQUIE/SCIT CORPUS S(an)C(t)I/ERMOLAI P(res)B(ite)RI,/ LOCATU(m) A VENERABILI PETRO/ PISANE ECCL(esi)E ARCHIEP(iscop)O,/ T(em)P(o)R(e) PASCALIS P(a)P(e) II. MCXI".

dell'identità civica, identità che forse si legava alla forte presenza da un lato del culto di san Pietro, connesso con il mare, dall'altro di quello per la Vergine.

I primi santi pisani compaiono soltanto nel pieno XII secolo ed è di nuovo la dimensione marittima, con il conseguente particolare stile di vita di una città aperta ai rapporti internazionali e fortemente cosmopolita, a dar conto dei loro caratteri peculiari. Tra questi, un ruolo particolare assume la figura di san Ranieri, nato intorno al 1115 e morto il 17 giugno 1160<sup>43</sup>.

Appartenente a famiglia del medio ceto mercantile, verosimilmente residente nell'area orientale di Chinzica, il quartiere a Sud dell'Arno allora fuori delle mura, il suo destino, come quello della maggior parte dei compatrioti, appariva legato alle attività marittime e commerciali. Dopo la conversione da una vita giovanilmente spensierata, verso il 1134 Ranieri si recò con una compagnia di mercanti a commerciare in Terrasanta, finché nel 1138 operò una scelta radicale: sciolta la società mercantile, intraprese la vita del pellegrino penitente, dedito alla preghiera, ai digiuni e alla visita dei luoghi sacri (Ceccarelli Lemut, 2011b, pp. 116-120). Tornato in patria nel 1154, si trasferì nel monastero benedettino maschile di San Vito, al limite occidentale della città, in una zona, presso la *Porta Maris*, caratterizzata dalla frequentazione di mercanti e forestieri e dall'attività cantieristica. Qui egli continuò la sua vita di penitente, rimanendo sempre laico e manifestando virtù taumaturgiche che lo fecero autore di numerosi miracoli. La *Vita* ne enumera 143, di cui oltre quaranta in vita e gli altri negli anni successivi alla morte. Tra questi, quindici si riferiscono ai naviganti e ai pericoli del mare: tempeste sedate per equipaggi sulle rotte della *Romania*, di Tunisi, della Sicilia, della Sardegna, della Campania e nel porto di Genova, ma anche assalti di pirati saraceni sventati al largo della Sardegna (Ceccarelli Lemut, 2011b, pp. 122-128).

Particolarmente interessante è la diffusione del culto del santo in Sicilia, a Messina, ove una parte del porto portava il suo nome e ove ancora il faro verso l'alto mare è a lui intitolato, sì che tradizioni recenti ne hanno fatto un eremita locale. Probabilmente tale devozione è legata alla sosta che Ranieri ivi avrebbe fatto durante il ritorno in patria (episodio non presente nella *Vita* di Benincasa ma raffigurato nel 1386 da Antonio Veneziano nell'affresco sulla parete meridionale del Campo Santo di Pisa) e alla reposizione in quella città delle reliquie del santo (una costola), che la regina Giovanna di Napoli ottenne nel 1371 dal Comune di Pisa (Papebrock, 1701, pp. 422-423).

---

<sup>43</sup> Per le vicende della vita cfr. Ceccarelli Lemut, 2011, pp. 36-42. La *Vita* del santo, redatta negli anni immediatamente successivi alla morte da un compagno ed amico, Benincasa, canonico della cattedrale pisana, si legge ora nell'edizione di Zaccagnini, 2011.

## Bibliografia

- Bacci, Michele (2004) 'Reliquiario del braccio e della mano sinistra di sant'Ermolao', in Wolf, Gerhard - Dufour Bozzo, Colette - Calderoni Masetti, Anna Rosa (a cura di) *Mandyliion. Intorno al Sacro Volto, da Bisanzio a Genova*. Catalogo della mostra (Genova, 18 aprile-18 luglio 2004). Milano: Skirà, pp. 236-241.
- Banti, Ottavio (2000) *Monumenta Epigraphica Pisana saeculi XV antiquiora*. Pisa: Pacini (Biblioteca del "Bollettino Storico Pisano". Fonti, 8).
- Barsotti, Francesca (2003) 'Busto reliquiario di S. Torpè', in Tangheroni, Marco (a cura di) *Pisa e il Mediterraneo. Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*. Catalogo della Mostra (Pisa, 13 settembre-9 dicembre 2003). Ginevra-Milano: Skirà, n. 253 p. 449.
- Barsotti, Riccardo (1959) *Gli antichi inventari della cattedrale di Pisa*. Pisa: Istituto di Storia dell'Arte dell'Università di Pisa.
- Bellini Pietri, Augusto (1913) *Guida di Pisa con 53 illustrazioni e una pianta*. Pisa: Bemporad.
- Bériou, Nicole (ed.) (2001) *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253-1277)*. Rome: École Française de Rome (Sources et documents d'histoire du Moyen Âge publiées par l'École Française de Rome, 3).
- Bettelli, Maria (+) - Bergamaschi, Gianni (2008) "'Felix Gorgona... felicior tamen Brixia": la traslazione di Santa Giulia', in Alzati, Cesare - Rossetti, Gabriella (Coords.) *Profili istituzionali della santità medioevale. Culti importati, culti esportati e culti autoctoni nella Toscana occidentale e nella circolazione mediterranea ed europea*. Pisa: ETS, pp. 143-204 (Piccola Biblioteca Gisem, 24).
- Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*. II, Bruxelles 1901: Société des Bollandistes (Subsidia Hagiographica, 6); Fros, Henricus (Ed.) *Novum Supplementum*. Bruxelles 1986: Société des Bollandistes (Subsidia Hagiographica, 70).
- Bolland, Jean (1643) 'De s. Potito martyre', 'De s. Ephesio martyre Carali in Sardinia', *Acta Sanctorum Ianuarii*. I, Antverpiae: apud Joannem Meursium, pp. 753-766, 997-1005.
- Bonaini, Francesco (a cura di) (1870) *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*. II, Firenze: Vieusseux.

- Bozzoli, Chiara (2003) 'Catalogo', in Burrese, Mariagiulia - Caleca, Antonino (2003) *Affreschi medievali a Pisa*. Pisa: Cassa di Risparmio di Pisa, pp. 161-262.
- Brandi, Maria Vittoria (1961) 'Anastasia', *Bibliotheca Sanctorum*. I, Roma: Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, coll. 1041-1049.
- Burchi, Pietro (1964) 'Efisio', *Bibliotheca Sanctorum*. IV, Roma: Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, coll. 939-940.
- Burrese, Mariagiulia - Caleca, Antonino (2003) *Affreschi medievali a Pisa*. Pisa: Cassa di Risparmio di Pisa.
- Camisani, E. (1965) 'Santa Giulia', *Bibliotheca Sanctorum*. VI, Roma: Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, coll. 1164-1167.
- Ceccarelli Lemut, Maria Luisa (1995) 'La sede metropolitana e primaziale di Pisa nei rapporti con i pontefici da Onorio II a Innocenzo II', in Ceccarelli Lemut, Maria Luisa - Sodi, Stefano (coords.) *Nel IX Centenario della metropoli ecclesiastica di Pisa*, Convegno di studi (Pisa, 7-8 maggio 1992). Pisa: Pacini, pp. 143-170 (Opera della Primaziale Pisana, Quaderno n. 5), ora in Eadem, (2005) *Medioevo Pisano. Chiesa, famiglie, territorio*. Pisa: Pacini (Collana Percorsi, 13), pp. 29-59.
- (1996) 'Castelli, monasteri e chiese del territorio di Populonia e Piombino nel Medioevo', in Ceccarelli Lemut, Maria Luisa - Garzella, Gabriella (Coords.) *Populonia e Piombino in età medievale e moderna*. Convegno di studi (Populonia, 28-29 maggio 1993). Pisa: Pacini, pp. 17-37 (Biblioteca del «Bollettino Storico Pisano». Collana Storica, 44).
  - (2002) 'Tra Pisa e Porto Pisano. Assetto del territorio, insediamento ed economia nel Medioevo', *Bollettino Storico Pisano*, LXXI, pp. 7-40, ora in Eadem (2005), *Medioevo Pisano. Chiesa, famiglie, territorio*. Pisa: Pacini, pp. 391-432 (Collana Percorsi, 13).
  - (2003) 'Il Mediterraneo dei santi', in Tangheroni, Marco (Coord.) *Pisa e il Mediterraneo. Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*. Catalogo della Mostra (Pisa, 13 settembre-9 dicembre 2003). Ginevra-Milano: Skirà, pp. 133-137.
  - (2003b) 'S. Piero a Grado e il culto petrino nella diocesi di Pisa', in Ceccarelli Lemut, Maria Luisa - Sodi, Stefano (coords.) *Nel segno di Pietro. La basilica di S. Piero a Grado da luogo della prima evangelizzazione a meta di pellegrinaggio medievale*. Convegno di studi (S. Piero a Grado, 5-6 maggio 2000), Pisa: Felici, pp. 19-26, ora in Eadem (2005), *Medioevo Pisano. Chiesa, famiglie, territorio*. Pisa: Pacini, pp. 87-101 (Collana Percorsi, 13).

- (2003c) 'La Maremma popoloniese nel medioevo', in Bianchi, Giovanna (a cura di) *Campiglia. Un castello e il suo territorio, I, La ricerca storica*. Firenze: All'Insegna del Giglio, pp. 1-116 (Biblioteca del Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti - Sezione Archeologica, Università di Siena, 8).
  - (2005) 'Santi nel Mediterraneo dalla Sardegna a Pisa', *Bollettino Storico Pisano*, LXXIV, pp. 201-208.
  - (2005b) 'Le reliquie di Sant'Ermolao e il culto dei due medici anargiri nel territorio pisano-lucchese', in Eadem, *Medioevo Pisano. Chiesa, famiglie, territorio*. Pisa: Pacini (, pp. 103-118 Collana Percorsi, 13).
  - (2008) 'In partibus marinis. Le chiese degli insediamenti pisani oltremare', in Alzati, Cesare - Rossetti, Gabriella (coords.) *Profili istituzionali della santità medioevale. Culti importati, culti esportati e culti autoctoni nella Toscana occidentale e nella circolazione mediterranea ed europea*. Pisa: ETS, pp. 359-368 (Piccola Biblioteca Gisem, 24).
  - (2011) 'La città e i santi: Pisa tra XII e XIII secolo', in Castelli, Patrizia - Ceccarelli Lemut, Maria Luisa (a cura di) *Intercessor Rainerius ad patrem: il santo di una città marinara del XII secolo*. Pisa: Pacini, pp. 33-52 (Biblioteca del "Bollettino Storico Pisano". Collana Storica, 57).
  - (2011b) 'Pisa e il Mediterraneo nella Vita di S. Ranieri', in Castelli, Patrizia - Ceccarelli Lemut, Maria Luisa (a cura di) *Intercessor Rainerius ad patrem: il santo di una città marinara del XII secolo*. Pisa: Pacini, pp. 115-129 (Biblioteca del "Bollettino Storico Pisano". Collana Storica, 57).
  - (2013) 'Tra l'Arno e il Serchio: S. Rossore dall'alto Medioevo all'età moderna', *Bollettino Storico Pisano*, LXXXII, pp. 57-76.
- Ceccarelli Lemut, Maria Luisa - Garzella, Gabriella (2005) 'Sulle rotte dei santi. Circolazione di culti e di reliquie a Pisa (VI-XII secolo)', in Deuffic, Jean-Luc (a cura di) *Pecia. Ressources en médiévistique, 8/11: Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, pp. 227-244.
- (2008) "'Mirabilia Domini in pelago". Cristianizzazione, culti e reliquie a Pisa (III-XIII secolo)', *Quaderni di Storia Religiosa. Dio, il mare e gli uomini*. Verona: Cierre, pp. 155-183.
- Ceccarelli Lemut, Maria Luisa - Sodi, Stefano (2017) *La Chiesa di Pisa dalle origini alla fine del Duecento. Pisanorum ecclesia specialis sancte Romane Ecclesie filia*. Pisa: ETS (*Vos estis templum Dei vivi*. Studi di storia della Chiesa, 6).

- Cesaretti, Agostino (1787) *Istoria del Principato di Piombino e osservazioni intorno ai diritti della Corona di Toscana sopra i castelli di Valle e Montione*. I, Firenze: Stamperia della Rosa.
- Cuper, Guilielmus (1739) 'De ss. Luxorio, Cisello et Camerino martyribus in Sardinia', *Acta Sanctorum Augusti*. IV, Antverpiae: apud Bernardum Albertum van der Plassche, pp. 414-417.
- De Buck, Victor (1859) 'De s. Felice episcopo Tubzacensi in Africa et martyre Venusii in Apulia', *Acta Sanctorum Octobris*. X, Parisiis et Romae: apud Victorem Palmae, pp. 618-634.
- Del Re, Niccolò (1968) 'Potito, santo, martire', *Bibliotheca Sanctorum*. X, Roma: Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, coll. 1072-1074.
- Dolfi, Waldo (2000) *Vescovi e Arcivescovi di Pisa. I loro stemmi e il Palazzo*. II, Pisa: Offset Grafica.
- Dolfi, Waldo - Stiaffini, Daniela (2004) 'Un interessante ritrovamento nel Duomo di Pisa', *Bollettino Storico Pisano*, LXXIII, pp. 285-292.
- Garzella, Gabriella (1991) 'Cronotassi dei vescovi di Populonia-Massa Marittima dalle origini all'inizio del XIII secolo', in Rossetti, Gabriella (a cura di) *Pisa e la Toscana occidentale nel medioevo. A Cinzio Violante nei suoi 70 anni*. 1, Pisa: ETS, pp. 1-21 (Piccola Biblioteca Gisem, 1).
- Ghignoli, Antonella (Ed.) (2006) *Carte dell'Archivio Arcivescovile di Pisa. Fondo arcivescovile*. 1 (720-1100), Pisa: Pacini (Biblioteca del «Bollettino Storico Pisano». Fonti, 11, I).
- Gianani, Faustino (1976) *Opicino de Canistris. L'anonimo ticinese' e la sua descrizione di Pavia (cod. Vaticano Palatino latino 1993). Testo latino e versione italiana*, Pavia: Tipografia Fusi.
- Gordini, Gian Domenico (1961) 'Agata, santa, martire', *Bibliotheca Sanctorum*. I, Roma: Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, coll. 320-327.
- (1964) 'Felice vescovo di Tubzak, Adauto e Gennaro preti', *Bibliotheca Sanctorum*. V, Roma: Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, coll. 585-587.
- (1967) 'Lussurio, Cisello e Camerino', *Bibliotheca Sanctorum*. VIII, Roma: Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, coll. 395-396.
- Grégoire, Reginald (1973) 'Aspetti culturali della letteratura agiografica toscana', in *Lucca e la Tuscia nell'alto medio evo*. V Congresso internazionale di

- studi sull'alto medioevo (Lucca, 3-7 ottobre 1971), Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, pp. 569-625.
- Istorie pisane di Raffaello Roncioni e cronache varie pisane* per cura di Bonaini, Francesco, *Archivio Storico italiano*, VI/1, 1844.
- Lanzoni, Francesco (1927) *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII (anno 604)*. voll. 2, Faenza: Stabilimento Grafico F. Lega (Studi e Testi, 35).
- Lucchesi, Giampietro (1993) *Museo dell'Opera del Duomo di Pisa*, Pisa: Pacini.
- Mattei, Antonio Felice (1768) *Ecclesiae Pisanae Historia*. I, Lucae: L. Venturini.
- Mombritius, Boninus (1910) *Sanctuarium seu vitae sanctorum*. II, Parisiis<sup>2</sup>: apud Fontemoing et socios editores.
- Orienti, Sandra (1961) 'Abibo', *Bibliotheca Sanctorum*. I, Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, coll. 77-81.
- Papebrock, Daniel (1685) 'De s. Torpete martyre, Pisis in Hetruria', *Acta Sanctorum Maii*. IV, Antverpiae: apud Michaellem Cnobarum, pp. 7-10.
- (1701) *De s. Raynerio solitario*, *Acta Sanctorum Iunii*. III, Antverpiae: apud Viduam Henrici Thieullier, pp. 421-469.
- Paliaga, Franco - Renzoni, Stefano (2005) *Chiese di Pisa. Guida alla conoscenza del patrimonio artistico*. Pisa: ETS (terza edizione).
- Peroni Adriano (a cura di) (1995) *Il Duomo di Pisa*, Modena: Panini (Mirabilia Italiae, 3).
- Petrucci, Armando - Romeo, Carlo (1998) 'L'Orazionale visigotico di Verona: aggiunte avventizie, indovinello grafico, tagli maffeiani', *Scrittura e Civiltà*, XXII, pp. 13-30.
- Redi, Fabio (1979) 'Strutture medievali superstiti di una chiesa in Barbaricina: un problema di archeologia monumentale', *Bollettino Storico Pisano*, XLVIII, pp. 1-14.
- Ronzani, Mauro (1991) 'Pisa fra Papato e Impero alla fine del secolo XI: la questione della "selva del Tombolo" e le origini del monastero di S. Rossore', in Rossetti, Gabriella (a cura di) *Pisa e la Toscana occidentale nel medioevo. A Cinzio Violante nei suoi 70 anni*. 1, Pisa: ETS, pp. 173-230 (Piccola Biblioteca Gisem, 1).
- Rosi, Mino (1986) 'L'opera grafica dei Lasinio e l'Accademia di Belle Arti', in De Angelis d'Ossat, Guglielmo (a cura di) *Il Museo dell'Opera del Duomo a Pisa*, Pisa: Opera della Primaziale Pisana, pp. 167-177.

- Rossetti, Gabriella (1989) 'Pisa: assetto urbano e infrastruttura portuale', in Poggi, Ennio (Coord.) *Città portuali del Mediterraneo. Storia e archeologia*. Convegno internazionale (Genova, 1985). Genova: SAGEP, pp. 263-286.
- Sainati, Giuseppe (1898) *Diario sacro pisano*, Torino: Tipografia Salesiana (terza edizione).
- Scalfati, Silio Pietro Paolo (Ed.) (1977) *Carte dell'Archivio della Certosa di Calci*. 1 (999-1099), Roma: Edizioni di storia e letteratura (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, VII, 17).
- Schiaparelli, Luigi (1924) 'Note paleografiche. Sulla data e provenienza del cod. LXXXIX della Biblioteca capitolare di Verona (l'Orazionale mozarabico)', *Archivio Storico Italiano*, s. 7, I, pp. 106-117, ora in Idem (1972) *Note di diplomatica (1896-1934)*. Torino: Bottega d'Erasmus, pp. 339-350.
- (a cura di) (1929-1933) *Codice Diplomatico Longobardo*. voll. 2, Roma: Tipografia del Senato (Fonti per la storia d'Italia, 62, 63).
- Settis, Salvatore (a cura di) (1992) "Capitelli di mitologia". *Da un tempio romano alla chiesa di San Felice in Pisa. Un reimpiego e un restauro*. Pisa: Cassa di Risparmio di Pisa.
- Simonetti, Manlio (1981) 'Note sulla tradizione agiografica di S. Regolo di Populonia', in *Il paleocristiano nella Tuscia*, Convegno di studi (Viterbo, 16-17 giugno 1979). Viterbo: Consorzio per la gestione delle biblioteche comunale degli Ardenti e provinciale "Anselmo Anselmi", pp. 107-130 (Biblioteca di Studi Viterbesi, V).
- Sirolla, Maria Luisa (Ed.) (1990) *Carte dell'Archivio di Stato di Pisa*. 2 (1070-1100), Pisa: Pacini (Biblioteca del «Bollettino Storico Pisano». Fonti, 1).
- Spadafora, Francesco (1965) 'Gamaliele', *Bibliotheca Sanctorum*. VI, Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, coll. 22-23.
- (1967) 'Nicodemo', *Bibliotheca Sanctorum*. IX, Roma, Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, coll. 905-907.
- Spanu, Pier Giorgio (2000) *Martyria Sardiniae. I santuari dei martiri sardi*. Oristano: S'Alvure.
- Susi, Eugenio (2000) 'San Mamiliano eremita nelle fonti agiografiche dell'Alto Medioevo', in Gianni Alessandra (coord.) *Santità ed eremitismo nella Toscana medievale*. Giornate di studio (Siena, 11-12 giugno 1999). Siena: Cantagalli, pp. 11-28.
- Tangheroni, Marco (2001) 'Pisa, i Longobardi e la Sardegna', in *Dal mondo antico all'età contemporanea. Studi in onore di Manlio Bragaglia offerti dal Dipartimento*

*di Storia dell'Università di Sassari*, Roma, pp. 171-190, ora in Berti, Graziella - Renzi Rizzo, Catia - Tangheroni, Marco (2004) *Il mare, la terra, il ferro. Ricerche su Pisa medievale (secoli VII-XIII)*. Pisa: Pacini, pp. 143-161 (Collana Percorsi, 12).

Tomea, Paolo (2001) 'Intorno a S. Giulia. Le traslazioni e le "rapine" dei corpi santi nel regno longobardo (Neustria e Austria)', in Andenna, Giancarlo (a cura di) *Culto e storia in Santa Giulia*. Convegno di studio (Brescia, 20 ottobre 2000). Brescia: Grafo, pp. 29-101.

Zaccagnini, Gabriele (2011) *La "Vita" di san Ranieri (secolo XII). Analisi storica, agiografica e filologica del testo di Benincasa. Edizione critica del codice C181 dell'Archivio Capitolare di Pisa*, Pisa: ETS (Piccola Biblioteca Gisem, 26).

### *Curriculum vitae*

Maria Luisa Ceccarelli Lemut ha insegnato nell'Università di Pisa Esegesi delle fonti storiche medievali come professore associato (dal 1982) e ordinario (2002-2012), Storia delle città e del territorio nella Scuola di Specializzazione in Archeologia (1992-2009), nell'Università Europea di Roma Storia medievale (2005-2009), nell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "N. Stenone" di Pisa Storia della Chiesa medievale dal 1990.

Fa parte del Comitato scientifico del Centro Studi Storici del Mediterraneo "Marco Tangheroni" ed è membro dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa, della Deputazione Toscana di Storia Patria, della Società degli Archeologi Medievalisti Italiani e della Medieval Academy of America; fa parte del consiglio direttivo della Società Storica Pisana; dal 2016 è direttrice del «Bollettino Storico Pisano» e delle collane editoriali.

Ha al suo attivo 200 pubblicazioni tra libri, saggi, articoli, relazioni a convegni ed ha curato 18 volumi collettanei.



## Il santo, il mare, le 'caravelle'. I viaggi di san Nicola da Myra a Bari<sup>1</sup>

### The Saint, the Sea, the 'caravelle'. St. Nicholas' travels from Myra to Bari

Rosanna Bianco

(Università degli Studi Aldo Moro di Bari)

#### *Riassunto*

Il saggio analizza la traslazione delle reliquie di San Nicola da Myra a Bari (Puglia, Italia) e il legame del Santo con il mare. Inoltre, il saggio prende in esame alcune testimonianze iconografiche dei miracoli compiuti da San Nicola sul mare e della traslazione, considerata soprattutto nel mondo orientale l'episodio finale della vita del Santo.

#### *Parole chiave.*

San Nicola; traslazione; mare; iconografia

#### *Abstract*

This essay analyzes the translation of the relics of St. Nicholas from Myra to Bari (Puglia, Italy) and the connection of the Saint with the sea.

Moreover, the essay examines some iconographic evidences of the miracles performed by St. Nicholas on the sea and of the translation, considered, especially in the East, the final episode of the saint's life.

#### *Keywords*

St. Nicholas; Translation; Sea; Iconography.

---

1. Il santo, il culto e l'immagine. - 2. Prima della traslazione. - 3. La traslazione a Bari e il racconto del viaggio per mare. - 4. Il mare e i miracoli legati al mare. - 5. Bibliografia. - 6. Curriculum vitae.

#### *1. Il santo, il culto e l'immagine*

Le testimonianze più antiche sulla vita di Nicola (Putignani, 1771; Jones, 1983; Cioffari, 1987, pp. 20-36) sono controverse, di incerta datazione e a volte contraddittorie. Nato dopo la metà del III secolo in Asia Minore, è ritenuto

---

<sup>1</sup> Desidero ringraziare Marcello Verga e Maria Giuseppina Meloni per l'invito a partecipare al panel *Santi che viaggiano. Mobilità e culti religiosi nel Mediterraneo tra Medioevo ed Età Moderna*. Ringrazio Giorgio Otranto per le preziose indicazioni e per avermi consentito di leggere, prima della pubblicazione, il suo recente contributo (Otranto, 2017, pp. 29-42).

contemporaneo di Costantino (324-337), vescovo di Myra, l'attuale Demre, in Licia<sup>2</sup>.

Si è verificato nel tempo un processo di contaminazione tra la figura di Nicola di Myra e quella di san Nicola di Sion (vicino Myra), vescovo di Pinara, morto nel 564, a cui fu dedicata alla fine del VI secolo una *Vita* che ha contribuito ad arricchire il leggendario di Nicola. Il bollandista Delehaye (Otranto, 2017, pp. 65) nel 1940 affermava "nihil novimus", pur ammettendo l'esistenza di un culto prima del VI secolo. La narrazione agiografica non sembra essere anteriore all'VIII secolo: si esalta la virtù manifestata già nel luogo di nascita, Patara, in Licia, con l'osservanza dai primi giorni di vita del digiuno settimanale e l'episodio del dono delle borse di denaro alle tre fanciulle povere. Elevato per volontà divina al soglio episcopale di Myra, Nicola si distinse per generosità, difesa del suo gregge, miracoli e azioni memorabili.

Il ruolo della città e del suo porto Andriake, dotato di depositi granari e importante scalo per mercanti, naviganti e pellegrini, ha indubbiamente favorito la frequentazione del *martyrium* e tra V e VI secolo la popolarità del santo si accrebbe soprattutto in ambito bizantino<sup>3</sup>. In un'iscrizione del VI secolo ritrovata a Creta si invoca il suo soccorso, a dimostrazione che la fama del santo era già diffusa lungo le rotte di navigazione orientale (Bacci, 2006, p. 18.). Dal mondo bizantino il culto arriva a Roma nell'VIII secolo; fu poi introdotto dall'imperatrice Teofane (958 ca.-991), dal 972 moglie di Ottone II, in Germania, dove il santo divenne il patrono di battellieri e mercanti. Anche in Inghilterra e nei Paesi Bassi numerose gilde di mercanti si posero sotto la sua protezione. Lungo la Senna divenne il patrono dell'Hanse des merchants de l'eau che commerciavano tra Parigi e Rouen. La regina Margherita (1221-1295), moglie di Luigi IX il Santo (canonizzato nel 1297 come san Luigi dei Francesi), attribuisce alla sua intercessione la salvezza della nave reale da un naufragio nel 1254, davanti a Cipro (Vauchez, 2009, pp. 4-6; Vauchez, 2014, pp. 297-299). Lo speciale rapporto con il mondo della navigazione costituì uno dei motivi del successo di san Nicola e i suoi luoghi di culto sono spesso ubicati sul mare, nei porti, in prossimità di moli e approdi nel Mediterraneo. Lungo queste rotte, il santo appare e circola sia nella variante bizantina sia in quella occidentale.

---

<sup>2</sup> La fisionomia storica oscura e indeterminata ha spinto la Commissione Pontificia per la riforma della liturgia (istituita dal Concilio Vaticano II) a dichiarare facoltativa la celebrazione annuale del santo, come per altri santi ritenuti fittizi. Dal 6 dicembre 2016, il card. Bagnasco ha riportato la festa di san Nicola all'obbligatorietà.

<sup>3</sup> Sul culto di san Nicola: Cioffari - Laghezza, 2011.

A metà del X secolo i tratti del volto tendono a stabilizzarsi e il santo diventa riconoscibile<sup>4</sup>: fronte alta e spaziosa, chioma poco folta di colore bianco o brizzolato, corta barba<sup>5</sup>, come l'immagine al centro dell'icona agiografica della fine del XII secolo, conservata nel monastero di Santa Caterina sul Monte Sinai (Ševčenko, 2006, pp. 207-208). Emerge nella tavola il ruolo di vescovo e l'origine divina della sua autorità derivata da Cristo e dalla Madonna che gli porgono Vangelo e *omophorion*. Il viso segue gli schemi canonici: fronte alta, capelli ondulati, barba arrotondata. Intorno alla figura del santo si dispongono sedici scene, dalla nascita alla deposizione nella tomba. La stessa fisionomia, caratterizzata dal volto allungato, dalla fronte alta e naso sottile, da barba e capelli grigi, è presente nella tavola conservata sempre nel monastero del Sinai e databile alla fine del XIII secolo (Chotzákoglou, 2006, pp. 208-209).

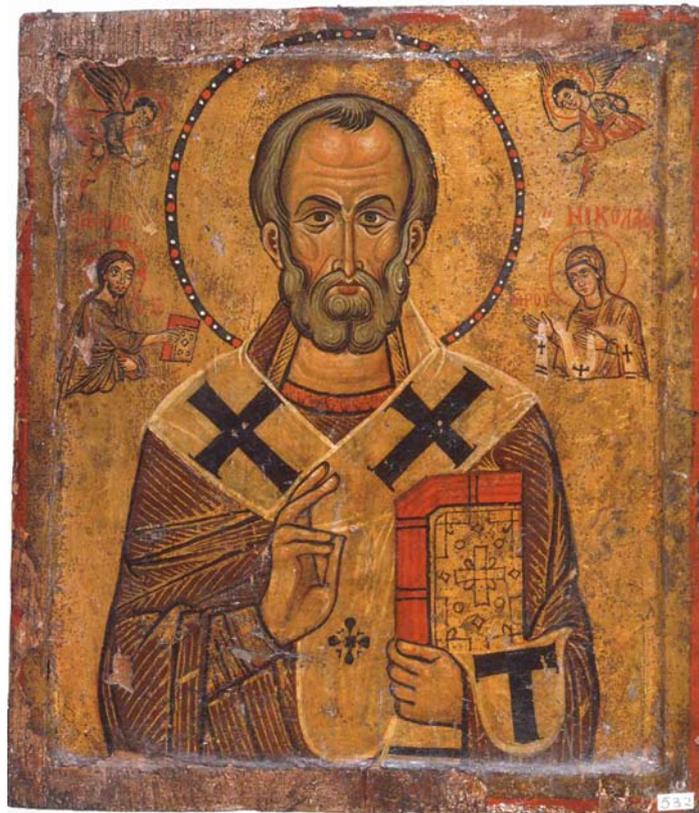


Fig. 1. Icona di san Nicola a mezza figura, fine del XIII secolo, Monte Sinai, Monastero di Santa Caterina

<sup>4</sup> La Mostra barese su *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente* (Bari, 7 dicembre 2006-6 maggio 2007), curata da Michele Bacci, ha offerto molti spunti di riflessione sull'immagine del santo e sulla sua riconoscibilità. V. anche Bacci, 2009b.

<sup>5</sup> Sull'immagine del santo: Bacci, 2006, p. 22; Bacci, 2009, pp. 78-98. V. anche Calò Mariani, 2009, pp. 304-318.

## 2. Prima della traslazione

Il legame tra il santo e la città di Bari preesiste al 1087 e sono attestati monasteri e chiese dedicati a Nicola prima della traslazione in tutta la Puglia: a Bari, a Brindisi, a Monopoli, a Taranto, a Troia (Otranto, 2012, pp. 65-80, p. 66. ) e leggende e tradizioni mirano a giustificare e a legittimare il furto e il trasferimento delle reliquie da Myra a Bari.

Nella Leggenda di Kiev si narra che Nicola stesso sarebbe apparso in sogno ad un sacerdote barese per manifestare la propria volontà di non rimanere più in un luogo che Dio aveva permesso fosse abbandonato alla desolazione, come Myra ad opera dei Turchi (Corsi, 1987, p. 43) .

Una variante afferma che nel 1086 san Nicola stesso sarebbe apparso ai tre monaci incaricati della custodia del suo corpo, esortandoli a far tornare gli abitanti in città, scappati per paura dei Turchi, minacciando che altrimenti sarebbe andato ad abitare in un paese straniero.

La trascrizione della cronaca del Compilatore franco riferisce di un monaco al quale Dio avrebbe rivelato il futuro trasferimento delle reliquie in quella che era stata la corte del Catapano (Corsi, 1987, p. 43).

I racconti della traslazione legati a Niceforo e all'arcidiacono Giovanni non parlano di questo ma accennano ad una missione specifica affidata loro dal papa e da tutta la chiesa romana (Corsi, 1987, p. 43).

Secondo una tradizione barese, priva di fondamento storico, san Sabino, di ritorno dall'Oriente, visitò a Myra il sepolcro di san Nicola. Questi gli apparve, preannunciando che le loro reliquie sarebbero state custodite nella stessa città (Otranto, 1987, p. 65).

Ancora, Antonio Beatillo (Beatillo, 1637, p. 8) (1637) riporta che Nicola, invitato a Roma da papa Silvestro I (314-335) per confermare le deliberazioni del Concilio di Nicea, sarebbe passato da Bari e avrebbe profetizzato "Hic quiescent ossa mea" (qui riposeranno le mie ossa). E' una profezia *post eventum*, elaborata in ambienti colti pugliesi, probabilmente tra XIV e XV secolo per conferire antichità ai rapporti tra il santo e la città (Otranto, 1987, p. 65).

## 3. La traslazione a Bari e il racconto del viaggio per mare

La vicenda di san Nicola ha avuto un'eco immediata e una fortuna particolare rispetto alle traslazioni e ai sacri furti medievali (Otranto, 2012, pp. 69-71). Nel giro di pochi anni l'evento fu ricostruito da due baresi, Niceforo e Giovanni, da un anonimo russo autore della leggenda di Kiev, intorno al 1130 da Roberto,

monaco di Le Bec in Normandia, da Orderico Vitale e da altri autori (Campione, 2012, p. 173; Otranto, 2017).

Le due fonti più importanti sono le *Historiae translationis* di Niceforo e di Giovanni, entrambe pervenute in recensioni più tarde e interpolate<sup>6</sup>.

Niceforo era probabilmente un monaco benedettino e scriveva su committenza di un cittadino abbiente, Curcorio, e di altri notabili e prelati baresi; è un racconto dettagliato, basato probabilmente su resoconti di testimoni oculari, scritto nel 1087 o nel 1088.

Giovanni Arcidiacono scrive su committenza dell'arcivescovo Ursone, entro la data della sua morte (febbraio 1089) e mostra di conoscere il testo di Niceforo.

La leggenda di Kiev (Cioffari, 1980) o Anonimo russo fu compilata probabilmente in un monastero della zona di Kiev intorno al 1090.

Come ha evidenziato Corsi (Corsi, 2006, pp. 92-93), l'impresa trova nelle fonti due tipi di motivazioni, richiamandosi a forme di ispirazione divina e allo stesso tempo a questioni di carattere pratico.

Nel marzo del 1087, 62 persone (marinai, mercanti, due sacerdoti) partono da Bari diretti ad Antiochia su tre navi cariche di grano, probabilmente per simulare un interesse commerciale del viaggio.

Sbarcati ad Antiochia, i baresi apprendono che i veneziani si stavano preparando a trafugare le reliquie<sup>7</sup>, riescono a vendere subito la loro merce e si dirigono verso Myra<sup>8</sup>, in quel periodo sotto il dominio turco. Dalle cronache emerge che il viaggio nasce per motivazioni commerciali, poi si trasforma nel furto, idea già presente e coltivata nella città di Bari. Cresce man mano la consapevolezza che l'ora dell'impresa audace si stia avvicinando (Corsi, 1987, p. 44; Corsi, 2016, p. 93) e la convinzione che i tentativi precedenti di trafugare le reliquie posti in essere da altri erano andati a vuoto perché il santo era stato contrario. Il sacro furto viene giustificato dalla volontà soprannaturale: se l'impresa riesce ai baresi significa che la volontà di Dio e dello stesso santo era quella di trasferire il corpo. Secondo Niceforo si era compiuta la predizione del santo determinata dall'abbandono nel quale versavano la chiesa e il suo culto.

Anche Iacopo da Varazze scrive:

I Turchi distrussero la città di Mira. Ma quarantasette soldati di Bari vi andarono e, guidati da quattro monaci, aprirono la tomba di san Nicola e trasportarono a

<sup>6</sup> Sulla traslazione di san Nicola: Pertusi, 1978; Corsi, 1987, pp. 37-48; Corsi, 1988; Corsi, 2006, pp. 89-96; Freeman, 2012, pp. 128-129; Silvestro, 2013; Otranto, 2017, pp. 29-42.

<sup>7</sup> Niceforo, Giovanni Arcidiacono e l'autore della leggenda di Kiev concordano sul fatto che i veneziani volevano impadronirsi delle reliquie e portarle a Venezia.

<sup>8</sup> Bronzini, 1984, p. 94, sottolinea la capacità mercantile dei baresi che riescono a vendere rapidamente la loro merce e ad acquistarne altra.

Bari le sue ossa, immerse nell'olio. Questo nel 1087 (Iacopo da Varazze, 2010, p. 31).

Le fonti esprimono la preoccupazione che le reliquie rimangano integre lungo il percorso e le difficoltà intervenute durante il viaggio di ritorno – in particolare i venti contrari che ostacolarono la navigazione – sono spiegate con la sottrazione di alcune parti del corpo di san Nicola ad opera di alcuni traslatori<sup>9</sup>.

Il 20 aprile 1087 comincia il viaggio di ritorno e il 9 maggio, di domenica pomeriggio, le tre navi sbarcano a San Giorgio<sup>10</sup>, località a circa 7 km a sud di Bari.

Il percorso da Myra a Bari si può ricostruire grazie alle due cronache di Niceforo e di Giovanni Arcidiacono: le navi partono da Myra (in particolare dal porto di Andriake), si dirigono poi verso l'isola di Caccavo (Kekowa), le isole Maiestra (Meis, antica Megiste), Patara, Perdicca, Marciano (Makri), golfo di Trachea, Ceresano, l'isola di Milo, Stafnu (o Bonapolla, forse nell'Egeo meridionale), il porto di Gereca, Monenvasia, Methone (o Modova, in Messenia), l'isola di Sukea, per giungere a San Giorgio. Naturalmente, i marinai baresi non utilizzarono per il viaggio le caravelle, imbarcazioni realizzate solo nel XV secolo, e infatti le cronache dell'impresa parlano genericamente di barche o di imbarcazioni. La caravella si lega all'immaginario dei lunghi viaggi esplorativi come quelli di Cristoforo Colombo e ben si fonde con l'immagine commerciale, imprenditoriale, proiettata verso il Levante della città di Bari. Non è un caso che l'immagine della caravella sia stata scelta per il logo della Fiera del Levante (istituita nel 1929 e avviata l'anno successivo)<sup>11</sup>.

Il felice esito dell'impresa fu visto come un segno della predilezione divina per la città e Giovanni ritenne che la Provvidenza aveva voluto la traslazione

---

<sup>9</sup> Bronzini, 1984, pp. 89-120, p. 94: lungo la costa greca, nei porti dove fecero scalo le navi baresi, nacquero leggende di appropriazione di alcune reliquie di Nicola, ad esempio a Corfù.

<sup>10</sup> Presso Cala San Giorgio si sono svolte ricognizioni archeologiche subacquee a partire da luglio 2013. Le indagini, svolte e coordinate da Giacomo Disantarosa nell'ambito delle attività di ricerca del *Laboratorio di Archeologia subacquea* (Università degli Studi di Bari) in collaborazione con la Soprintendenza ai Beni Archeologici della Puglia (ora Soprintendenza Archeologia, Belle Arti e Paesaggio della Città Metropolitana di Bari) e con il supporto della Capitaneria di Porto, sono legate al progetto di ricerca *Indagini archeologiche nell'area della cittadella nicolaiana di Bari*, coordinate da Donatella Nuzzo (Università di Bari). L'indagine archeologica subacquea ha rilevato una frequentazione del sito in epoca antica e tardoantica, quindi molto prima dell'XI secolo, e i primi risultati sono pubblicati in: Disantarosa, 2016, pp. 4-11; Leotta-Disantarosa, 2016, pp. 84-94.

<sup>11</sup> Il logo fu realizzato da Ernesto Michahelles (1893-1959), noto come Thayaht, scultore, pittore, disegnatore, orafo vicino ai Futuristi e a Tommaso Marinetti.

per la salvezza di tutta Europa e in particolare comprese l'opportunità dell'arrivo delle reliquie per la città di Bari.

Nei paesi dell'Est europeo e in particolare in Russia la traslazione a Bari sarà considerata parte integrante della vita del santo, accanto agli episodi della sua biografia e ai miracoli (Otranto, 2012, p. 70.). In Moldavia, dove san Nicola è celebrato il 9 maggio, come a Bari, si parla di san Nicola di Myrobarigoro, cioè delle città di Mira e di Bari (Otranto, 2017).

L'icona con Nicola e storie della sua vita, databile alla seconda metà del XIV secolo, conservata presso la Galleria Tret'jakov di Mosca, raffigura nell'ultima scena (n. 18) la traslazione delle reliquie da Myra a Bari. A partire dalla metà del XIV secolo, in Russia, questo episodio diventa la scena conclusiva della vita del santo, sulla base delle fonti letterarie e in particolare della Leggenda di Kiev (fine XI secolo) che leggevano nella traslazione il compimento della volontà di Nicola di essere trasportato a Bari. A ciò si lega anche l'istituzione nel 1091 della festa di san Nicola il 9 maggio, data dell'arrivo a Bari delle reliquie, durante il regno del gran principe Vsevolod Jaroslavič (1030-1093)(Sidorenko, 2006, pp. 229-230).

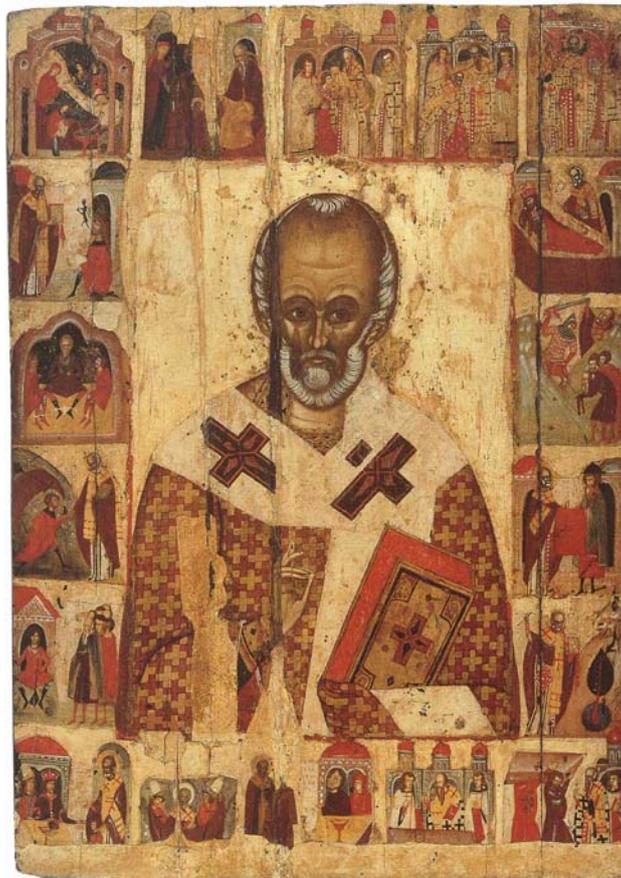


Fig. 2. Nicola e storie della sua vita, seconda metà del XIV secolo, Mosca, Galleria Tret'jakov

La tavola di san Nicola con feste e scene della vita (Sidorenko, 2006b, pp. 232-234) (metà del XVI secolo, Mosca, Galleria Tret'jakov) presenta al centro san Nicola a figura intera, in abiti vescovili e con le braccia aperte. Nel registro superiore sono raffigurate le 'feste' (san Giovanni Battista che battezza le folle, l'Annunciazione, la Resurrezione, l'apparizione dell'Arcangelo Michele presso la sorgente curativa), la Madre di Dio del Segno e in alto la Trinità con le tre figure uguali, in questo caso i tre angeli. Lungo i bordi laterali e quello inferiore si dispongono undici scene con il ciclo agiografico, concluso dalla traslazione delle reliquie da Myra a Bari.

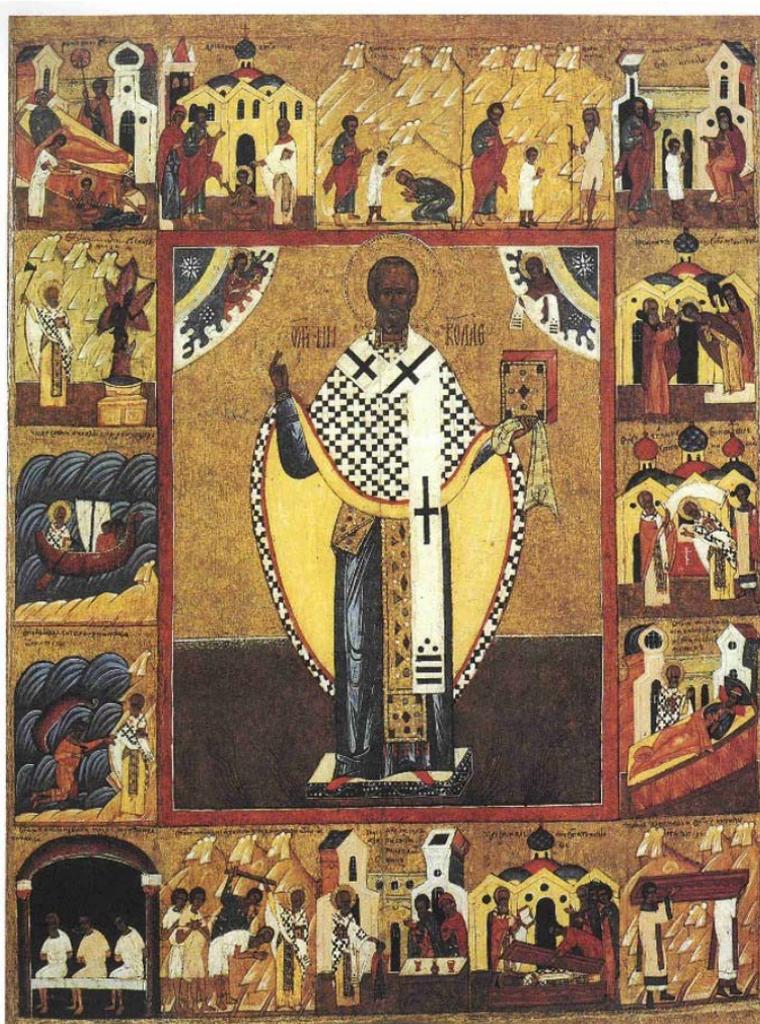


Fig. 3. San Nicola con feste e scene della vita, metà del XVI secolo, Mosca, Galleria Tret'jakov

L'episodio è raffigurato anche nel manoscritto illustrato della *Vita di San Nicola il Taumaturgo* (Cioffari, 2006, p. 257) realizzato intorno al 1560 a Mosca e

custodito nella Biblioteca Nazionale Russa di Mosca (Ms. F. 37, Fondo Bolšahov, n. 15).

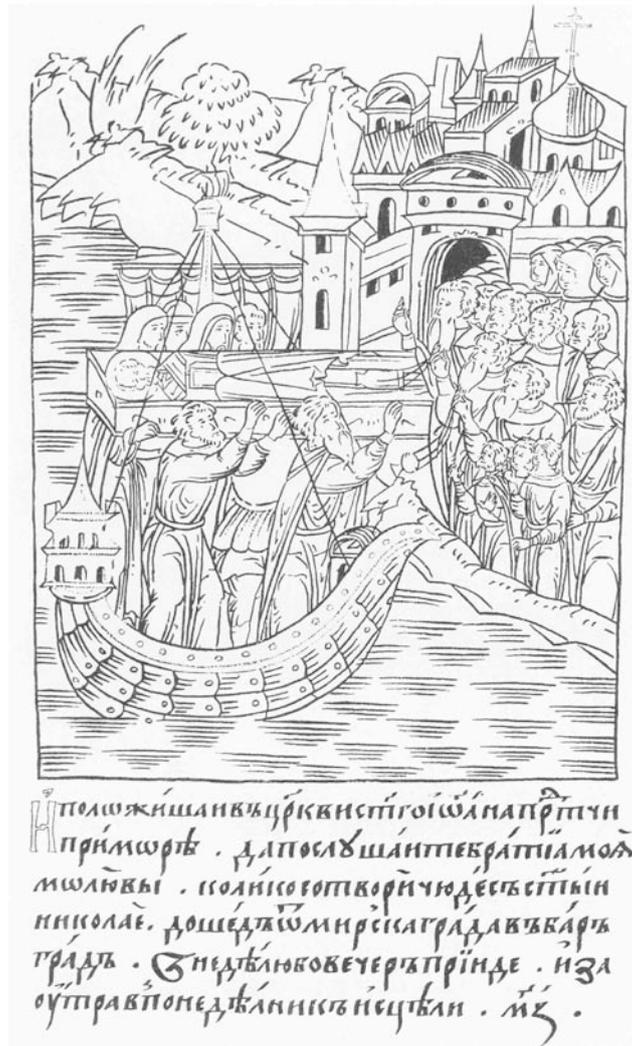


Fig. 4. Vita di San Nicola il taumaturgo, XVI secolo, Mosca, Biblioteca nazionale russa, Ms. F. 37. L'arrivo a Bari.

Infine, la Traslazione delle reliquie di San Nicola, arcivescovo di Myra in Licia, nella città di Bari, realizzata nel 1847 e conservata a Mosca nella Galleria Tret'jakov (Sidorenko, 2006c, p. 257), raffigura la basilica di Myra sul mare, i quattro monaci impegnati a custodire le reliquie e, nella parte centrale le navi con le reliquie. Nello stesso spazio narrativo sono presenti i chierici che scendono da una delle navi attraverso la passerella e trasportano la cassa con le reliquie e la processione che si snoda verso la città. In basso, un moribondo e un

malato alludono alle guarigioni miracolose operate da san Nicola al suo ingresso in città.

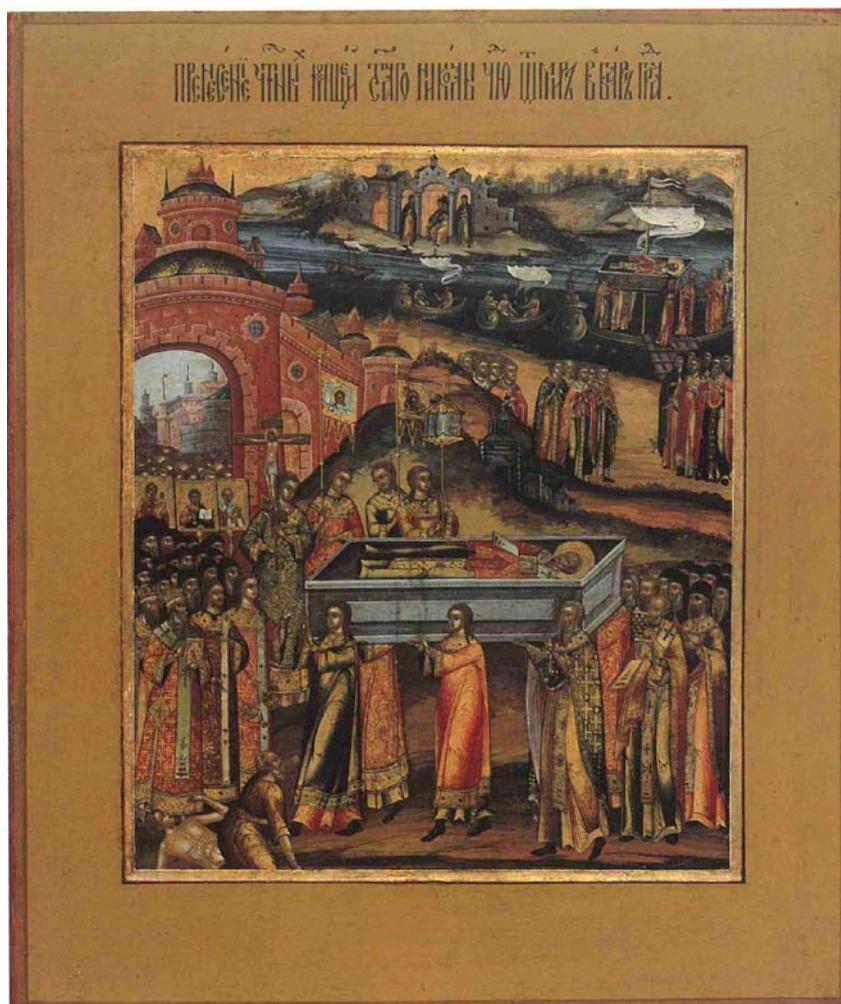


Fig. 5. Traslazione delle reliquie di San Nicola, arcivescovo di Myra di Licia, nella città di Bari, 1847, Mosca, Galleria Tret'jakov

Nei secoli successivi la traslazione sarà considerata spesso parte delle vicende di san Nicola e, ogni anno, è rivissuta nel corteo storico e nella processione a mare dell'8 maggio, con l'intento di rinsaldare il legame tra il santo e la città di Bari (Otranto, 1987, pp. 61-71; Otranto, 2006, pp. 97-106) nella sua dimensione marinara e riaffermare il prestigio politico e sociale rispetto alle ambizioni di altre città (Bronzini, 1984, pp. 89-120, p. 95). L'identificazione del santo con la città e soprattutto con la sua componente marinara si legge chiaramente nel canto popolare che accompagna la statua al pontile: "San Nicola va per mare ed è vestito da marinaio" (Melchiorre, 1986, p. 121).



Fig. 6. La statua di San Nicola durante la processione a mare di maggio

Armando Perotti<sup>12</sup> nel 1923 scrive *San Nicola e lo stemma di Bari* (Perotti, 1975, pp. 455-463) e sottolinea che il culto nicolaiano, la traslazione e la costruzione della basilica contribuirono al prestigio cittadino “per mare e per terra, diffondendo con la fama miracolosa del Santo il nome di Bari operosa e trafficante”(Perotti, 1975, p. 457). Nell’impresa del 1087 si legge “la astuzia audace, etnico carattere nostro, fu vincitrice di altra men fortunata rivale”(Perotti, 1975, p. 459), cioè Venezia. Prosegue Perotti:

Bari riebbe il suo Poseidon in San Nicola. Lo riconobbe sin da quando si divulgò la prima fama della sua santità e della sua taumaturgia (...). Perché da noi San Nicola non è il protettore dei fanciulli, degli studenti, dei carcerati, delle donzelle in periglio, com’è altrove? Perché è specialmente il dominatore delle acque, il patrono delle cose e delle genti marinare, il tutore di chi pesca e commercia sul mare, il signore delle tempeste, il moderatore dei venti, l’arbitro della fortuna equorea, colui che doma i cavalli ondosi e si compiace d’abbatterne la spumante protervia, come già il suo predecessore godeva del sangue dei terrestri cavalli, immolati nell’ecatombe in suo onore? (Perotti, 1975, pp. 462-463).

Oltre alla protezione delle fanciulle e dei bambini, si delinea rapidamente la protezione del santo sui viaggiatori, sui mercanti, sui marinai e il forte legame con il mare. Come in altri casi, la figura di Nicola assume tratti delle divinità pagane del mare – ad esempio Poseidon – e si lega anche alla bella storia di

<sup>12</sup> Armando Perotti (1865-1924), scrittore, poeta e giornalista, meritò l’apprezzamento di Benedetto Croce che lo definì esatto, storicamente intelligente, sobrio e di buon gusto.

Colapesce o Nicolapesce, personaggio leggendario che è in grado di vivere per mesi o anni sotto il mare, impegnato in vicende mirabolanti che lo avvicinano alla figura di un santo e un poeta provenzale lo chiama “Nicola de Bar”.

#### 4. *Il mare e i miracoli legati al mare*

Come ha evidenziato A. Vauchez (2009, pp. 3-12, pp. 4-6), nel Medioevo il mare è visto come un’immensa distesa d’acqua e i movimenti violenti che la agitano possono essere considerati e letti come espressione della volontà divina; negli avvenimenti catastrofici gli uomini del Medioevo cercavano sempre di leggere un disegno soprannaturale o un monito, individuale e collettivo. Dio non interviene nelle leggi della natura ma lascia agire le forze del male – demoni, diavolo – e il diavolo è presente sulle navi fantasma che navigano per il mondo. Contro i demoni che regnano sul mare, i cristiani ricorrono ai santi, considerati come i demiurghi ai quali Dio aveva delegato il potere sugli elementi. Il loro ruolo d’intercessione sul mare è già attestato nell’agiografia altomedievale e dall’XI secolo il loro intervento si fa più consistente, probabilmente anche in relazione allo sviluppo del commercio marittimo (Gardner, 2009, pp. 15-34). San Nicola diviene rapidamente il protettore della gente di mare e questa specializzazione è senza dubbio legata ad un episodio riportato nella *Legenda aurea*: alcuni marinai in pericolo invocano san Nicola, questi appare, comincia ad armeggiare con corde e attrezzi e la tempesta cessa. I marinai, senza alcuna guida, arrivano alla chiesa di san Nicola benché non l’avessero mai vista prima e riconoscono il santo. Altri episodi sono legati al mare (Aulisa, 2014, pp. 142-143), come l’episodio delle navi cariche di grano provenienti da Alessandria che il santo indirizza verso un porto dove regna la carestia: Nicola chiede ai marinai di consegnare almeno 100 moggi di grano per ciascuna nave e promette che non ci sarà nessun ammanco e, infatti, la stessa quantità di cereali fu consegnata all’imperatore. Oppure quello del pellegrino che si era imbarcato per recarsi a Bari e al quale una donna (il demonio travestito da religiosa) aveva affidato un’ampolla di olio da offrire al santo. Nicola appare e fa versare l’olio in acqua e si sprigionano le fiamme. Si tratta dell’olio di *mydiacon* che brucia anche nell’acqua e fra le pietre.

Il rapporto di san Nicola con il mare è stato sottolineato e collegato da Bronzini (1998, p. 418) alla paura del naufragio che continuò ad attanagliare gli animi dei marinai medievali, paura che contagiò la stessa traslazione delle reliquie del santo. Come si è visto, il viaggio da Myra a Bari fu infatti ostacolato da intemperie e incidenti di navigazione attribuiti al diavolo, difficoltà dalle quali i marinai uscirono indenni e l’impresa fu compiuta grazie al santo.

San Nicola offre un aiuto tecnico e pratico nel governo della nave, più che un intervento miracoloso: si presenta come provetto timoniere nel governare l'imbarcazione, regolando antenne, gomene e vele e da questo deriva la formula di augurio dei marinai greci: "Che San Nicola stia al tuo timone"(Bronzini, 1984, p. 99)

Scrivono Jacopo da Varazze:

Un giorno alcuni marinai si trovarono in pericolo di vita: piangendo, pregarono: O Nicola servo di Dio, se è vero ciò che abbiamo sentito dire di te, daccene una prova. Immediatamente apparve loro un uomo che assomigliava al Santo che disse: Mi avete chiamato, eccomi. E cominciò ad aiutarli alle antenne, alle gomene e alle vele della nave; e ben presto la tempesta cessò. Riuscirono poi quei marinai, senza alcuna guida, ad arrivare alla chiesa di Nicola, benché non l'avessero mai vista prima di allora (Iacopo da Varazze, pp. 27-28).

Bacci (2009, pp. 148-159) ha evidenziato il processo di costruzione di un santo che si muoveva a suo agio sul mare, che aveva viaggiato a lungo e aveva visitato personalmente i luoghi dove successivamente si svilupperà il suo culto, dalla Palestina a Cipro a Roma, alla Siria e all'Armenia. Bronzini aveva già notato che prima e dopo la traslazione del 1087 era stata disegmata la vocazione mediterranea di Nicola ed erano state rivitalizzate le tradizioni legate ai miracoli compiuti sul mare da un santo nato e vissuto in una città portuale (Bronzini, 1987, p. 314).

La raffigurazione dei miracoli legati al mare è presente in numerose icone agiografiche di san Nicola, a partire dalla tavola del monastero di Santa Caterina sul Monte Sinai, datata alla fine del XII secolo (Ševčenko, 2006, pp. 207-208). Al centro, il santo è raffigurato a mezzo busto, in abiti vescovili; le sedici scene collocate lungo i bordi narrano la sua vita dalla nascita alla deposizione nel sepolcro. Lungo il registro laterale sinistro è raffigurato il miracolo della nave insidiata dai demoni e salvata da san Nicola.

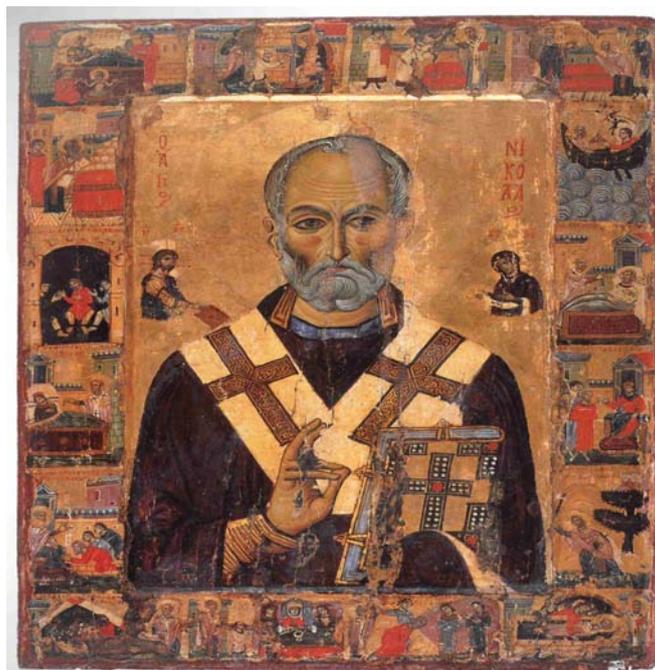


Fig. 7. Icona agiografica di San Nicola, fine del XII secolo, Monte Sinai, monastero di Santa Caterina



Fig. 8. Icona agiografica di San Nicola, fine del XII secolo, Monte Sinai, monastero di Santa Caterina, San Nicola placa una tempesta agitata dai diavoli

La tavola<sup>13</sup> conservata presso la Pinacoteca metropolitana Corrado Giaquinto di Bari e proveniente dalla chiesa gentilizia di Santa Margherita di Bisceglie, accoglie due dei miracoli legati al mare più noti<sup>14</sup>. Al centro della tavola san Nicola, a figura intera, in abiti vescovili e benedicente, riceve dalla Vergine e da Cristo l'*omophorion* e il libro, cioè le insegne episcopali. Le scene della vita e i miracoli si dispongono lungo il registro superiore, da sinistra a destra, e proseguono lungo i bordi con un ordine narrativo sempre da sinistra a destra. Le scene 7 e 8, disposte ai lati di san Nicola narrano i due momenti della *Praxis de nautis*. Le scene sottostanti, 9 e 10, raffigurano l'episodio di Artemide-Diana. Nel primo miracolo alcuni marinai sorpresi da una tempesta implorano san Nicola di soccorrerli. Il santo appare sulla chiglia della nave e riesce a far superare il pericolo. Nel pannello successivo i marinai ringraziano san Nicola nella sua basilica. Nel secondo miracolo uno dei demoni scacciati da Nicola dal tempio di Artemide vuole vendicarsi portando all'interno della chiesa eretta sulla sua tomba un liquido diabolico. Travestito da pellegrina, chiede ad alcuni marinai di portare a Myra dell'olio per ungere le pareti della basilica. San Nicola appare ai naviganti e ordina loro di buttare il contenuto in mare: si sprigiona un fuoco che produce fumo e odore nauseabondo.



Fig. 9. Icona agiografica di San Nicola, XII-XIII secolo, Bari, Pinacoteca Metropolitana Corrado Giaquinto, dalla chiesa di Santa Margherita di Bisceglie, insieme.

<sup>13</sup> Milella Lovecchio, 1987, pp. 92-94; Milella Lovecchio, 1988, pp. 122-123; Belli D'Elia, 1998, pp. 6-8; Calò Mariani, 2009, p. 312; Falla Castelfranchi, 2013, pp. 174, p. 176.

<sup>14</sup> Ringrazio Clara Gelao, Direttore della Pinacoteca Metropolitana Corrado Giaquinto di Bari, per avermi fornito le immagini della tavola.



Fig. 10. Icona agiografica di San Nicola, XII-XIII secolo, Bari, Pinacoteca Metropolitana Corrado Giaquinto, dalla chiesa di Santa Margherita di Bisceglie, San Nicola salva la nave dal naufragio

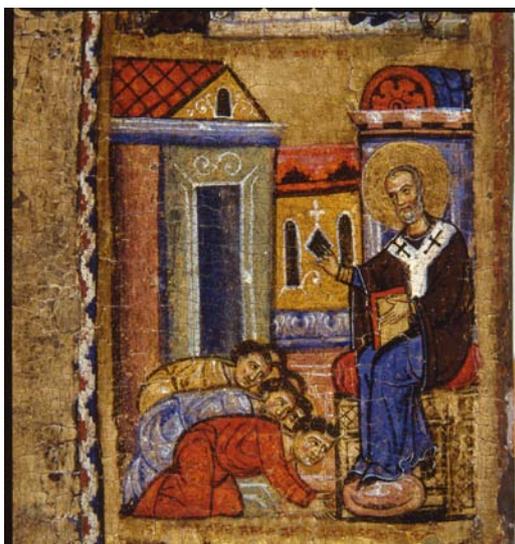


Fig. 11. Icona agiografica di San Nicola, XII-XIII secolo, Bari, Pinacoteca Metropolitana Corrado Giaquinto, dalla chiesa di Santa Margherita di Bisceglie, I marinai ringraziano San Nicola.



Fig. 12. Icona agiografica di San Nicola, XII-XIII secolo, Bari, Pinacoteca Metropolitana Corrado Giaquinto, dalla chiesa di Santa Margherita di Bisceglie, Artemide dona ai pellegrini l'olio.



Fig. 13. Icona agiografica di San Nicola, XII-XIII secolo, Bari, Pinacoteca Metropolitana Corrado Giaquinto, dalla chiesa di Santa Margherita di Bisceglie, San Nicola fa versare in acqua l'olio

La tavola è comunemente datata alla seconda metà del XIII secolo, datazione anticipata da M. Falla Castelfranchi (2013, p. 176) alla fine del XII secolo, in particolare al 1197, data di consacrazione della chiesa di Santa Margherita di Bisceglie, e riferita ad un autore probabilmente pugliese, ben informato sulla produzione pittorica di Terrasanta (Milella Lovecchio, 1988, pp. 122-123).

Numerose in ambito occidentale le raffigurazioni del naufragio, ad esempio il Beato Angelico lega nella stessa tavola, databile al V decennio del XV secolo, i miracoli delle navi granarie e della nave salvata da san Nicola (Marcelli, 2006, pp. 333-334).



Fig. 14. Beato Angelico, Storie di S. Nicola di Bari: miracolo del grano e San Nicola salva una nave dalla tempesta, XV secolo, Città del Vaticano, Pinacoteca Vaticana

L'icona con san Nicola e otto scene agiografiche, realizzata nel XVI secolo in Russia settentrionale e conservata nelle Gallerie di Palazzo Leoni Montanari di Vicenza (Bacci, 2006b, p. 235), accoglie due miracoli legati al mare: il primo è quello della nave scampata al naufragio grazie all'intervento di san Nicola, il secondo narra il miracolo del naufrago Demetrio, in viaggio da Costantinopoli verso la Tracia, per festeggiare la festa di san Nicola nel villaggio di Atyr. Caduto in mare durante una tempesta, invoca il santo che lo solleva e lo riporta a casa. Demetrio non si accorge di nulla e continua ad invocare san Nicola; accorrono i vicini e lo trovano completamente bagnato.

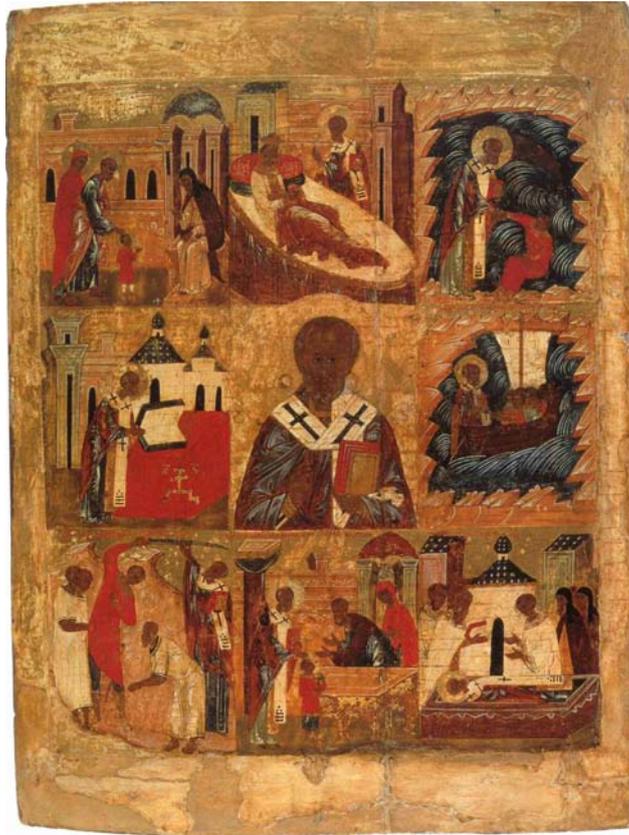


Fig. 15. Ambito della Russia settentrionale, San Nicola con otto scene della sua vita, XVI secolo, Vicenza, Gallerie di Palazzo Leoni Montanari.

Infine, nel 1746 Corrado Giaquinto realizza per la chiesa romana di San Nicola dei Lorenesi un dipinto, ora perduto, con l'episodio della nave salvata da un naufragio. Un modelletto preliminare all'esecuzione della tela è conservato presso la Pinacoteca Metropolitana Corrado Giaquinto di Bari. Come ha evidenziato Clara Gelao (2006, pp. 344-345), l'iconografia tradizionale è modificata con l'inserimento di un monaco in saio bianco e soprattutto con la presenza dell'immagine dell'Immacolata, quasi a potenziare il patronato di Nicola sul mare con la presenza mariana.



Fig. 16. Corrado Giaquinto, San Nicola salva i naufraghi dalla tempesta, 1746 ca., Bari, Pinacoteca Metropolitana Corrado Giaquinto.

## 5. Bibliografia

- Aulisa, Immacolata (2014) 'I santuari visti dal mare: l'Adriatico nel Portolano Sacro', in Aulisa, Immacolata (a cura di) *I santuari e il mare*. Atti del III Convegno Internazionale (Vicenza. 15-17 aprile 2013). Bari: Edipuglia, pp. 111-148.
- Bacci, Michele (2006) 'Il corpo e l'immagine di Nicola', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006-6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, pp. 15-30.
- (2006b) 'Scheda III.10', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006 - 6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, p. 235.

- (2009) *San Nicola. Il grande taumaturgo*. Roma-Bari: Laterza.
- (2009b) 'Immagini lungo le rotte del mare: alcune riflessioni a margine della mostra barese su san Nicola', in Calò Mariani, Maria Stella (a cura di) *I Santi venuti dal mare*. Atti del V Convegno Internazionale di Studi (Bari. Brindisi. 14-18 dicembre 2005). Bari: Mario Adda Editore, pp. 111-130.
- Belli D'Elia, Pina (1998) 'San Nicola e storie della sua vita', in Gelao, Clara (a cura di) *La Pinacoteca Provinciale di Bari. Opere dall'XI al XVIII secolo. Pittura pugliese e meridionale*. Roma: Árgos, pp. 6-8.
- Beatillo, Antonio (1637) *Historia di Bari principal città della Puglia nel regno di Napoli*. Napoli: stamperia di Francesco Savio.
- Bronzini, Giovanni Battista (1984) 'La cultura del mare tra passato e presente', in Fonseca, Cosimo Damiano (a cura di) *La Puglia e il mare*. Milano: Electa, pp. 89-120.
- (1987) 'Agiografia di corte e agiografia di popolo', in Otranto, Giorgio (a cura di) *San Nicola di Bari e la sua basilica. Culto, arte, tradizione*. Milano: Electa, pp. 314-323.
- (1998), 'Quando il mare risparmia', in Cassano, Raffaella - Lorusso Romito, Rosa - Milella, Marisa (a cura di) *Andar per mare. Puglia e Mediterraneo tra mito e storia*. Catalogo della Mostra (Bari. 1997). Bari: Mario Adda Editore, pp. 417-422.
- Calò Mariani, Maria Stella (2009) 'Il culto dei Santi sulle vie dei pellegrini e dei crociati', in Calò Mariani, Maria Stella (a cura di) *I Santi venuti dal mare*. Atti del V Convegno Internazionale di Studi (Bari. Brindisi. 14-18 dicembre 2005). Bari: Mario Adda Editore, pp. 291-324.
- Campione, Ada (2012) 'Bari. San Nicola', in Otranto, Giorgio-Aulisa, Immacolata (a cura di) *Santuari d'Italia. Puglia*, Roma: De Luca, pp. 173-185.
- Chotzákoglou, Charálampos (2006) 'Scheda II.7', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006-6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, pp. 208-209.
- Cioffari, Gerardo (1980) *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di San Nicola nel racconto di un annalista russo contemporaneo*. Bari: Centro Studi e Ricerche San Nicola.
- (1987) 'La vita', in Otranto, Giorgio (a cura di) *San Nicola di Bari e la sua basilica. Culto, arte, tradizione*. Milano: Electa, pp. 20-36.

- (2006) 'Scheda IV.1', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006-6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, p. 257.
- Cioffari, Gerardo-Laghezza, Angela (a cura di) (2011) *Alle origini dell'Europa. Il culto di San Nicola tra Oriente e Occidente. Italia-Francia*. Atti del Convegno (Bari. 2-4 dicembre 2010). Bari: Levante.
- Corsi, Pasquale (1987) 'La traslazione delle reliquie', in Otranto, Giorgio (a cura di) *San Nicola di Bari e la sua basilica. Culto, arte, tradizione*. Milano: Electa, pp. 37-48.
- (1988) *La traslazione di San Nicola: le fonti*. Bari: Biblioteca di S. Nicola, Centro Studi Nicolaiani.
- (2006) 'La traslazione di san Nicola da Myra a Bari', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006-6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, pp. 89-96.
- Disantarosa, Giacomo (2016) 'Il paesaggio archeologico costiero e subacqueo di Cala San Giorgio (Bari). Prima campagna', *L'Archeologo subacqueo*, XX, (2), maggio-agosto, pp. 4-11.
- Falla Castelfranchi, Marina (2013) 'L'icona agiografica nel Mezzogiorno e sue peculiarità', in Menestò, Enrico (a cura di) *Agiografia e iconografia nelle aree della civiltà rupestre*. Atti del V Convegno Internazionale sulla civiltà rupestre (Savelletri di Fasano (BR). 17-19 novembre 2011). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 167-183.
- Freeman, Charles (2012) *Sacre reliquie. Dalle origini del cristianesimo alla Controriforma*. Torino: Einaudi.
- Gardner, Julian (2009) 'Sea-faring Saints and Landlubber Painters: Maritime Miracles and Italian Mediaeval Painters', in Calò Mariani, Maria Stella (a cura di) *I Santi venuti dal mare*. Atti del V Convegno Internazionale di Studi (Bari. Brindisi. 14-18 dicembre 2005). Bari: Mario Adda Editore, pp. 15-34.
- Gelao, Clara (2006) 'Scheda VI.27', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006-6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, pp. 344-345.
- Iacopo da Varazze (2010) *Legenda aurea*, Nuova edizione, Brovarone Vitale, Alessandro-Vitale Brovarone, Lucetta (a cura di), Torino: Einaudi.
- Jones, Charles William (1983) *San Nicola. Biografia di una leggenda*, Roma-Bari: Laterza.

- Leotta, Luigi - Disantarosa, Giacomo (2016) 'Il sito archeologico sommerso di Cala San Giorgio', *Notiziario della Guardia Costiera*, luglio agosto, pp. 84-94.
- Marcelli, Fabio (2006) 'Scheda VI.12', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006-6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, pp. 333-334.
- Melchiorre, Vito Antonio (1986) *Bari & S. Nicola*. Bari: Edipuglia.
- Milella Lovecchio, Marisa (1987) 'San Nicola nell'arte in Puglia tra XI e XIII secolo', in Otranto, Giorgio (a cura di) *San Nicola di Bari e la sua basilica. Culto, arte, tradizione*. Milano: Electa, pp. 81-97.
- (1988) 'S. Nicola e storie della sua vita', in Belli D'Elia, Pina (a cura di) *Icone di Puglia e Basilicata dal Medioevo al Settecento*. Catalogo della Mostra (Bari. 1988). Milano: Mazzotta, pp. 122-123.
- Otranto, Giorgio (1987) 'San Nicola e Bari', in Otranto, Giorgio (a cura di) *San Nicola di Bari e la sua basilica. Culto, arte, tradizione*. Milano: Electa, pp. 61-71
- (2006) 'San Nicola nella tradizione barese', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006-6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, pp. 97-106.
- (2012) 'Dalla Puglia all'Europa: san Michele e san Nicola tra culto, pellegrinaggi e tradizioni popolari', in Otranto, Giorgio - Aulisa, Immacolata (a cura di) *Santuari d'Italia. Puglia*. Roma: De Luca, pp. 49-80.
- (2017) 'Riflessi della traslazione di san Nicola a Bari a livello ecumenico storico-artistico e sociale', in Niglio, Olimpia - Visentin, Chiara (a cura di) *Conoscere, conservare, valorizzare. Il patrimonio religioso culturale*. Roma: Aracne, 3 voll., I vol., pp. 29-42.
- Perotti, Armando (1975) 'San Nicola e lo stemma di Bari', in Perotti, Armando, *Bari dei nostri nonni*, a cura di Lonero, Enrico - Sada, Luigi - Spagnoletti, Mauro. Bari: Adriatica Editrice, pp. 455-463.
- Pertusi, Agostino (1978) 'Ai confini tra religione e politica. La contesa per le reliquie di San Nicola tra Bari, Venezia e Genova', *Quaderni medievali*, 5, pp. 6-56.
- Putignani, Niccolò (1771) *Istoria della vita, de' miracoli e della traslazione del gran taumaturgo S. Niccolò, arcivescovo di Mira, patrono e protettore della città e della provincia di Bari*. Napoli: Stamperia Raimondiana.
- Ševčenko, Nancy Patterson (2006) 'Scheda II.6', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006-6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, pp. 207-208.

- Sidorenko, Galina (2006) 'Scheda III.3', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006-6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, pp. 229-230.
- (2006b) 'Scheda III.7', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006-6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, pp. 232-234.
- (2006c) 'Scheda IV.2', in Bacci, Michele (a cura di) *San Nicola. Splendori d'arte d'Oriente e d'Occidente*. Catalogo della Mostra (Bari. 7 dicembre 2006-6 maggio 2007). Ginevra-Milano: Skira, p. 257.
- Silvestro, Silvia (2013) *Santi, reliquie e sacri furti. San Nicola di Bari fra Montecassino e Normanni*. Napoli: Liguori Editore.
- Vaucher, André (2009) 'Les Saints protecteurs contre le péril de mer dans les miracles médiévaux (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>siècle)', in Calò Mariani, Maria Stella (a cura di) *I Santi venuti dal mare*. Atti del V Convegno Internazionale di Studi (Bari Brindisi, 14-18 dicembre 2005). Bari: Mario Adda Editore, pp. 3-12.
- (2014) 'Les sanctuaires et la mer: quelques réflexions autour d'une problématique', in Aulisa, Immacolata (a cura di) *I santuari e il mare*. Atti del III Convegno Internazionale (Vicenza. 15-17 aprile 2013). Bari: Edipuglia, pp. 297-301.

## 6. Curriculum vitae

Rosanna Bianco insegna *Storia dell'arte medievale e Iconografia e iconologia* presso l'Università degli Studi Aldo Moro di Bari.

Ha lavorato in progetti di catalogazione informatizzata e di valorizzazione del patrimonio storico-artistico pugliese, ha collaborato alla realizzazione di Mostre e Convegni di studio, ha partecipato a progetti di ricerca nazionali e internazionali.

L'attività di ricerca è rivolta in particolare all'iconografia della Vergine e dei santi, in particolare alla diffusione del culto e dell'iconografia di san Giacomo di Compostella e dei santi legati agli itinerari di pellegrinaggio.

## Il 'viaggio' dei santi al seguito dei nuovi dominatori nella Sardegna medievale

The 'journey' of saints following the new rulers in medieval Sardinia

Rossana Martorelli

(Università degli Studi di Cagliari)

### *Riassunto*

Le recenti indagini sulle origini della devozione e sulle modalità e i tempi di circolazione nel mondo antico e medievale hanno ormai dimostrato con chiarezza che il motore principale ed iniziale non è generato dalla spiritualità popolare, bensì più spesso dalle alte personalità della sfera religiosa e politica. I santi 'viaggiano' per diverse ragioni, fra cui la venerazione fortemente sentita nella madrepatria dei potenti, che dopo la conquista introducono nei nuovi territori anche il culto per i propri santi. Il presente contributo intende presentare in sintesi un quadro della situazione che si verifica nella Sardegna medievale (in particolare nei secoli XIII-XV), sotto i Pisani e i Catalano-Aragonesi, ponendo in evidenza le diverse e molteplici sfaccettature della devozione attraverso l'esame delle fonti e delle testimonianze monumentali e materiali.

### *Parole chiave*

Santi; devozione; Sardegna; Medio Evo; Eulalia.

### *Abstract*

Recently many studies about the origin of the worship and its circulation during the ancient and medieval age had clearly shown that the main input is not due to the popular spirituality, but more often of the politic and ecclesiastical people. The saints 'travel' for different reasons, in which the worship of the authorities for their own saints, it means for the saints of their own countries. After the conquest they introduce this worship in their new properties. This paper aims to give a picture of the medieval Sardinia (in particular in the 13<sup>th</sup> -14<sup>th</sup> Centuries) under the power of Pisa and the Catalonia-Aragon, putting in light the different sides of the worship through the analysis of the monumental and material sources.

### *Keywords*

Saints; Worship; Sardinia; Middle Age; Eulalia.

---

1. La Sardegna in età pisana. – 2. La Sardegna in età catalana e aragonese. – 3. Conclusioni. – 4. Bibliografia. – 5. Curriculum vitae.

Le recenti indagini sulle origini della devozione e sulle modalità e i tempi di circolazione nel mondo antico e medievale hanno ormai dimostrato con

chiarezza che il motore principale ed iniziale non è generato dalla spiritualità popolare, ma più spesso dalle alte personalità della sfera religiosa e politica<sup>1</sup>. I santi 'viaggiano' sulla spinta di diverse motivazioni, fra cui anche la venerazione per alcune figure fortemente sentita nella madrepatria dei potenti, che dopo la conquista introducono il culto per i propri santi nei nuovi possedimenti, sia direttamente che indirettamente attraverso ben precise disposizioni messe in atto dai funzionari.

Un esempio significativo risale all'epoca del riconoscimento della religione cristiana dopo la pace della Chiesa voluta dall'imperatore Costantino, al quale si deve – stando ai risultati della ricerca storico-archeologica – con ogni probabilità la prima circolazione del culto degli Apostoli al di fuori dei confini del Vicino Oriente, con l'eccezione naturalmente di Pietro e Paolo, le cui vicende avevano seguito percorsi diversi già in età pre-costantiniana<sup>2</sup>.

Nell'età protobizantina, all'indomani della sconfitta dei 'barbari' ariani, Giustiniano (seguito dai suoi successori), riservò una particolare attenzione ad un gruppo di figure, che costituirono una sorta di categoria di 'santi militari', ai quali imperatori, funzionari e soldati affidavano la propria vita e le sorti dei soldati, proprio quando il forte senso della difesa dei confini portava a stanziare eserciti lungo il *limes* dell'intero territorio statale<sup>3</sup>.

Nel Medioevo il quadro si arricchisce ed assume toni maggiormente sfaccettati, come riflesso di una più articolata e frammentata geografia politica, in cui si inserisce anche l'azione incisiva degli ordini monastici che ha ripercussione anche nella circolazione della devozione: si pensi per tutti al culto francescano.

In tale panorama il ruolo dell'autorità governante nel 'viaggio' dei culti è ancora molto forte e la Sardegna offre uno spaccato denso di esempi al riguardo.

---

<sup>1</sup> Questo aspetto è emerso in generale dai lavori del X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Coscarella - De Santis, 2012). In particolare si rinvia a Martorelli, 2012, p. 254; relativamente alla Sardegna considerazioni simili erano già state proposte in Martorelli, 2006, pp. 285-286.

<sup>2</sup> Si veda Martorelli, 2012, pp. 235-237 (ivi ulteriori referenze).

<sup>3</sup> Per la Sardegna si rinvia a Martorelli, 2012, pp. 250-252; 2012b, pp. 103, 133; Martorelli - Mura - Muresu - Soro, 2015, pp. 231-232, 242. In generale, interessanti considerazioni in Dell'Aiuto, 1994, pp. 26-33 e in Coates Stephens, 2006.

## 1. La Sardegna in età pisana

Tralasciando il periodo dell'autonomia dei regni giudicali<sup>4</sup>, nel quale la medesima volontà di costruire un'identità dai contorni definiti indirizza le azioni dei governanti al rinvigorismento dei culti per gli antichi martiri locali<sup>5</sup>, dunque sardi, con i Pisani e i Catalani-Aragonesi l'arrivo di nuove figure della devozione offre lo spunto per interessanti considerazioni che travalicano i confini strettamente religiosi ed agiografici.

Santi già venerati nell'isola 'tornano' al seguito dei nuovi governanti, che rivitalizzano vecchi culti, perché nella terra d'origine rivestono un ruolo significativo. Più spesso, invece, dominatori giunti sia pacificamente - come i Pisani - sia per mezzo di campagne belliche affidano la loro permanenza e il loro operato nell'isola alla protezione di individui di matrice locale nella madrepatria, dove godono di una venerazione importante per ragioni diverse, che non sempre coincide poi con il ruolo che alle medesime figure viene attribuito nel paese conquistato.

Nella Sardegna medievale (in particolare nei secoli XIII-XV), per fare alcuni esempi, si deve ai Pisani l'arrivo dei culti per Reparata (venerata a Firenze e Lucca)<sup>6</sup>, nota in Sardegna ad es. ad Usellus (fig. 1)<sup>7</sup>;

---

<sup>4</sup> Della vasta bibliografia sull'origine dei giudicati in Sardegna si rinvia a Casula, 1994, II; Gallinari, 2010, pp. 148-156; Schena, 2013 e Serreli, 2013 (con referenze bibliografiche).

<sup>5</sup> I giudici del *regnum Caralitanum* affidarono i luoghi legati ai tradizionali culti ai monaci dell'Abbazia di San Vittore di Marsiglia che, insediatisi nel convento di San Saturnino, donato loro *ante* 1089 con la chiesa dal giudice di Carales Orzocco (donazione poi confermata dal figlio Costantino: Rubiu, 2005-2006, doc. 1, pp. 99-100, <post 1081 agosto-ante 1089>), avviarono la ricostruzione, o il restauro, dei santuari dedicati a Saturnino, a Cagliari; Efsio, a Nora; Antioco, a Sulci (nella vasta letteratura sull'argomento si rinvia, a titolo esemplificativo, a Coroneo, 2006; Spanu, 2007; Martorelli, 2012b, pp. 43-44; Cisci - Martorelli, 2015-2016, p. 316; Martorelli, 2016, pp. 176-177, ove sono reperibili le principali referenze), edificati fra l'età paleocristiana e la prima epoca bizantina (Spanu, 2000; Coroneo - Serra, 2004, pp. 35-44 e 53-59; Coroneo, 2011, pp. 168-174 e 183-190; Coroneo - Martorelli, 2013, pp. 47-48; Fiocchi Nicolai - Spera, 2015).

<sup>6</sup> Sulla santa si veda Sauget-Liverani, 1968, pp. 124-128. Tale aspetto era già stato messo in evidenza in Martorelli, 2012b, p. 50.

<sup>7</sup> Coroneo, 1993, p. 79, sch. 13. Sulla chiesa e l'area circostante è in preparazione un volume a cura di Carla Del Vais.



Fig. 1. Usellus, chiesa di Santa Reparata (da internet).

Ranieri (patrono di Pisa), morto nel 1161 (Caturegli, 1968), peraltro molto conosciuto anche in Sicilia (Laratta, 2011, p. 218), dove il Santo e le sue gesta sono fortemente connessi con l'acqua (il mare in particolare), con funzione di protezione dei naviganti e dei marinai. Nell'Isola è attestato, invece, a Villamassargia (fig. 2)<sup>8</sup>, un villaggio situato ai piedi del castello di Siliqua, a controllo non del mare, ma della rete viaria che attraversava il Sulcis Iglesiente, territorio a forte vocazione mineraria nel medioevo<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Una sintesi dell'evoluzione storico-topografica è in Deiana, 2003, pp. 30-41 e Macrì, 2015.

<sup>9</sup> La regione cadde sotto i Pisani contestualmente alla caduta del giudicato di *Caralis* e tra il 1257 e il 1258 il conte pisano Ugolino della Gherardesca fondò la città di Villa di Chiesa sul luogo di alcuni villaggi preesistenti. La città divenne così il fulcro economico e il centro urbano di riferimento di tutta l'area, già in precedenza densamente popolata di piccoli insediamenti rurali collegati all'attività mineraria. Della vasta letteratura si rinvia a Tangheroni, 1985; Ingegno, 1987; Petrucci, 1988 e da ultimo Bellu, 2015 (con referenze bibliografiche).



Fig. 2. Villamassargia, chiesa di San Ranieri (da internet).

È titolare di una chiesa edificata nel 1318, come si ricava da un'epigrafe murata in facciata (fig. 3), che menziona il maestro Arzocco de Garnas, posta vicino ad un rilievo con l'aquila dei Donoratico della Gherardesca, indizio della alta committenza da parte dei Signori della Sesta parte del cagliaritano (Coroneo, 1993, p. 275, sch. 159).

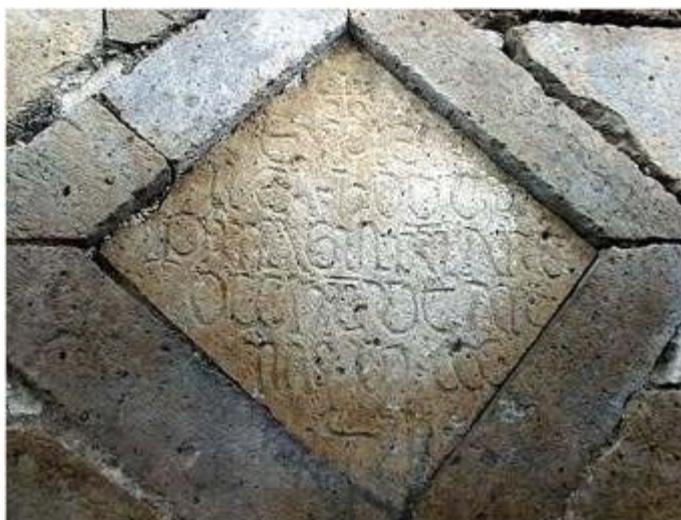


Fig. 3. Villamassargia, chiesa di San Ranieri: *l'epigrafe murata in facciata*(da Internet).

Non è forse senza significato che all'edificio restaurato successivamente dagli Aragonesi sia stata cambiata la dedica in Santa Maria del Pilar, ben più gradita all'ambito iberico<sup>10</sup>.

A riprova del legame che unisce i Pisani con le figure sante di Reparata (a Bonifacio) e Ranieri (Montemaggiore) si deve addurre anche la circolazione dei rispettivi culti nella Corsica del medioevo, sottoposta ai medesimi dominatori<sup>11</sup>.

## 2. La Sardegna in età catalana e aragonese

Un esempio significativo si presenta proprio nella Sardegna dei Catalano-Aragonesi<sup>12</sup> e su tale periodo si è scelto di soffermare l'attenzione in questa sede per il suo carattere emblematico e le implicazioni che comporta in relazione al tema trattato<sup>13</sup>: il culto di sant'Eulalia<sup>14</sup>.

La tradizione agiografica ricorda due figure omonime, legate rispettivamente alle città di *Emerita* e *Barcino* (Merida e Barcellona). La prima, venerata il 10 dicembre, è citata per la prima volta agli inizi del V secolo da Prudenzio nel III Inno del Libro I del *Peristephanon*<sup>15</sup>. Sant'Agostino la menziona con Crispina e Cipriano nel Sermone 313H (*De die sanctae Eulalie*), pronunciato nel 410/412, come proveniente genericamente dalla provincia di Spagna (Sant'Agostino, 1986). La sua festa è registrata nel *Martyrologium Hieronymianum*, redatto fra il 431 e il 450, anche al 12 dicembre con la semplice indicazione *in spanis*, mentre

---

<sup>10</sup> Coroneo, 1993, p. 70. Sul culto della Madonna del Pilar si vedano Otranto, 2012, p. 393 e sull'entrata in Sardegna in epoca catalano-aragonese si rinvia a Martorelli, 2015, p. 482 e alle conclusioni di questo contributo.

<sup>11</sup> Coroneo, 2006b, pp. 58-60; per le chiese dedicate a S. Reparata Id., pp. 82-83 (Balagna), p. 168 (Morosaglia), p. 184 (Bonifacio); per i luoghi di culto di S. Ranieri Id., pp. 156-158 (Montemaggiore).

<sup>12</sup> Come è noto, l'Isola entra nell'orbita catalano-aragonese dal 1323 e vi rimane formalmente sino alla fine del XV secolo, quando il matrimonio fra Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia segna il passaggio alla Corona di Spagna (della vasta letteratura si cita, oltre al sempre fondamentale Casula 1990, 2 voll., il più recente Cioppi, 2012, pp. 71-78, con abbondanti referenze bibliografiche).

<sup>13</sup> Colgo occasione per ringraziare il prof. Marcello Verga, direttore del CNR - Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea (ISEM) per avermi invitato a partecipare al Convegno dell'European Academy of Religion, tenutosi a Bologna dal 18 al 22 giugno 2017, nell'ambito del *Panel* dedicato a *I santi che 'viaggiano'*.

<sup>14</sup> Al legame con il potere politico e con le figure dei nuovi dominatori in relazione al culto per la figura di Eulalia si è già accennato in Martorelli, 2015, pp. 478-479.

<sup>15</sup> *Liber Peristephanon*, I. III *Hymnus in honorem B. Eulalia martyris* (PL, 60, coll. 340-360).

al 14 dello stesso mese con la precisazione *in spanis civi emerita*<sup>16</sup>. Più o meno negli stessi anni il vescovo Idazio, nella *Continuatio chronicorum hieronymianorum* riferisce che nel maggio dell'anno 429 il re svevo Heremigario, nel saccheggio della Lusitania non aveva risparmiato neanche il sepolcro di Eulalia<sup>17</sup> e ancora che nel 456 la santa non era riuscita a salvare la città dalla devastazione messa in atto dal re visigoto Teoderico<sup>18</sup>, notizia ripresa nel VII secolo da Isidoro di Siviglia nell'*Historia Gothorum*<sup>19</sup>. Gregorio di Tours<sup>20</sup> e Venanzio Fortunato la conoscevano in Gallia nel VI secolo<sup>21</sup>.

Dopo la metà del medesimo secolo Eulalia viene rappresentata a Ravenna, sul mosaico di Sant'Apollinare Nuovo nella processione delle vergini a sostegno all'ortodossia nella polemica antiariana, in relazione al fatto che la sua vicenda biografica si colloca nel momento dell'arrivo di Vandali e Goti nella penisola ispanica, entrambi di fede ariana<sup>22</sup>.

La seconda, festeggiata a Barcellona il 12 febbraio, invece non è presente nel Geronimiano né in altre fonti attendibili risalenti ai primi secoli del cristianesimo, ma compare per la prima volta nella *passio* di Santa Leocadia che si ritiene compilata alla fine VI o agli inizi del VII secolo (Fábrega Grau, 1953, pp. 75-76) e nell'Inno *fulget hic honor sepulcri*, che se attribuito a Quirico, vescovo di Barcellona del 656, fornirebbe un'altra prova dell'esistenza del culto almeno nel VII secolo (Sotomayor, 1983, coll. 204-209).

Le *passiones* relative alle due sante tradiscono un'evidente dipendenza della vicenda della Eulalia barcellonese da quella di Merida, la cui biografia è nota fin dai primi secoli, perché narrata agli inizi del V secolo – come ricordato - già dal poeta spagnolo Prudenziò, che canta la storia di una giovinetta nascosta dal padre fuori della città per proteggerla dai persecutori all'epoca di Massimiano. Ella, però, fugge e si presenta spontaneamente al carnefice, che la sottopone a molti tormenti. L'anima esce dal corpo della fanciulla sotto forma di colomba.

<sup>16</sup> AA.SS., *nov.*, II, *pars posterior*, p. LXXI. MH al 12 dicembre (AA.SS., pp. 151-152).

<sup>17</sup> Hydatii Lemici *Continuatio Chronicarum Hieronymianorum* (*Monumenta Germaniae Historica* (MGH), *Auctores Antiquissimi*, XI, notizia n. 90, p. 21).

<sup>18</sup> Hydatii Lemici *Continuatio Chronicarum Hieronymianorum* (MGH, *Auctores Antiquissimi*, XI, notizia n. 182, p. 30).

<sup>19</sup> Isidori Iuniori *Episcopi Hyspalensis Historia Gothorum Wandalorum Sueborum* (MGH, *Auctores Antiquissimi*, XI, p. 280).

<sup>20</sup> Gregorii *episcopi Touronensis Liber in gloria martyrum*, I, c. 90 (MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum*, I, 2, pp. 98-99).

<sup>21</sup> Venanti *Honori Clementiani Fortunati Carminum epistularum expositionum*, liber VIII, carme III, v. 170 (MGH, *Auctores Antiquissimi*, IV,1, p. 185).

<sup>22</sup> Per la funzione 'antiariana' rivestita dalle figure sante scelte si veda Martorelli, 2012, p. 247.

Su questo racconto, ripreso ed amplificato dalla *passio* giunta a noi in una versione del VII secolo, è modellata la biografia della martire di Barcellona, che secondo le regole dell'agiografia inserisce alcune piccole varianti al fine di 'connotare' il carattere locale dell'individuo da venerare, attraverso l'ambientazione in loco, con riferimenti topografici reali. Così Eulalia è sempre una fanciulla, che abita fuori della città; è il *praeses* Daziano, giunto a *Barcino*, che dà inizio alle persecuzioni; fra i vari supplizi, la giovinetta viene fatta rotolare in un barile (in una strada identificata dalla tradizione con l'attuale *Baixada de Santa Eulalia*, discesa di Sant'Eulalia; figg. 4a-b) e inchiodata alla croce di Sant'Andrea.

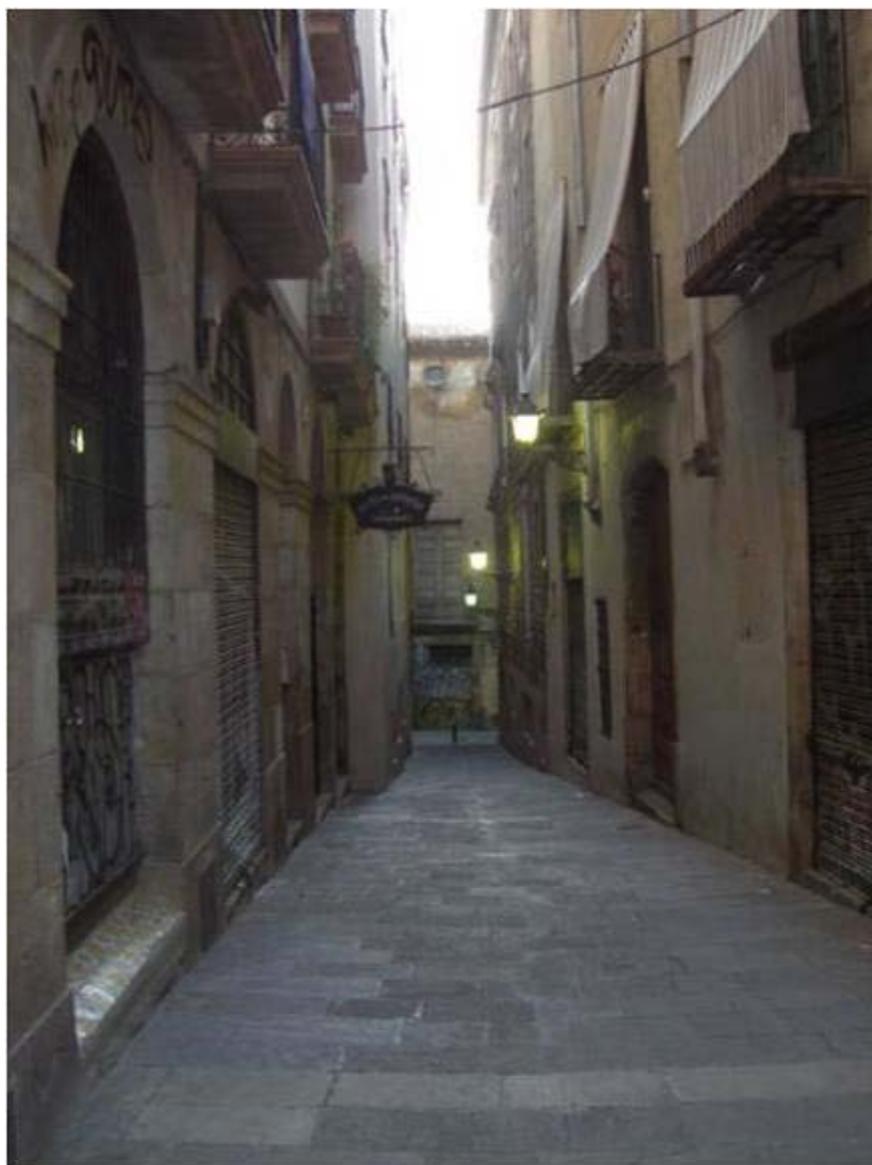


Fig. 4a. Barcellona, Baixada de Santa Eulalia (da Internet).



Fig. 4b. Barcellona, Baixada de Santa Eulalia: *edicola* dedicata alla santa (da Internet).

L'evoluzione del genere agiografico nell'alto medioevo – come è noto – moltiplica le figure della devozione, in rapporto alle diverse esigenze del momento, talvolta intrecciando le loro vicende. Gli studiosi che si sono occupati dell'argomento si dividono fra sostenitori della teoria di due Eulalie distinte o di un culto per la medesima persona (Sotomayor, 1983, col. 208). Non è questa la sede per entrare nel merito della complessa questione agiografica e non interessa per il tema trattato.

È invece importante ricordare che nell'876 la storia registra l'*inventio* di presunte reliquie della santa sotto alla chiesa barcellonese di Santa Maria *de les Arenes* (oggi Santa Maria del Mar), edificata su un'area cimiteriale suburbana in uso in epoca tardoantica ed altomedievale (figg. 5-6) (Ribas I Bertran, 1977; Sales-Carbonell, 2001, pp. 62-63).



Fig. 5. Barcellona, chiesa Santa Maria del Mar (da Internet).

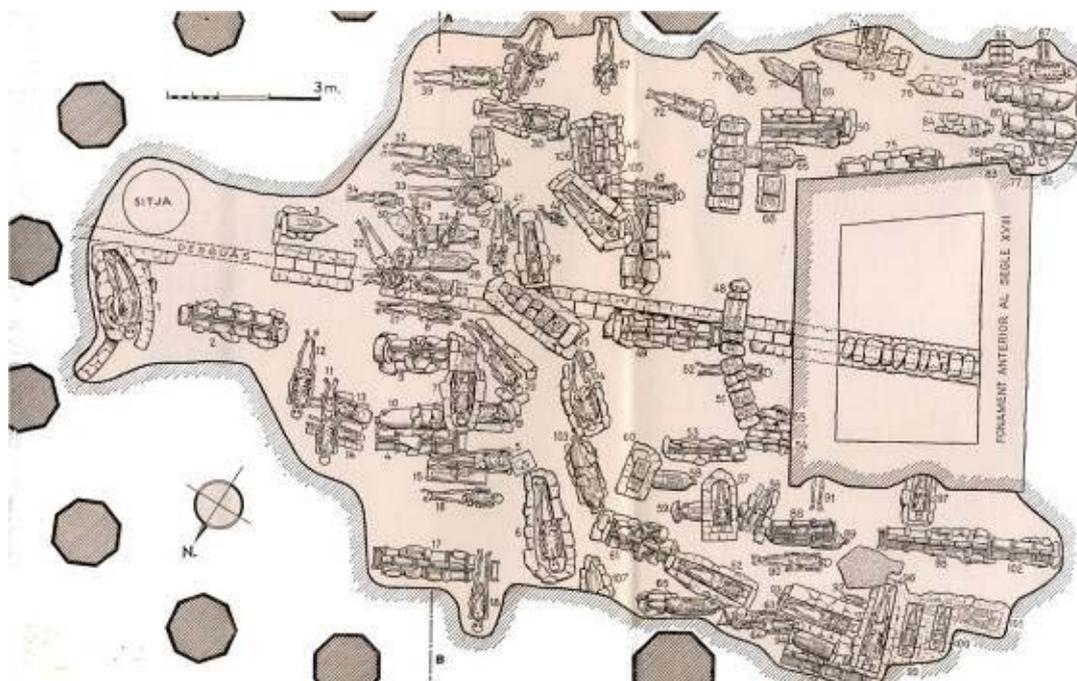


Fig. 6. Barcellona, chiesa Santa Maria del Mar: *necropoli sotto l'edificio dove si ritiene siano stati ritrovati i resti della santa* (da Ribas I Bertran, 1977).

Nell'878 è documentata la traslazione delle stesche nella cattedrale, che si ritiene siano conservate nel sarcofago datato però al XIV secolo e situato ancora oggi nella cripta (fig. 7)<sup>23</sup>.



Fig. 7. Barcellona, cattedrale di Sant'Eulalia: cripta e sarcofago con i resti della santa (foto dell'Autrice).

Il Martirologio di Floro nel IX secolo inserisce il *natalis Sancte Eulaliae* al 12 maggio a Barcellona<sup>24</sup>, segno che il culto è ormai noto e praticato. Certamente almeno dal medesimo secolo diviene la patrona e titolare della cattedrale e le sue vicende biografiche sono illustrate sulla balaustra del presbiterio.

Sant'Eulalia appartiene al patrimonio agiografico iberico formatosi già anteriormente alla conquista islamica, noto da diverse fonti tra cui il *Libellus Orationum* o *Breviarium mozarabicum*, che la critica ritiene redatto nella regione catalana di Tarragona, tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo. Secondo

---

<sup>23</sup> L'arca fu terminata nel 1339 e reca una lunga iscrizione nella quale si citano le due traslazioni del corpo della santa, rispettivamente dal cimitero suburbano già ricordato e in questo nuovo sarcofago sito nella cattedrale (Tasca, 1986, p. 71).

<sup>24</sup> Cfr. inoltre Fábrega Grau, 1953, pp. 108-119; Férotin, 1995, p. 134.

un'opinione generalmente condivisa dagli studiosi, il *Libellus* sarebbe uscito dalla Spagna, forse per l'arrivo degli arabi nel 711, e alla fine dell'VIII doveva essere già a Verona, dove oggi è ancora conservato nella Biblioteca Capitolare della città (De Gaiffier, 1848, p. 300), poiché contiene una nota al fol. 3v: "*Maurezo Canevarius fidi locor de anfora vini de bonello in XX anni Liutprandi regis*", riferita al cantiniere del re Liutprando nell'anno XX, che va dal giugno del 731 al giugno 732 (Mele, 2000, pp. 535-569; Mele, 2008, pp. 247-261).

Al fol. 1r un'annotazione è stata letta "*Sergius vice dominus (o bicidominus) sa(n)c(t)e (e)cl(esie) Caralita(ne)*", interpretata in maniera suggestiva come il riferimento ad un vice vescovo, con funzioni di arcidiacono e vicario generale, oppure semplicemente di economo, che doveva tutelare i beni della Chiesa cagliaritano (Figus, 1967, pp. 27-29), e assunta come l'indizio almeno di un passaggio provvisorio del codice a Cagliari, portato da qualche viaggiatore o profugo, o trascritto da un archetipo spagnolo poi restituito (Mele, 2000, p. 547; Mele, 2008, p. 256), per essere infine trasferito nel regno di Liutprando insieme alle reliquie di Sant'Agostino, quando preziosi testi scritti furono presumibilmente messi in salvo dagli *scriptoria* della città<sup>25</sup>.

Giampaolo Mele sostiene che "È comunque possibile che nel breve lasso di tempo di permanenza dell'Orazionale in Sardegna siano state cantate a Cagliari melodie (quali inni e antifone) secondo il rito visigotico, poiché in questo scorcio del secolo VIII (...) la trasmissione dei canti era orale" (Mele, 2008, p. 256), ma – sebbene sia forte la suggestione di attribuire l'introduzione dei culti iberici in Sardegna attraverso la conoscenza del santorale ispanico proprio grazie a questo codice ben cinque secoli prima dell'arrivo dei catalano-aragonesi – i dati scritti e monumentali non forniscono nessuna conferma<sup>26</sup>.

Non vi sono tracce, infatti, allo stato attuale delle conoscenze, di forme di devozione per Eulalia nell'Isola sarda prima del XIV secolo<sup>27</sup>, quando si hanno le prime attestazioni.

Subito dopo lo sbarco dei Catalano-Aragonesi nel golfo di Palmas e la conquista della città pisana di Villa di Chiesa i nuovi dominatori mutarono in Sant'Eulalia l'intitolazione della chiesa di Sant'Guanti (presumibilmente Costantino) (Baudi di Vesme, 2006, II, doc. XCVIII del 1363, col. 485), una sorta

<sup>25</sup> Figus, 1967, pp. 31 e 33. Si sa che in città fin dai tempi di Fulgenzio di Ruspe esisteva nella città almeno uno *scriptorium* nel convento di San Saturnino (D'Arienzo, 1982, pp. 193-194; Mele, 2000b, pp. 199-229; Piras, 2000, pp. 439-457).

<sup>26</sup> Dell'argomento si è trattato in Martorelli, 2015. A questo contributo si rinvia per una più dettagliata trattazione e per le referenze bibliografiche.

<sup>27</sup> Di diversa opinione Mele, 2000, pp. 535-569: 547, che ipotizza un culto anteriore all'avvento della Corona d'Aragona, ma al momento non si hanno prove concrete sicure.

di cappella palatina nel *Castrum de Salvaterra*, come recita il doc. XCVIII del 1363 del Breve di Villa di Chiesa (*Sancte Eulalie Castri de Salvaterra*), quel castello di Villa di Chiesa sede della famiglia dei Donoratico della Gherardesca (fig. 8), già ricordati, del quale ora l'infante Alfonso marca il possesso deponendovi la sua effigie<sup>28</sup>.



Fig. 8. Iglesias, Castello di Salvaterra oggi (da Internet).

Lo stesso infante, all'indomani della conquista di Castel di Castro, la Cagliari edificata dai Pisani nel XIII secolo, vuole realizzare una *pobla devant la Pola*, un nuovo insediamento fulcro della vita economica e commerciale in stretto rapporto con il mare (Cadinu, 2008, pp. 165-166; Cioppi, 2012, p. 187; Figus, 2015, pp. 274-277).

Il governatore Bernat de Boixadors nel doc. ACA reg. 403, ff. 10 e ss. scritto fra gennaio e febbraio 1327 informa l'infante Alfonso che dopo aver terminato Castel di Castro si provvederà:

- a sistemare il quartiere di Lapola (oggi La Marina).

---

<sup>28</sup> Baudi di Vesme, 2006, I, col. XXIV, nelle notizie storiche introduttive. Si vedano anche Urban, 1997, pp. 93-148: 131 e Sogos, 2002, pp. 71-84.

*Illa planicies que inter castrum predictum et mare, sicut includitur inter muros qui protenditur ab utroque latere castris predicti usque ad mare*

- dispone che *plateas et carrerias quas et quot ac prout ad decorem dicte populacionem et opportunitatem habitorem eius vel ad eam venientium noverati expedire*

Per questo l'area viene suddivisa in lotti, tracciando vie parallele e perpendicolari, che determinano spazi rettangolari, assegnati a nobili catalani (ricevono *unum patuum decens ac sufficiens*)

- ordina anche che vengano ripristinate le mura, costruite dai Pisani per difendersi dai Genovesi e dai Catalani e danneggiate da questi ultimi nel limite ovest durante l'attacco.

ma anche che:

Ff. 183-197: *erigi et dotari in Lapola Calari* una chiesa dedicata a Santa Maria della Vittoria<sup>29</sup>, più volte invocata secondo la Cronaca del Muntaner (che abbraccia eventi dal 1240 al 1328) nel momento dell'azione militare, perché protegga tutti coloro che sono impegnati nella conquista della Sardegna<sup>30</sup>. Di questa intitolazione si perde ben presto memoria ed è a mio avviso ancora condivisibile l'ipotesi di Maria Bonaria Urban secondo la quale si decise di mutarla in favore di Sant'Eulalia<sup>31</sup>.

Oggi la chiesa di Sant'Eulalia nella Marina (fig. 9) si presenta nella fisionomia acquisita con l'ampliamento planimetrico ricevuto nel Cinquecento, quando furono aggiunte le navate e le cappelle laterali, rispondendo alle esigenze della liturgia post tridentina.

---

<sup>29</sup> Urban, 1997, p. 130; alla nota 126 referenze sul documento conservato presso l'Archivio della Corona d'Aragona. Si veda anche Cioppi, 2012, p. 187.

<sup>30</sup> Muntaner-D'Esclot, 1994, pp. 7, 352 e 356. Si veda per un puntuale commento da ultimo Corda, 2013.

<sup>31</sup> Urban, 1997, p. 49. Cfr. inoltre Martorelli, 2013, pp. 243-278: 259; Pillittu, 2014, p. 302.



Fig. 9. Cagliari, chiesa di Sant'Eulalia alla Marina (foto dell'Autrice).

Nonostante non sia percepibile la prima chiesa edificata dai Catalani, tuttavia – a mio avviso – alcuni dettagli inducono ad affermare che l'antico edificio insistesse sul medesimo luogo e a riconoscerne sia pur labili sopravvivenze<sup>32</sup>.

La pianta disegnata (o fatta disegnare) da Sigismondo Arquer per illustrare l'aspetto di Càller nella sua opera *Sardinia brevis historia*, inserita nella

---

<sup>32</sup> Sulla chiesa attuale si vedano Spano, 1861, pp. 203-209; Mereu, 2000, pp. 228-230.

Cosmographia Universalis di Sebastiano Münster, edita nel 1550 (fig. 10), pone una chiesa di Sant'Eulalia su un poggio, in rilievo rispetto al resto del quartiere. Si ritiene che la ben nota immagine sia stata realizzata pochi anni prima dell'inserimento nel più ampio lavoro del Münster per cui la suddetta mappa viene a testimoniare l'esistenza di un edificio di culto dedicato alla martire iberica in quel luogo prima della chiesa odierna. Su questa base chi scrive ha dedotto con buona certezza che il monumento voluto dai Catalani agli inizi del Trecento fosse ubicato nello stesso luogo dell'attuale, che nel Cinquecento l'aveva inglobato, cancellandone le strutture (Martorelli, 2013, pp. 250-252).



Fig. 10. Cagliari nella pianta della città di Sigismondo Arquer: il cerchio rosso indica la chiesa di Sant'Eulalia (foto dell'Autrice).

Scavi archeologici condotti dal 1990 al 2008 sotto alla chiesa hanno restituito un quartiere della città tardo romana e bizantina (fig. 11), che in epoca imprecisata, ma certamente collocabile entro la fine della fase altomedievale, divenne impraticabile a causa di crolli di strutture, che furono coperti e sepolti per secoli sotto cumuli di terra, creati dall'azione antropica, ma anche da agenti naturali, ma che soprattutto formarono un colle (si vedono proprio le pareti discendenti) (Martorelli - Mureddu, 2002; Martorelli *et alii*, 2003; Martorelli, 2009, pp. 223-224; Martorelli - Mureddu, 2013, p. 210).



Fig. 11. Cagliari, area archeologica sotto la chiesa di Sant'Eulalia alla Marina (foto dell'Autrice).

Ad un certo momento la sommità del colle venne livellata in modo da creare un nuovo piano orizzontale di frequentazione, oggi ancora ben leggibile in parete nell'area archeologica sotto la chiesa (fig. 12), e su questo fu impiantato un edificio, di cui rimane solo un accenno della fondazione del lato ovest e dei lati contigui nord e sud (fig. 13), ma durante lo scavo fu rinvenuto dalla parte opposta un muro probabilmente pertinente a questa fase. Congiungendo questi resti si può delineare un ambiente rettangolare, con l'ampiezza della navata centrale della chiesa soprastante (fig. 14), che doveva terminare all'altezza dell'inizio dell'odierno presbiterio, ma soprattutto è assimilabile per dimensioni alle chiese ad aula unica di epoca catalano aragonese, come Sant'Agata a

Barcellona (Riu i Barrera, 2003), San Giacomo nella stessa Cagliari, edificata negli stessi anni nel quartiere di Villanova (Mereu, 2000, pp. 203-204) e il santuario di Bonaria, parrocchiale del primo insediamento catalano a Cagliari, negli anni immediatamente successivi all'arrivo e precedenti alla conquista di Castel di Castro<sup>33</sup>.



Fig. 12. Cagliari, area archeologica sotto la chiesa di Sant'Eulalia alla Marina: *si notano le linee oblique degli strati di terra del colle* (foto dell'Autrice).

---

<sup>33</sup> Si veda da ultimo Serra, 2008 (con referenze bibliografiche). Sul santuario e il culto Meloni, 2011, pp. 19-21.



Fig. 13. Cagliari, area archeologica sotto la chiesa di Sant'Eulalia alla Marina: *accenno della fondazione del lato ovest e dei lati contigui nord e sud* (foto dell'Autrice).



Fig. 14. Cagliari, area archeologica sotto la chiesa di Sant'Eulalia alla Marina: *ampiezza presunta della chiesa più antica, corrispondente alla larghezza della navata centrale della chiesa soprastante (riel. dell'Autrice).*

Inoltre, esaminando i resti delle strutture, si nota che un muro con andamento obliquo copre i resti di un portico antico già in buona parte demolito e soprattutto fu costruito entro una sacca di fondazione ricavata nel cumulo di terra che nel tempo aveva formato il colle di cui si è detto (fig. 15). Tale muro si appoggia al lato nord della fondazione precedentemente descritta, in modo da costituire un contrafforte che allora doveva essere all'esterno dell'edificio, richiamando ancora una volta i modi dell'architettura catalana, soprattutto della cappella reale di Sant'Agata nella capitale iberica.



Fig. 15. Cagliari, area archeologica sotto la chiesa di Sant'Eulalia alla Marina: *muro obliquo inserito in una fossa di fondazione scavata nel riempimento che copriva i ruderi di epoca romana e bizantina* (foto dell'Autrice).

Il nuovo edificio viene ad inserirsi nell'assetto urbanistico della *pobla devant la Pola* (l'appendice di Llapola), in cui le maglie degli isolati disegnano una griglia ad assi ortogonali e paralleli fra loro e alla linea di costa, dove è l'approdo alla

città, ben diverso dall'andamento NE-SW e NW-SE del reticolato stradale antico (Martorelli, 2013, pp. 250-252; Martorelli, Mureddu (a cura di), 2002; Martorelli, *et alii*, 2003; Martorelli, 2009, pp. 223-224; Martorelli, 2015b, p. 181). La chiesa ne diventa il fulcro, ma assume anche il valore di simbolo della nuova realtà politica e culturale<sup>34</sup> della città ora denominata *Càller*.

Il *Llibre de deu i deig*, libro contabile relativo al mercante catalano Joan Benet operante in Cagliari, relativo agli anni 1334-1338, si apre con l'invocazione a Dio, Maria e Sant'Eulalia (Soldani, 2017, p. 74).

Negli stessi anni Eulalia compare nell'incavo della gemma alla chiave di volta della cappella aragonese nella cattedrale di Santa Maria di Castello a *Caller* (fig. 16), all'entrata della quale sono ben evidenti i simboli con lo stemma che ha lo scudo con i pali d'Aragona<sup>35</sup>.

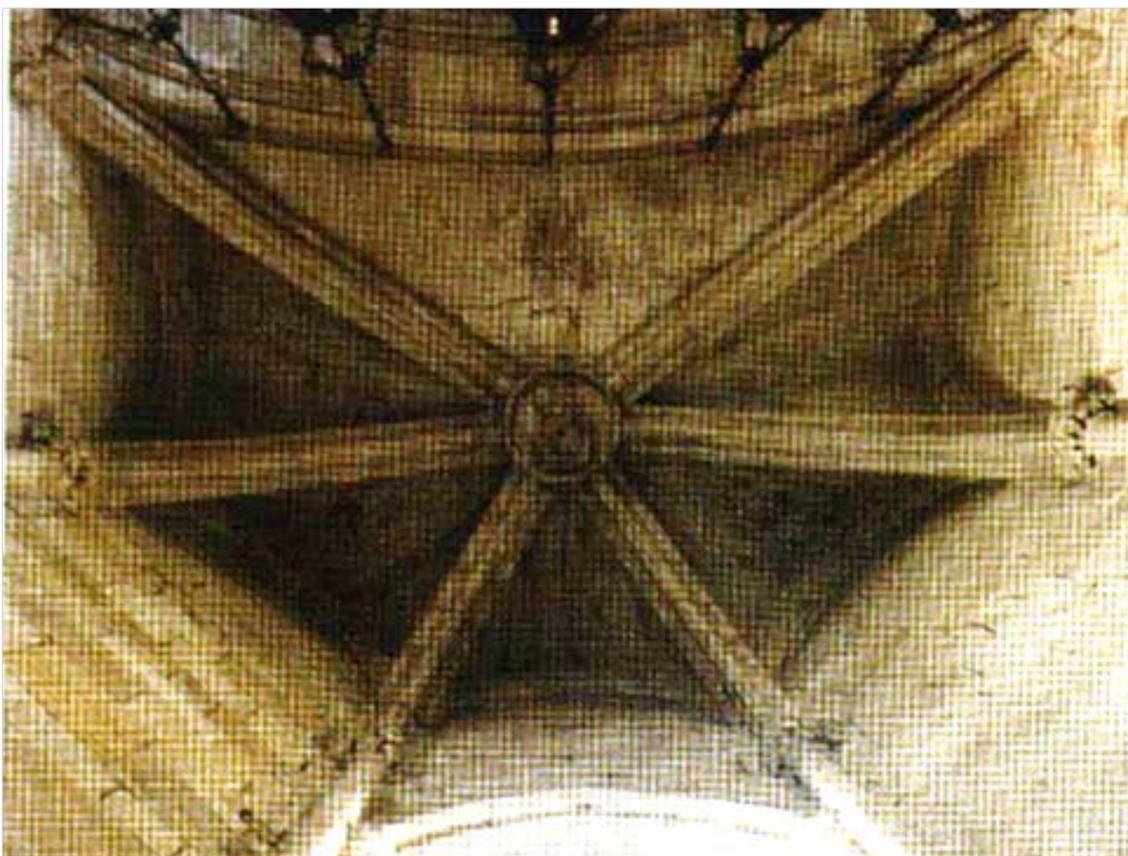


Fig. 16. Cagliari, cattedrale di Santa Maria di Castello: *gemma pendula nella Cappella aragonese* (foto dell'Autrice).

<sup>34</sup> Sull'impronta culturale catalana nel nuovo dominio si veda Martí Sentañes, 2009, p. 13.

<sup>35</sup> Mereu, 2000, p. 126; Anedda, 2012, p. 17 (indicando la fonte in Mauro Dadea); Pillittu, 2014, p. 299.

E sempre nel medesimo arco cronologico a Bosa la santa viene raffigurata nella chiesa del castello di Serravalle (fig. 17), in un programma decorativo che – sia pur richiamando con molta evidenza il mosaico raffigurante la processione delle vergini nella chiesa di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna - si deve ricondurre al periodo catalano aragonese<sup>36</sup>.



Fig. 17. Bosa, Castello di Serravalle: *Sant'Eulalia nella processione delle sante* (foto di Nicoletta Usai).

In tutti i casi ricordati il culto per la giovane martire è legato all'ambito catalano e segna i punti 'simbolo' della conquista.

### 3. Conclusioni

A fronte della più o meno vasta circolazione nell'isola di nuovi culti, che 'viaggiano' ad esempio

- con i membri degli ordini religiosi iberici, che vengono a sostituire quelli del centro Italia, come Raimondo Nonnato, Salvatore de Horta, o Vincenzo Ferrer (Pillai, 1994, pp. 163-164, 167 e 217),

---

<sup>36</sup> Le pitture della chiesa sono al riesame di Nicoletta Usai.

- rinvigorendo una devozione già praticata, come in primo luogo il culto mariano, che si arricchisce di diverse sfaccettature oggetto di particolare venerazione come la Vergine di Monserrat<sup>37</sup>, del Rosario (Langella, 2011, p. 5), della Mercede (Langella, 2011, p. 7; Otranto, 2012, p. 393); del Pilar (Otranto, 2012, p. 393); di Valverde;

- 'recuperando' San Sebastiano, come protettore dalla peste<sup>38</sup>; San Giorgio, megalomartire, di origine bizantina<sup>39</sup>, ben noto in tutto il bacino mediterraneo fino alla Spagna, simbolo della vittoria del Bene sul Male, protettore dei cavalieri impegnati nelle guerre di conquista<sup>40</sup>; San Michele, assimilato ai santi militari in età bizantina, vittoriosi contro il Male<sup>41</sup>, che nella penisola iberica è *princeps angelorum* nella lotta secolare contro l'Islam, con un ruolo fondamentale nella conquista catalana (Henriet, 2007, pp. 113 e 130, nota 91);

- per giungere al più noto, San Giacomo, per antonomasia legato alla penisola iberica, in realtà già diffuso in età bizantina insieme ad altri culti apostolici (Castiñeiras González, 1999, p. 340; Pillai, 1994, p. 215; Martorelli, 2012b, pp. 171-200).

A fronte di tutto questo, il culto di Eulalia non sembra aver trovato che pochissimi riscontri nell'isola<sup>42</sup>. Il 'viaggio' della patrona di Barcellona, oggetto di grande devozione nella città capitale del Regno almeno fino dal IX secolo, sembra proprio manifestarsi principalmente nelle due città simbolo della conquista, dove l'infante Alfonso ha necessità di dimettere un sigillo del nuovo potere affidandone la tutela alla santa protettrice della madrepatria.

La Sardegna rivestiva un ruolo rilevante nell'economia del Mediterraneo occidentale, con le risorse cerealicole, minerarie (estrazione dell'argento) e le saline; aveva un posto centrale nel disegno espansionistico della Catalogna, che prevedeva di usare i suoi porti come punti di appoggio lungo la 'rotta delle isole' (Cioppi, 2012, pp. 60-62), ma costituiva anche un baluardo in mezzo al Mediterraneo a salvaguardia degli interessi dinastici ed economici della Corona, per l'attività cerealicola, l'estrazione dell'argento e del sale<sup>43</sup>. L'isola era l'obiettivo principale da perseguire e difendere.

---

<sup>37</sup> Muntaner-D'Esclot, 1984, p. 601 (notizia nella Cronaca di D'Esclot del 1285). Sul santuario si vedano inoltre Mutgé Vives, 2006, pp. 409-433 e Ferrer i Mallol, 2006, pp. 129-148.

<sup>38</sup> Spesso è rappresentato sui retabli (Cau, 2007, pp. 327-341).

<sup>39</sup> Martorelli, 2012b, p. 133 (con altre referenze).

<sup>40</sup> Al santo è stato dedicato il convegno *San Giorgio e il Mediterraneo* (De Giovanni Centelles, 2004).

<sup>41</sup> Si vedano le schede di M.T. Fulghesu, G.M. Pintore in Martorelli, 2006, pp. 323-337.

<sup>42</sup> Per la Sardegna si vedano anche Piras, 1958, p. 252; Vargiu, 1993, p. 75; Spada, 1994, pp. 297-298.

<sup>43</sup> Cioppi, 2009, pp. 51-54 (con referenze bibliografiche) e in generale Cioppi, 2013b.

La fanciulla venerata a Barcellona (ispirata all'omonima di Merida) assume un ruolo politico molto rilevante e perde, invece, le altre 'virtù'. Sia a Villa di Chiesa che con i Catalani diviene Iglesias, nome che ha ancor oggi, sia nella nuova *Càller* la martire spagnola ha dimenticato gli attributi caratteristici, dalla colomba che esce dal suo corpo, simboleggiando l'anima, alle oche, ancora presenti nella cattedrale catalana, alla croce di sant'Andrea (solo in una statua del XVII secolo essa viene ritratta con la croce suddetta). Ella acquisisce una veste tutta nuova.

La ragione del suo 'viaggio' determina una nuova veste nel suo 'patronato'. Eulalia è presentata nelle fonti antiche come *deus ex machina* di tutta la città già dalla metà del VI secolo e nei primi anni del VII, mettendo in evidenza i rapporti che si instaurano tra la martire e il potere, in consonanza con la protezione che la 'patrona' esercitava sulla città di Mérida (Díaz, 2010, p. 67).

Mutuando una efficace espressione di Luca Arcari, si può parlare di "rimodulazioni e rinegoziazioni all'interno di concreti microcontesti" e proprio nel caso dei fatti culturali 'religiosi', è possibile "ricostruire alcune tendenze ben attestate di auto-definizione collettiva in aderenza a una *traditio* ritenuta e, quindi, riformulata come autorevole"<sup>44</sup>.

#### 4. Bibliografia

- Anedda, Damiano (2012) 'Le cappelle medievali della Cattedrale di Santa Maria di Castello a Cagliari. Edificazione, occlusione, restauro', *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 8, pp. 5-34.
- Arcari, Luca (2015) 'Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Elementi per una trattazione nella prospettiva della *longue durée*', in Arcari, Luca (a cura di) 'Identità etniche, identità collettive, identità religiose. Problemi aperti in prospettiva diacronica', *Reti Medievali*, 16 (1), pp. 31-45.
- Baudi di Vesme, Carlo (2006) *Codice Diplomatico di Villa di Chiesa (Iglesias)*. Sassari: Carlo Delfino editore.
- Bellu, Elena (2015) 'Il territorio di Iglesias in epoca prepisana: considerazioni storico-archeologiche alla luce dei principi dell'archeologia del paesaggio', in Martorelli, Rossana - Piras, Antonio - Spanu, Pier Giorgio (a cura di) (2015), pp. 81-123.

---

<sup>44</sup> Arcari, 2015, p. 31. Interessante anche il quadro fornito da Esther Martí Sentañes a proposito degli aspetti identitari nel potere urbano nella *Caller* catalano aragonese (Martí Sentañes, 2013).

BS = *Bibliotheca Sanctorum*, I-XIII, Roma: Città Nuova (1961-1970).

Cadinu, Marco (2008) 'Il nuovo quartiere aragonese sul porto nel primo Trecento a Cagliari', in Cadinu, Marco - Guidoni, Enrico (a cura di) *La città europea del Trecento: trasformazioni, monumenti, ampliamenti urbani*, Atti del Convegno internazionale, (Cagliari, 9 e 10 dicembre 2005). Roma: Edizioni Kappa, pp. 162-172.

Castiñeiras González, Manuel A. (1999) 'Santiago de Compostela', in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, X. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, pp. 340-358.

Casula, Francesco Cesare (1990) *La Sardegna aragonese*. 2, Sassari: Chiarella.

Casula, Francesco Cesare (1994) *La Storia di Sardegna*, I-III, Sassari: Carlo Delfino.

Caturegli, Nicola (1968) S.v. Ranieri, in BS, XI, coll. 37-44.

Cau, Gian Gabriele (2007) 'Il Retablo del San Sebastiano di Oliena (1602) attribuito ad Andrea Sanna detto 'il Maestro di Ozieri'', *Theologica & Historica*, XVI, pp. 327-341.

Cioppi, Alessandra (2009) 'Il *Regnum Sardiniae et Corsicae* nei primi del Trecento attraverso un inedito resoconto di Ramon çà Vall', in Meloni, Maria Giuseppina - Schena, Olivetta (a cura di) *Sardegna e Mediterraneo tra medioevo ed età moderna. Studi in onore di Francesco Cesare Casula*. Genova: Brigati, pp. 47-84.

– (2012) *Le strategie dell'invincibilità. Corona d'Aragona e Regnum Sardiniae nella seconda metà del Trecento*. Cagliari: CNR-ISEM.

– (a cura di) (2013) *Sardegna e Catalogna officinae di identità. Riflessioni storiografiche e prospettive di ricerca, Atti del Seminario (Cagliari, 15 Aprile 2011)*. Cagliari: CNR-ISEM.

– (2013b) *Corona d'Aragona e Sardegna. Un paradigma nel Mediterraneo basso medioevale*, in Cioppi, Alessandra (a cura di) (2013), pp. 433-475.

Cisci, Sabrina - Martorelli, Rossana (2015-2016) 'Sulci in età tardo antica e bizantina', in Bartoloni, Piero - Cenerini, Francesca - Cisci, Sabrina - Martorelli, Rossana (a cura di) 'Storia e archeologia di Sant'Antioco: dai nuraghi all'alto medioevo', *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (serie III). Rendiconti*, LXXXVIII, pp. 277-331 (in part. pp. 298-331).

Coates Stephens, Robert (2006) 'La committenza edilizia bizantina a Roma dopo la riconquista', in Augenti, Andrea (a cura di) *Le città italiane tra la tarda*

- antichità e l'alto medioevo*. Atti del convegno (Ravenna, 26-28 febbraio 2004). Firenze: All'Insegna del Giglio, pp. 306-307.
- Corda, Daniele (2013) 'L'utilizzo delle fonti scritte in relazione alla ricerca archeologica. La *Crònica* di Ramon Muntaner', in Cioppi, Alessandra (a cura di), pp. 315-349.
- Coroneo, Roberto (1993) *L'architettura romanica in Sardegna dalla metà del Mille al primo '300*. Nuoro: Ilisso.
- (2006) 'Il culto dei martiri locali Saturnino, Antioco e Gavino nella Sardegna giudicale', *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 118 (1), pp. 5-16.
  - (2006b) *Chiese romaniche della Corsica. Architettura e scultura (XI-XIII secolo)*. Cagliari: AV.
  - (2011) *Arte in Sardegna dal IV alla metà dell'XI secolo*. Cagliari: AV.
- Coroneo, Roberto - Martorelli, Rossana (2013) 'Chiese e culti di matrice bizantina in Sardegna', in Michaelides, Demetrios - Pergola, Philippe - Zanini, Enrico (a cura di) *The insular system of the Early Byzantine Mediterranean. Archaeology and history*. Atti del Seminario (Nicosia, 24-25 ottobre 2007) *Limina / Limites, Archeologie, storie, isole e frontiere nel Mediterraneo (365-1556)*, 2. BAR International Series, 2523. Oxford: archaeopress, pp. 47-61.
- Coroneo, Roberto - Serra, Renata (2004) *Sardegna preromanica e romanica*, Milano: Jaca Book.
- Coscarella, Adele - De Santis, Paola (a cura di) (2012) *Martiri, santi, patroni: per una archeologia della devozione*. Atti X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Università della Calabria, 15-18 settembre 2010). Rossano (CS): Studio Consenso SrL., pp. 231-263. (Ricerche. Collana del Dipartimento di Archeologia e storia delle arti, VI)
- D'Arienzo, Luisa (1982) 'Gli studi paleografici e diplomatistici sulla Sardegna', *Archivio Storico Sardo*, XXXIII, pp. 193-202.
- De Gaiffier, Badouin (1848) 'Hagiographie hispanique', *Analecta Bollandiana*, LXVI, pp. 299-318.
- De Giovanni Centelles, Guglielmo (a cura di) (2004) *San Giorgio e il Mediterraneo*. Atti del II colloquio internazionale per il XVII Centenario (Roma, 28-30 Novembre 2003). Città del Vaticano: Edizioni Laceno.
- Deiana, Anna Paola (2003) *Il Castello di Gioiosa Guardia. Fonti e testimonianze archeologiche*. Oristano: S'Alvure.

- Dell’Aiuto, Francesco (a cura di) (1994) *Tre canoni di Giovanni Mauropode in onore di santi militari*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei (Bollettino dei Classici, Supplemento n. 13).
- Díaz, Pablo C. (2010) ‘Mérida tardoantica: l’apoteosi di una città cristiana’, in Méndez, Carmen Eguiluz - Gasparri, Stefano (a cura di) ‘Le trasformazioni dello spazio urbano nell’alto medioevo (secoli V-VIII). Città mediterranee a confronto’, *Reti Medievali*, 11 (2), pp. 67-79.
- Fábrega Grau, Ángelo (1953) *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*. Madrid-Barcelona: Atenas A.G. (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Litúrgica, 6)
- Férotin, Marius (1995) *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les Manuscrits Mozarabes*, Ward, Antony - Johnson, Cuthbert eds., Roma: C.L.V. Edizioni Liturgiche (Bibliotheca ‘Ephemerides Liturgicae’. Subsidia, 78).
- Ferrer i Mallol, Maria Teresa (2006) ‘La lotta per il potere in un famoso santuario. Monserrat (Catalogna) nei primi anni del Trecento’, in Meloni, Maria Giuseppina - Schena, Olivetta (a cura di), pp. 129-148.
- Figus, Antonino (1967) *Uno scriptorio a Cagliari nell’alto medioevo (con annotazioni sul Codice Vaticano del S. Ilario e sul Veronese dell’Orazionale Mozarabico)*. Cagliari: STEF.
- Figus, Simonetta (2015) ‘Il Castel de Caller catalano-aragonese quale appare dal *Llibre de deu i deg* di Johan Benet, mercante di Barcellona’, in Zedda, Corrado (a cura di) ‘1215-2015. Ottocento anni della fondazione del Castello di Castro di Cagliari’, *RiMe. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 15 (2), pp. 271-311.
- Fiocchi Nicolai, Vincenzo - Spera, Lucrezia (2015) ‘Sviluppi monumentali e insediativi dei santuari dei martiri, in Sardegna’, in Martorelli, Rossana - Piras, Antonio - Spanu, Pier Giorgio (a cura di), pp. 81-123.
- Gallinari, Luciano (2010) ‘Il Giudicato di Calari tra XI e XIII secolo. Proposte di interpretazioni istituzionali’, *RiMe. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, 5, pp. 148-187.
- Henriet, Patrick (2007) ‘*Protector et defensor omnium*. Le culte de Saint Michel en péninsule ibérique (Haut Moyen Âge)’, in Bouet, Pierre - Otranto, Giorgio - Vauchez, André (a cura di) *Culti e santuari di san Michele nell’Europa medievale*. Atti del Congresso Internazionale di studi (Bari-Monte Sant’Angelo, 5-8 aprile 2006). Bari: Edipuglia, pp. 113-131.
- Ingegno, Alfredo (1987) *Iglesias: un secolo di tutela del patrimonio architettonico*. Oristano: S’Alvure. (Dedalo, 1)

- Langella, Alfonso (2011) 'Maria nella teologia del XIII secolo', *Theotokos. Rivista interdisciplinare di mariologia*, XIX (1), pp. 3-48.
- Laratta, Francesco (2011) 'La presenza pisana in Sicilia e il culto di San Ranieri', in Acquaro, Enrico - Filippi Antonino - Medas Stefano (a cura di) *La devozione dei naviganti. Il culto di Afrodite ericina nel mediterraneo*. Atti del Convegno di Erice (27-28 novembre 2009). Lugano: Lumières Internationales, pp. 215-224. (Collana Biblioteca di Byrsa, 7)
- Macrì, Marta (2015) 'Indagini archeologiche nel territorio di Astia, comune di Villamassargia. Primi risultati', in Martorelli, Rossana - Piras, Antonio - Spanu, Pier Giorgio (a cura di), pp. 907-914.
- Martí Sentañes, Esther (2009) 'L'empremta catalana en la cultura sarda. Història, institucions, art, llengua i tradicions populars', *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 2, pp. 13-30.
- (2013) 'El poder urbano en clave identitaria. Notas sobre las oligarquías catalano-aragonesas a través del *Llibre Verd* de Cagliari', in Cioppi, Alessandra (a cura di), pp. 387-431.
- Martorelli, Rossana (2006) 'La diffusione del culto dei martiri e dei santi in Sardegna in età tardoantica e medievale (Schede di S. Cisci, S. Dore, M.T. Fulghesu, G.M. Pintore, M.E. Masala, C. Benech)', in Meloni, Maria Giuseppina - Schena, Olivetta (a cura di) *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed Età Contemporanea*. Atti del Convegno (Cagliari, 8 marzo 2000). Cagliari: CNR-ISEM, pp. 275-337.
- (2009) 'Archeologia urbana a Cagliari. Un bilancio di trent'anni di ricerche sull'età tardoantica e altomedievale', *Studi Sardi*, XXXIV, pp. 213-237.
  - (2012) 'La circolazione dei culti e delle reliquie in età tardoantica ed altomedievale nella penisola italiana e nelle isole', in Coscarella, Adele - De Santis, Paola (a cura di) *Martiri, santi, patroni: per una archeologia della devozione*. Atti X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Università della Calabria, 15-18 settembre 2010). Rossano (CS): Studio Consenso SrL., pp. 231-263 (Ricerche. Collana del Dipartimento di Archeologia e storia delle arti, VI)
  - (2012b) *Martiri e devozione nella Sardegna altomedievale e medievale*. Cagliari: Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna.
  - (2013) 'Un decennio di ricerche archeologiche sulla Cagliari catalano-aragonesa: status quaestionis e progetti futuri', in Cioppi, Alessandra (a cura di), pp. 243-278.

- (2013b) *Settecento-Millecento Storia, Archeologia e Arte nei 'secoli bui' del Mediterraneo. Dalle fonti scritte, archeologiche ed artistiche alla ricostruzione della vicenda storica. La Sardegna laboratorio di esperienze culturali*. Atti del Convegno di Studi (Cagliari, Dipartimento di Storia, Beni culturali e Territorio, Cittadella dei Musei, 17-19 ottobre 2012). Cagliari: Scuola Sarda Editrice.
  - (2015) 'La Sardegna e i santi iberici in età tardoantica e medievale. Dinamiche e tempi della diffusione', in Gallinari, Luciano - Sabaté i Curull, Flocel (a cura di) *Tra il Tirreno e Gibilterra un Mediterraneo iberico?*, II. Cagliari: CNR - ISEM, pp. 469-510.
  - (2015b) 'Cagliari bizantina: alcune riflessioni dai nuovi dati dell'archeologia', *PCA. European Journal of Post-Classical Archaeologies*, 5, pp. 175-199.
  - (2016) 'Riferimenti topografici nelle *Passiones* dei martiri sardi', in Piras, Antonio - Artizzu, Danila (a cura di) *L'agiografia sarda antica e medievale: testi e contesti*. Atti del Convegno di studi (Cagliari, 4-5 dicembre 2015). Cagliari: PFTS, pp. 161-198.
- Martorelli, Rossana - Mureddu, Donatella (a cura di) (2002) 'Scavi sotto la chiesa di S. Eulalia a Cagliari. Notizie preliminari', *Archeologia Medievale*, XXIX, pp. 283-340.
- Martorelli, Rossana - Mureddu, Donatella (2013) 'Cagliari: persistenze e spostamenti del centro abitato fra VIII e XI secolo', in Martorelli, Rossana (a cura di), pp. 207-234.
- Martorelli, Rossana - Mureddu, Donatella - Pinna, Fabio - Sanna, Anna Luisa (2003) 'Nuovi dati sulla topografia di Cagliari in epoca tardoantica ed altomedievale dagli scavi nelle chiese di S. Eulalia e del S. Sepolcro', *Rivista di Archeologia Cristiana*, LXXIX, pp. 365-408.
- Martorelli, Rossana - Piras, Antonio - Spanu, Pier Giorgio (a cura di) (2015) *Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale ed interscambi culturali, religiosi e produttivi*. Atti dell'XI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Cagliari - Sant'Antioco, 23-27 settembre 2014). Cagliari: PFTS University Press.
- Martorelli, Rossana - Mura, Lucia - Muresu, Marco - Soro, Laura (2015) 'Il ruolo delle isole maggiori e minori nella diffusione del culto dei santi. Dinamiche e modalità di circolazione della devozione', in Martorelli, Rossana - Piras, Antonio - Spanu, Pier Giorgio (a cura di), pp. 221-254.
- Mele, Giampaolo (2000) 'Codici agiografici, culto e pellegrini nella Sardegna medioevale. Note storiche e appunti di ricerca sulla tradizione monastica', in

- D'Arienzo, Luisa (a cura di) *Gli Anni Santi nella Storia*. Atti del Congresso Internazionale (Cagliari, 16-19 ottobre 1999). Cagliari: AV, pp. 535-569.
- (2000b) 'Il monastero e lo *'scriptorium'* di Fulgenzio di Ruspe a Cagliari nel VI secolo tra culto, cultura e Mediterraneo', in Mele, Giampaolo - Spaccapelo, Natalino (a cura di) *Il papato di San Simmaco (498-514)*. Atti del Convegno Internazionale di studi (Oristano, 19-21 novembre 1998). Cagliari: Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, pp. 199-230.
- (2008) *“Notula” su culto e canti nella Sardegna bizantina*', in Casula, Lucio - Corda, Antonio M. - Piras, Antonio (a cura di) *Orientis radiata fulgore. La Sardegna nel contesto storico e culturale bizantino*. Atti del Convegno di Studi (Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 30 novembre - 1 dicembre 2007). Ortacesus: Nuove Grafiche Puddu, pp. 247-261.
- Meloni, Maria Giuseppina (2011) *Il santuario della Madonna di Bonaria. Origini e diffusione di un culto*. Roma: Viella.
- Meloni, Maria Giuseppina - Schena, Olivetta (a cura di) (2006) *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed Età Contemporanea*. Genova: Brigati.
- Mereu, Simone (2000) 'Sant'Eulalia', in Dadea, Mauro - Mereu, Simone - Serra, Maria Antonietta, *Chiese e arte sacra in Sardegna. Arcidiocesi di Cagliari, 3*, Sestu: Zonza Editori, pp. 228-230.
- Mereu, Simone (2000) 'San Giacomo', in Dadea, Mauro - Mereu, Simone - Serra, Maria Antonietta, *Chiese e arte sacra in Sardegna*, pp. 203-204.
- Mereu, Simone (2000), 'Cattedrale', in Dadea, Mauro - Mereu, Simone - Serra, Maria Antonietta, *Chiese e arte sacra in Sardegna*, p. 126.
- Muntaner, Raimondo - D'Esclot, Bernardo (1984) *Cronache catalane del secolo XIII e XIV*. Traduzione di Filippo Moisé. Introduzione di Leonardo Sciascia. Palermo: Sellerio.
- Mutgé Vives, Josefina (2006) 'Alfonso el benigno y el santuario de Monserrat (Barcelona) en el siglo XIV', in Meloni, Maria Giuseppina - Schena, Olivetta (a cura di), pp. 409-433.
- Otranto, Giorgio (2012) 'Le denominazioni di Maria tra culto e tradizioni popolari', *Marianum*, LXXIV, pp. 385-410.
- Petrucchi, Sandro (1988) *Re in Sardegna, a Pisa cittadini. Ricerche sui 'domini Sardinee' pisani*. Bologna: Cappelli.
- Pillai, Carlo (1994) *Il tempo dei santi*. Cagliari: AM&D.

- Pillittu, Aldo (2014) 'La civiltà artistica catalana in Sardegna', in Oliva, Anna Maria - Schena, Olivetta (a cura di) *Sardegna Catalana*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, pp. 297-346. (Publicacion de la Presidència, 41)
- Piras, Antonio (2000) 'Calaritanae civitatis oraculum: la figura di Fulgenzio di Ruspe tra Africa e Sardegna', *Miscellanea "Ieri e oggi"*, I, pp. 439-457.
- Piras, Gabriele (1958) *I santi venerati in Sardegna nella storia e nella leggenda*. Cagliari: Scuola Tip. Francescana.
- Ribas I Bertran, Marià (1977) *Necròpolis romana en la Basílica de Santa Maria del Mar de Barcelona*. Barcelona: Santa Maria del Mar.
- Riu i Barrera, Eduard (2003) 'La capella reial de santa Àgata de Barcelona', in *L'art gòtic a Catalunya. Arquitectura II, Catedrals, monestirs i altres edificis religiosos*. Barcelona: Enciclopedia Catalana, pp. 102-104.
- Rubiu, Rossana (2005-2006) *La Sardegna e l'abbazia di Saint-Victor di Marsiglia. Le fonti negli Archives Départementales des Bouches-du-Rhône*. PhD Thesis, Università di Cagliari.
- Sales-Carbonell, Jordina (2011) 'Santa María de las Arenas, Santa María del Mar y el anfiteatro romano de Barcelona', *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 21, pp. 61-74.
- Sant'Agostino (1986) *Discorsi, V. Su i santi*. Roma, Città Nuova Editrice, p. 719 (Nuova Biblioteca Agostiniana, parte III, vol. XXXIII).
- Sauget, Jean-Michel - Liverani, Mario (1968) S.v. Reparata, in BS, XI, coll. 124-128.
- Schena, Olivetta (2013) 'La Sardegna nel Mediterraneo bizantino (secoli VIII-XI): aspetti e problemi storici', in Martorelli, Rossana (2013b), pp. 41-54.
- Serra, Renata (2008) 'Il Santuario della Vergine di Bonaria nel centenario del 2008', in Girau, Mario - fra Efsio O. de M. (a cura di) *Ecce Sardinia mater tua 1980-2008*. Monastir: Grafiche Ghiani, pp. 99-108.
- Serreli, Giovanni (2013) 'Il passaggio all'età giudiciale: il caso di Càlari', in Martorelli, Rossana (2013b), pp. 59-77.
- Sogos, Alessandro (2002) 'Il castello di Iglesias', in Chirra, Sara (a cura di) *Castelli in Sardegna*. Oristano: S'Alvure, pp. 71-84.
- Soldani, Maria Elisa (2017) 'Un osservatorio sulla Sardegna della prima dominazione aragonese: la contabilità di Joan Benet, mercante catalano a Cagliari', in Schena, Olivetta - Tognetti, Sergio (a cura di) *Commercio, finanza e guerra nella Sardegna tardo medievale*. Roma: Viella, pp. 71-112.

- Sotomayor, Manuel (1983) S.v. Eulalia, santa, martire in Spagna, in BS, V, coll. 204-209.
- Spada, Antonio F. (1994) *Storia della Sardegna cristiana e dei suoi Santi*. Oristano: S'Alvure.
- Spano, Giovanni (1861) *Guida della città di Cagliari*. Cagliari: A. Timon.
- Spanu, Pier Giorgio (2000) *Martyria Sardiniae. I santuari dei martiri sardi*. Oristano: S'Alvure. (Mediterraneo tardoantico e medievale. Scavi e Ricerche, 15)
- (2007) 'I possedimenti vittorini in Sardegna', in Pani Ermini, Letizia (a cura di) *Committenza, scelte insediative e organizzazione patrimoniale nel medioevo (De Re Monastica - I)*. Atti del Convegno di studio (Tergu, 15-17 settembre 2006). Spoleto: CISAM, pp. 245-279.
- Tangheroni, Marco (1985), *La città dell'argento. Iglesias dalle origini alla fine del Medioevo*. Napoli: Liguori.
- Tasca, Cecilia (1986) 'Le influenze pisane nella produzione epigrafica sarda e catalana del XIV secolo', in 'Studi storici in onore di Giovanni Todde', *Archivio Storico Sardo*, XXXV, pp. 61-80.
- Urban, Maria Bonaria (1997) 'Da Bonaria a Castel di Cagliari: programma politico e scelte urbanistiche nel primo periodo del Regno di Sardegna catalano-aragonese', *Medioevo. Saggi e rassegne*, 22, pp. 93-148.
- Vargiu, Adriano (1993) *Dizionario dei santi venerati in Sardegna*. Cagliari: Edizioni Sardegna da scoprire.

##### 5. Curriculum vitae

Rossana Martorelli è docente dal 1993 di *Archeologia cristiana e medievale* presso l'Università degli Studi di Cagliari (Facoltà di Studi Umanistici), dove ricopre gli incarichi di Presidente della Facoltà e di Direttore della scuola di Specializzazione in Beni Archeologici. Si occupa dello studio delle testimonianze di età postclassica, con particolare riferimento alla Sardegna e, attraverso diversi filoni di ricerca (*Riflessi dell'agiografia sulla topografia urbana e rurale; Archeologia urbana, Monachesimo*), cerca di ricostruire la fisionomia dell'isola in secoli per molti aspetti ancora 'bui' e in attesa di essere riscoperti. Fra i lavori più recenti: *Martiri e devozione nella Sardegna altomedievale e medievale*, Cagliari, PFTS University Press, 2012 (Studi e Ricerche di Cultura Religiosa. Testi e monografie I); ha curato la pubblicazione di *'Itinerando' senza confini dalla preistoria ad oggi. Studi in ricordo di Roberto Coroneo*, tre volumi, Perugia:

Morlacchi, 2015; con A. Piras & P.G. Spanu ha curato, inoltre, *'Isole e terraferma nel primo cristianesimo. Identità locale ed interscambi culturali, religiosi e produttivi'*. Atti dell'XI Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Cagliari – Sant'Antioco, 2014). Cagliari: PFTS University Press, 2015.

## *Itinera Sancti Leonardi: ospizi e lebbrosari nella Sardegna medioevale<sup>1</sup>*

*Itinera Sancti Leonardi: hospices and leprosaria in Medieval Sardinia*

Bianca Fadda - Cecilia Tasca  
(Università degli Studi di Cagliari)

### *Riassunto*

Il contributo intende approfondire la storia dei primi ospedali attestati in Sardegna nel XII secolo, S. Leonardo di Bosove (SS) e S. Leonardo di Bagnaria (Ca), entrambi dipendenti dall'ospedale pisano di San Leonardo di Stagno e intitolati allo stesso santo eremita. L'obiettivo è quello di dimostrare, alla luce della nuova documentazione, la derivazione di tale intitolazione e quindi il tema "del viaggio del santo" che, dalla Francia, attraverso la Toscana, giunge in Sardegna.

Il tema del viaggio, riferito "alle carte", è ripreso nella seconda parte del saggio che, partendo dall'iter di formazione e di sedimentazione delle fonti documentarie prodotte dai due ospedali, ne ripercorre gli spostamenti nel tempo, fino all'attuale sede di conservazione presso l'Archivio di Stato di Pisa.

### *Parole chiave*

San Leonardo; Sardegna; ospedali.

### *Abstract*

The contribution intends to deepen the history of the first hospitals attested in Sardinia in the XII century, specifically S. Leonardo di Bosove (SS) and S. Leonardo di Bagnaria (Ca), both dependent on the Pisan Hospital of San Leonardo di Stagno and entitled to the same a hermit. The aims to demonstrate, in the light of the new documentation, the derivation of this title and then the theme of "the journey of the saint" which, from France through Tuscany, arrives in Sardinia.

The theme of the trip, referred to as "the cards", is taken up in the second part of the essay, which, starting from the formation and sedimentation of the documentary sources produced by the two hospitals, retraces the path over time, until the current storage site at the State Archives of Pisa.

### *Keywords*

San Leonardo; Sardinia; Hospitals.

---

1. - 2. *L'ospedale di San Leonardo di Bosove.* 3- *L'ospedale di San Leonardo di Bagnaria.*- 4. *Una ricostruzione in chiave archivistica.* -5. *L'archivio di San Leonardo di Bosove e il 'viaggio delle carte'.*- 5. *Bibliografia.*- 6. *Curriculum vitae.*

---

<sup>1</sup>Il contributo, articolato secondo un piano comune, è frutto di un'elaborazione differenziata: i paragrafi 1-3 sono stati curati da Bianca Fadda, i paragrafi 4-5 da Cecilia Tasca.

1. Fin dal secolo XI san Leonardo di *Nobiliacum* (o di Limoges) occupa un posto molto rilevante nel culto e nella devozione popolare, ma sulla sua vita non è possibile dire nulla di certo (Cignitti, 1966, coll. 1198-1204; Coroneo, 2005, pp. 46-47). Secondo fonti agiografiche non più antiche del Mille (un'anonima *Vita* databile al 1030, giudicata dai Bollandisti *fabularum plena*), Leonardo nacque in Gallia alla fine del V secolo, durante il regno dell'imperatore romano Anastasio (491-518) da nobili franchi, amici del re Clodoveo, che gli volle far da padrino al battesimo. In gioventù rifiutò di arruolarsi nell'esercito ed entrò nel seguito di san Remigio, arcivescovo di Reims. Chiese ed ottenne dal re il favore di poter liberare i prigionieri che avesse incontrato e, di fatto, liberò un grandissimo numero di disperati. Cominciò allora a diffondersi la fama della sua santità, in Aquitania, Inghilterra e Germania. Accorrevano a lui anche i malati e gli afflitti e guarivano. Mentre attraversava un bosco presso Limoges, Leonardo soccorse la regina, sorpresa dalle doglie del parto, e la aiutò a dare alla luce un bel bambino. Clodoveo, che si trovava nella stessa località, impegnato in una battuta di caccia, riconoscente, gli concesse, per edificarvi un monastero, tutta la parte del bosco che Leonardo era riuscito a delimitare, percorrendone il circuito a dorso di un asino. Il santo costruì un oratorio in onore della Madonna e dedicò un altare a san Remigio. Scavò poi un pozzo che si riempì miracolosamente d'acqua e al luogo diede il nome di *Nobiliacum*, in ricordo della donazione di Clodoveo, *nobilissimo rege*. Al *Nobiliacum* di Leonardo accorrevano schiere di malati, che ricevevano da lui la guarigione, e di prigionieri, che avendo visto spezzarsi le catene alla sola invocazione del nome del santo, accorrevano per ringraziarlo e molti rimanevano con lui. Leonardo morì il 6 novembre di un anno imprecisato, sembra attorno alla metà del VI secolo.

A partire dalla metà del Mille, al santo furono intitolate numerosissime chiese e cappelle – si parla di non meno di seicento – in Francia, Inghilterra, Germania e Italia e furono dedicati a san Leonardo anche ospedali e ricoveri per poveri e pellegrini.

In Italia, in particolare, il culto si diffuse rapidamente. Risale al 1127 la prima menzione della chiesa di San Leonardo di Siponto, in Puglia, sorta "iuxta strata peregrinorum inter Sipontum et Candelarium", dotata fin dalle origini di una "domus hospitalis" allestita allo scopo di prestare assistenza ai pellegrini diretti al santuario micaelico di Monte Sant'Angelo<sup>2</sup>.

Di alcuni decenni successiva è la fondazione dell'ospedale di San Leonardo di Stagno, sorto anch'esso lungo un'importante arteria di comunicazione: la strada che da Pisa portava a Porto Pisano, in località Stagno, nei pressi del

---

<sup>2</sup> Sul complesso abbaziale di San Leonardo di Siponto cfr. D'Ardes, 2000, p. 39.

ponte dell'Uggione<sup>3</sup>. Oltre alla cura del ponte, importantissimo perché permetteva i collegamenti della città col proprio porto, la nuova fondazione aveva anche il compito di ospitare marinai, viaggiatori e pellegrini, sia poveri che ricchi. L'ente assistenziale annoverava tra le sue proprietà altri ospedali veri e propri, chiese, cappelle e *domus*, ubicati principalmente a Livorno, Pisa e in Sardegna<sup>4</sup>. La prima dipendenza attestata è l'ospedale di San Leonardo di Tinaglia, situato lungo la strada romana su cui sorgeva la pieve di Bibbona, nell'attuale Podere Linaglia di Sopra, entrato a far parte delle dipendenze di Stagno almeno a partire dal 1159 (Ceccarelli Lemut, 2009, p. 66; Patetta, 2001, p. 86).

In Sardegna la casa ospedaliera di Stagno possedeva la chiesa di San Giorgio di Oleastreto, ubicata nel territorio di Usini, presso Sassari<sup>5</sup> e ben due ospedali<sup>6</sup> intitolati anch'essi al santo di Limoges: San Leonardo di Bosove, a Sassari, e San Leonardo di Bagnaria, a Cagliari<sup>7</sup>, i più antichi attestati nell'isola.

## 2. L'ospedale di San Leonardo di Bosove

Il 28 maggio 1177 il giudice di Torres, Barisone II<sup>8</sup>, col consenso della moglie Preziosa e del figlio Costantino, concedeva all'ospedale di Stagno la *domus* di Bosove, sita nell'omonima villa<sup>9</sup>, con tutte le sue pertinenze. La donazione era

<sup>3</sup> In questa località sorgeva un tempo un ospizio, "hospitalis pontis de Oscione", poi inglobato dal nuovo ospedale. Sull'ospedale di Stagno, fondato per iniziativa dell'arcivescovo di Pisa Villano, tra il 1154 e il 1159, cfr. Ciccone - Polizzi, 1984, pp. 51-68; Fornai, 1990-1991; Patetta, 2001, pp. 85-144.

<sup>4</sup> Sul patrimonio fondiario dell'ospedale di Stagno, si rinvia a Patetta, 2001, pp. 96-144.

<sup>5</sup> Nel 1175 l'arcivescovo di Torres Alberto donava a Pietro, *magister* dell'ospedale di Stagno, la chiesa di San Giorgio di Oleastreto, con terre, vigne, boschi, servi e animali. Cfr. Schirru, 2003, pp. 75-80 e doc. 1.

<sup>6</sup> Sull'assistenza ospedaliera nella Sardegna medievale si rinvia a Fadda, 2017. Per ulteriori approfondimenti relativi alla storia della medicina in Sardegna si rimanda a Doderò, 1999 e all'abbondante bibliografia in esso citata. Un esaustivo repertorio delle fonti relative alla storia degli ospedali sardi medievali è in Rapetti, 2016.

<sup>7</sup> Anche le chiese, annesse agli ospedali sardi, erano intitolate a San Leonardo. Roberto Coroneo elenca altre sei chiese romaniche e gotico-italiane, costruite in Sardegna tra la metà dell'XI e la metà del XIV secolo, intitolate al santo di Limoges: San Leonardo di Siete Fuentes, San Leonardo di Luogosanto, San Leonardo di Martis, San Leonardo di Ittiri, San Leonardo di Masullas, San Leonardo di Perdaxius, cfr. Coroneo, 1993, schede, 62, 80, 91, 104, 120.

<sup>8</sup> Sul giudice Barisone II de Lacon-(Gunale), cfr. L. L. Brooks *et al.* (a cura di), 1984, Tav. VI, p. 199.

<sup>9</sup> La villa di Bosove era ubicata nel distretto territoriale della curatoria di Romangia, due chilometri circa a nordovest di Sassari, nella zona oggi denominata Latte Dolce, cfr. Casula, 1980, pp. 94-109, in particolare p. 108. Nel corso del XII secolo, in quest'area si verificò un

finalizzata alla costruzione di un ospedale destinato al ricovero dei malati di lebbra, per il cui mantenimento si poteva contare su tutti i redditi esigibili da queste proprietà. La donazione prevedeva, inoltre, che, in caso di modifica della destinazione d'uso, l'arcivescovo di Torres, previo consenso dei discendenti della famiglia giudicale, potesse riprendere il possesso dei beni e imporre una multa ai contravventori (Schirru, 2003, doc. II)<sup>10</sup>.

Alla fine del XII secolo risale il cosiddetto *Condaghe* di Barisone II di Torres, che raccoglie notazioni relative ai beni donati dal giudice turritano e dai suoi familiari all'ospedale di San Leonardo di Bosove: terreni, servi e animali localizzati prevalentemente nelle ville di Bosove, Innoviu, Enene e Tilickennor<sup>11</sup>.

In origine, l'ospedale di Bosove, al pari della casa madre di Stagno, si configurava come una congregazione assistenziale di tipo laico<sup>12</sup>. Il suo ricco patrimonio immobiliare veniva amministrato dal *rector* o priore<sup>13</sup> affiancato dall'*hospitalarius*, il custode dell'ospedale; all'interno della struttura vivevano i conversi, chiamati anche frati, laici che chiedevano di essere accolti come collaboratori nella conduzione delle mansioni quotidiane. I lavori più umili e gravosi venivano svolti dai *familiares*, cioè dagli inservienti, quando non vi erano dei veri e propri servi passati alla proprietà dell'ospedale insieme all'immobile donato.

Nel 1257, l'ospedale e la chiesa di Stagno, con tutte le proprietà, comprese quelle sarde, vennero affiliati al monastero femminile pisano di Ognissanti, edificato verso il 1213 per iniziativa di Maria de Thori, sarda, vedova di Pietro de Marogna, su un appezzamento di terreno, situato lungo la foce dell'Arno (Schirru, 2003, pp. 68-74 e doc. III; Zedda, 2008, pp. 69-84)<sup>14</sup>. Da questo

decisivo incremento demografico favorito dalla particolare fertilità del terreno, dalla bontà del clima, dalla ricchezza d'acqua nonché dall'accrescimento dell'influenza pisana, esercitata tramite le attività dell'Opera di Santa Maria di Pisa. Sulle proprietà dell'Opera di Santa Maria di Pisa nel Logudoro si rinvia a Fadda, 2001; Fadda, 2017.

<sup>10</sup> Sulla donazione di Barisone all'ospedale di Stagno, si veda anche Zedda, 2008, pp. 41-65.

<sup>11</sup> Il manoscritto, conservato nell'Archivio Capitolare di Pisa, è edito in Meloni – Dessì Fulgheri, 1994. Emanuele Melis ha recentemente reperito nell'Archivio di Stato di Torino un secondo esemplare del *Condaghe* di Barisone, risalente al 1420, cfr. Melis, 2006.

<sup>12</sup> L'organizzazione amministrativa ricalcava la struttura piramidale della casa madre di Stagno, cfr. Ciccone – Polizzi, 1984, pp. 51-56; Schirru, 2003, pp. 70-71 e Schirru, 2010, p. 62.

<sup>13</sup> Il primo priore dell'ospedale di Bosove attestato è Bonencontro, citato nei documenti negli anni compresi tra il 1230 e il 1233; nel 1250 ricoprì l'incarico Forte del fu Gillo da Pistoia; nel 1257 è attestato Graziano; Cezario nel 1262; Guantino Pria nel 1282; Bindo di Guglielmo negli anni 1322-1340. Cfr. Schirru, 2003, docc. VII, VIII, IX, X, XI, XIV, XVI, XXV, XXX, docc. XXXIV, XXXVII, XLII, XLIII, XLIV, XLVI, XLVII, XLIX, L, LI, LII, LIII.

<sup>14</sup> Il monastero femminile di clausura di Ognissanti apparteneva inizialmente all'ordine di san Damiano trasformatosi poi, nel 1263, in ordine di santa Chiara. Intorno al 1406 il monastero

momento anche l'ospedale di Bosove venne amministrato direttamente dalle monache che comunque non modificarono l'organizzazione amministrativa e assistenziale preesistente.

Intorno agli anni venti del XIV secolo iniziò per l'ente sardo un periodo di decadenza che determinò anche un cambiamento nella gestione amministrativa dell'ospedale: si passò dalla conduzione diretta dei priori a quella dei semplici locatari, al pari di una qualunque azienda agricola che poteva garantire rendite più o meno proficue<sup>15</sup>.

L'ultimo priore attestato, Bindo di Guglielmo, morì il 28 novembre 1340 e nello stesso giorno, dietro mandato dell'arcivescovo di Torres, venne redatto da Bernardo de Pina l'inventario dei beni di proprietà dell'ospedale<sup>16</sup>, affinché non fossero ceduti o saccheggianti illecitamente prima della nomina del nuovo rettore<sup>17</sup>.

Dalla lettura dell'inventario emerge l'ampiezza delle proprietà sarde dell'ente ospedaliero e monastico, che risultava proprietario di una serie di edifici riconducibili sostanzialmente a due corpi principali, distanti tra loro circa due chilometri: il primo era ubicato nelle vicinanze della cinta urbana di Sassari, presso la piazza denominata *Campo de Carra*, corrispondente all'attuale slargo vicino alla porta di Sant'Antonio o di *Sanctu Flasiu*<sup>18</sup>; il secondo sito *in curia Sancti Leonardi*, nel territorio di Bosove<sup>19</sup>.

venne distrutto e le monache furono costrette a trasferirsi in quello di San Vito, sulla riva destra dell'Arno. Nel 1552 queste cambiarono nuovamente residenza spostandosi nel monastero di San Lorenzo alla Rivolta. Cfr. Ronzani, 1985, pp. 38-42; Schirru 2003, pp. 72-72.

<sup>15</sup> Il primo contratto di locazione risale al 24 agosto 1322, allorché la badessa di Ognissanti affidò al priore Bindo di Guglielmo l'incarico di affidare in locazione le chiese di San Leonardo di Bosove e di San Giorgio di Oleastro, con tutte le loro proprietà, al sassarese Guantino Pala, al prezzo di 180 fiorini d'oro l'anno (Schirru, 2003, doc. XXXIV).

<sup>16</sup> Per l'edizione del documento si rinvia a Schirru, 2003, doc. LII. Un'analisi attenta e approfondita dell'inventario è in Schirru, 2010.

<sup>17</sup> La donazione del 28 maggio 1177 prevedeva che fosse l'arcivescovo di Torres a disporre dei beni dell'ospedale di Bosove nel caso in cui la struttura si fosse trovata in difficoltà e rischiasse di essere adibita ad altro uso rispetto a quello previsto, l'ospitalità nei confronti dei lebbrosi e degli infermi.

<sup>18</sup> Sull'ubicazione del *Campo de Carra*, cfr. Porcu Gaias, 1996, p. 68. Fuori dalle mura di Sassari, vicino alla porta di Sant'Antonio o di San Biagio, vi era la chiesa di San Biagio, menzionata in documenti del 1274 e del 1297, di cui resta il disegno del Costa, il quale riferisce che nella sua sagrestia si rinchiodavano nel 1574 marinai e mercanti sospetti di peste, cfr. *Ibi*, p. 28. *Extra muros* rispetto alla porta di Sant'Antonio o di San Biagio, è attestato anche l'ospedale di Sant'Antonio abate, cfr. Rapetti, 2017, pp. 113-114.

<sup>19</sup> In realtà nell'inventario non viene precisata l'ubicazione del secondo corpo, ma, come sottolineato dalla Schirru, la menzione della chiesa di San Leonardo, ubicata nella *domus* di Bosove, ci induce a collocare i fabbricati di pertinenza dell'ente ospedaliero nella medesima località. Cfr. Schirru, 2010, p. 66. Sulla chiesa di San Leonardo di Bosove, ora santuario di

Il complesso sito *in platea Campo de Carra* comprendeva la residenza del priore, una latrina, due cantine e una grande casa destinata probabilmente all'accoglienza degli infermi<sup>20</sup>, certamente non lebbrosi, vista l'ubicazione *intra muros* dell'edificio<sup>21</sup>.

La preponderanza di coperte, lenzuola, asciugamani, ma anche letti e tovaglie listate (intese nel senso di asciugamani), richiamano l'immagine di una piccola infermeria o comunque di un ricovero per malati. La rappresentazione è ulteriormente rafforzata dalla presenza di due caldaie, in genere utilizzate per scaldare l'acqua e provvedere al lavaggio del malato, e sedici tavoli che, data la quantità numerica, dovevano essere del tipo richiudibile utilizzato per consumare il cibo a letto (come il nostro vassoio da letto), e dei numerosi catini, bacili e tinelli, che trovavano largo uso come contenitori di liquidi di ogni tipo (Schirru, 2010, p. 67).

Il complesso di Bosove era invece costituito dalla chiesa, il monastero, dove risiedevano i conversi e i frati dell'ospedale, una cantina, una cucina con la dispensa, una grande casa ubicata nella vigna, mentre all'esterno della corte si trovavano gli animali, buoi, asini e cavalli, e grandi tavoli per mangiare all'aperto.

Dall'inventario si deduce che le proprietà appartenenti all'ente monastico e ospedaliero di San Leonardo erano all'epoca ancora consistenti, ma da subito emersero problemi legati al loro recupero e alla loro gestione. Nel mese di gennaio 1341, due mesi dopo il decesso di Bindo, la badessa di Ognissanti, Giovanna de Zacci, nominò Ranieri, conte di Donoratico, e Tinuccio della Rocca suoi procuratori, con l'incarico di recuperare tutti i beni mobili e immobili dell'ospedale di Bosove e di concedere in locazione le terre, case e mulini pertinenti il monastero sardo (Schirru, 2003, doc. LIII). I due procuratori nominarono, a loro volta, degli incaricati, nelle persone di Cestino di Betto e Giovanni Maffei, ma evidentemente sorsero da subito delle difficoltà, perché nel mese di aprile Tinuccio della Rocca revocò i due dall'incarico affidandolo a Guidone Sardo (Schirru, 2003, doc. LIV). Il 22 agosto dello stesso anno un nuovo procuratore, tal Ricuccio del fu Giano, concesse in locazione al pisano Giovanni Pighinelli e al figlio Iacopo, *hospitalia sive loca* di San Leonardo di Bosove e di San Giorgio di Oleastro, per otto anni per la pensione annua di

---

Nostra Signora del Latte Dolce, si veda Coroneo, 1993, scheda 153, p. 272; Ledda, 2002, pp. 517-518; Zedda, 2008, pp. 67-120.

<sup>20</sup> Nei pressi della porta di Sant'Antonio o di San Biagio, a pochi metri di distanza l'una dall'altra, sorgevano, pertanto, a Sassari due diverse strutture di accoglienza per gli infermi e i bisognosi: l'ospedale di Sant'Antonio e quello di San Leonardo.

<sup>21</sup> I lebbrosi venivano certamente ospitati nella struttura di Bosove, area oggi completamente inglobata nella città, ma all'epoca *extra muros*.

200 fiorini d'oro, 6 cantari di cacio tondo, 4 cantari di caciocavallo, 4 maiali salati, 2 ceri di 6 libbre di cera nuova ciascuno e con l'obbligo di rispettare la consuetudine dell'ospitalità *lebbrosorum et infectorum* (Schirru, 2003, doc. LV). Ma l'anno successivo i due affittuari chiesero alla badessa pisana di poter recedere anticipatamente dal contratto, adducendo come motivazione il fatto che le rendite sarde non coprissero neanche la metà di quanto dichiarato al momento della stipula del contratto e di aver dovuto affrontare ingenti spese di manutenzione, prima di poter realmente usufruire di tali beni (Schirru, 2003, doc. LVIII). Vent'anni dopo, nel 1362, venne stipulato dalle monache pisane un nuovo contratto di locazione, a favore di Giovanni del fu Catello di Sassari, per cinque anni per la pensione annua di 30 fiorini d'oro (Schirru, 2003, doc. LXI); ultimo locatario attestato è, nel 1371, Nicola, vescovo di Castra, per tre anni per la pensione annua di 35 fiorini d'oro (Schirru, 2003, doc. LXIII).

Nel 1401 l'arcivescovo di Sassari Primo, avendo appreso che la chiesa di San Leonardo di Bosove era vacante da diversi anni e lamentandone la continua dispersione di beni a causa del totale disinteresse da parte delle monache, col consenso del capitolo turritano, ne affidò la gestione al canonico di Sassari Bartolomeo Taras (Schirru, 2003, doc. LXIV). Quindici anni dopo, il figlio del Taras, Giuliano, ottenne dalle religiose di Ognissanti, che continuavano evidentemente a detenere il possesso del monastero sardo, il permesso di poter costruire, a proprie spese, tra due case di proprietà della chiesa di San Leonardo, ubicate in *Campo de Carra*, un portico per riporre legname e ottenendone in cambio il proscioglimento dall'obbligo di versare gli introiti dei beni sassaresi alle clarisse pisane (Schirru, 2003, doc. LXV).

La contesa tra le monache pisane e l'arcivescovo di Torres continuò almeno fino al 1432, come confermato dall'atto con cui la badessa Leonarda del fu Ludovico Rossi Lanfranchi nominò Angelo di Piero, canonico della cattedrale di Pisa, sindaco e procuratore del monastero con il compito di patrocinare, presso la curia romana, qualunque causa, questione o controversia riguardante la chiesa di San Leonardo di Bosove e tutte le sue proprietà, di pertinenza – viene precisato nel documento – del monastero di Ognissanti (Schirru, 2003, doc. LXVI). Le monache probabilmente vinsero la causa: nel 1568 il visitatore apostolico e commissario generale dei Conventuali in Sardegna, Giovanni de Virio de Castella, in veste di procuratore delle clarisse pisane, concedeva in locazione per cinque anni tutti i beni appartenenti alle chiese di San Leonardo di Bosove e di San Giorgio di Oleastro a Girolamo Araolla per la somma di 29 fiorini d'oro l'anno (Zedda, 2008, p. 84. Casula, n. 24, pp. 82-83). Ma la chiesa doveva essere stata abbandonata da tempo, in un atto del 1571, emanato dall'arcivescovo turritano Martino Martinez de Villar, l'edificio si trova compreso nell'elenco delle quarantasei chiese campestri unite alla Mensa

Capitolare di Torres perché abbandonate (Schirru, 2003, p. 83; Zedda, 2008, p. 84).

Di tutto il complesso degli edifici medioevali rimane oggi solo la chiesa, riedificata nel 1827 e intitolata alla Madonna del Latte Dolce, in seguito al ritrovamento di un affresco raffigurante la Vergine che allatta il bambino<sup>22</sup>.

### 3. *L'ospedale di San Leonardo di Bagnaria*

L'ospedale e la chiesa di San Leonardo di Bagnaria erano ubicati a Cagliari, in prossimità del porto, poco più in basso della chiesa di Sant'Agostino, nell'attuale via Baille, anticamente detta *carrer de San Leonart*<sup>23</sup>. Probabilmente l'ospizio cagliaritano era destinato ai marinai e a coloro che si ammalavano durante la navigazione, condividendo con la casa madre pisana la stessa vocazione assistenziale nei confronti dei viaggiatori. La prima citazione dell'ospedale cagliaritano è del 1225 (Schirru, 2003, doc. VI), in quell'anno l'ente di assistenza era pienamente attivo e funzionante: il 12 giugno, infatti, il livornese Giunta del fu Stefano di Cotone di Monte Massimo di sotto, riconoscente *pro servitiis*, non meglio precisati, da lui ricevuti nell'ospedale cagliaritano (è lecito ipotizzare che vi avesse trovato ospitalità), donava a Guidone, rettore dell'ospedale di San Leonardo di Bagnaria, ricevente per conto dell'ospedale di Stagno, alcuni terreni di sua proprietà ubicati nei dintorni di Pisa, in località Cerbaiola e nella vigna di Lemutri.

Nella chiesa di San Leonardo, annessa all'ospedale cagliaritano, si recò, il 25 aprile 1263, l'arcivescovo pisano Federico Visconti, in occasione della sua visita pastorale nell'isola. Il primate di Sardegna organizzò a Cagliari una solenne processione per celebrare la festa di San Marco e il corteo, dopo aver attraversato le vie del Castello, iniziò il giro pastorale per le chiese cagliaritane e, scendendo verso il quartiere di Marina, visitò le chiese di Santa Lucia e di San Leonardo, dove venne cantato il responsorio e l'orazione<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Vedi *supra* nota 19.

<sup>23</sup> Dionigi Scano ritiene che si tratti della più antica strada del quartiere "giacché prese il suo primo nome dall'Ospedale di S. Leonardo di Bagnaria" e conservò tale denominazione, continua lo studioso cagliaritano, "anche dopo la demolizione della vecchia chiesa e quando, già da qualche secolo, era ultimata la chiesa di Sant'Agostino che diede il nome nuovo alla via. In un'ordinanza degli obrieri del 1737 sono trascritte ambedue le denominazioni: Via di San Leonardo o di S. Agostino, cfr. Scano, 1934, p. 118. Sul toponimo *vico de Sant Leonart* si veda anche Urban, 2000, pp. 50, 51, 77, 194, 260, 263-265, 271, 289.

<sup>24</sup> Cfr. Bériou, 2001, e in particolare per i rapporti fra l'arcivescovo Visconti e la Sardegna si veda il saggio di Emilio Cristiani, *L'arcivescovo Federico Visconti, Pisa e la Sardegna*, ivi contenuto, alle

Al 1° settembre 1294 risale un documento contenente un importante inventario dei beni di proprietà dell'ente cagliaritano, che può aiutarci a gettare luce anche sulla sua funzione ospedaliera e di ricovero dei bisognosi e dei pellegrini. Il documento, redatto in Castel di Castro "in curia Sancti Leonardi de Bagnaria", attesta che Cino Tinaccio di Burgo Galliani, già converso dell'ospedale cagliaritano, insieme alla moglie Alasia, riceveva, in qualità di procuratore, da donna Mathea, figlia di Fabbro Pisano, precedente conduttore del San Leonardo di Cagliari, diversi paramenti liturgici, oggetti sacri, libri e altri beni appartenenti all'ospedale sardo (Schirru, 2003, doc. XXXII). Tra le proprietà dell'ente figuravano un calice d'argento, una pianeta da presbitero, un camice, altre due pianete d'altare, una cotta da chierico, due *manipulos* da presbitero, ben quindici tovaglie e cinque pannicelli per coprire la croce, una coperta di seta, un tappeto. Tredici codici costituivano il patrimonio librario: un messale grande, un altro libro grande non identificato, cinque libri di Salomone, due libri di Paralipomeni, quattro libri di Omelie. L'inventario comprendeva anche otto materassi, tredici coperte (sei bianche, una nera, due di color ceruleo) e ancora quattro paia di lenzuola, asciugamani, catini, casse, vasi, un solo piatto, una vanga, una caldaia a fuoco e un treppiedi per scaldare l'acqua e provvedere al lavaggio del malato. Scarsissimi il patrimonio zootecnico, ridotto a due soli buoi, e le riserve alimentari, costituite da tre sacchi con due starelli di orzo.

Nel 1308 la chiesa e l'ospedale cagliaritano con tutti i loro beni venivano affidati in locazione a Tingo Bencivenni, abitante degli orti ai confini di Castel di Castro, per sette anni, al canone annuale di 8 lire di aquilini minuti, con la clausola di provvedere al restauro e alla ristrutturazione, laddove si fosse reso necessario, delle case e degli orti di proprietà dell'ente cagliaritano e con la possibilità di affidare in locazione l'"hortus ecclesie et hospitalis de Bagnaria qui est a domibus suprascripte ecclesie et hospitalis versus mare" (Schirru, 2003, doc. XXXIII). L'ultimo documento attestante i rapporti tra l'ente cagliaritano e la casa madre di Stagno risale al 1322, allorquando il sassarese Guantino Pala, già locatario delle chiese di San Leonardo di Bosove e di San Giorgio di Oleastreto, veniva incaricato dalle monache di Ognissanti di riscuotere, in veste di procuratore, tutti i crediti che l'ospedale di Bagnaria poteva ancora vantare (probabilmente affitti non soluti) e, al contempo, di stipulare, per conto della casa madre pisana, nuovi contratti di locazione (Schirru, 2003, doc. XXXIV).

Dopo la conquista aragonese dell'isola, la struttura, ormai non più ospedaliera, ma solo chiesastica, entrò a far parte dei beni della Mensa

---

pp. 9-26. Sulle tappe a Cagliari della visita pastorale dell'arcivescovo Visconti, si veda anche Sitzia, 2008-2009, pp. 69-75.

arcivescovile di Cagliari, come si evince da un inventario del 1365, nel quale leggiamo che la *iglesia de Sant Lleonart* disponeva di un *tros de terra tancat*, confinante, da un lato, con la medesima chiesa e dall'altro, con la via pubblica (Boscolo, 1961)<sup>25</sup>. Nel 1432 il bottegaio *Antoni Vitalis* ottenne in concessione dalla corte regia un terreno *satis prope litore maris*, confinante con l'orto di San Leonardo e nel 1455 la moglie e altri personaggi della famiglia *Vitalis* concessero ad *Antoni Guitart* un *patuum* ubicato nel *vico de Sant Leonart* (Urban, 2000, p. 171, nota 162).

La chiesa di San Leonardo è attestata anche nel secolo successivo: a metà del '500, nella veduta di Cagliari realizzata per la *Cosmographia Universalis* di Sebastian Münster (1550), Sigismondo Arquer la colloca tra gli edifici "più notabili" del sobborgo della Marina, contrassegnandola con la lettera G. Nel secondo libro del *De Chorographia Sardiniae* (1580), Giovanni Francesco Fara, descrivendo l'appendice di *Lapola seu Marina*, elenca gli edifici importanti del quartiere e cita le chiese di Sant'Eulalia – *barchinonensis parochiale* –, di Sant'Antonio – *insigne infirmorum hospitale* –, di Sant'Agostino – *egregia structura, hac tempestate fabricatum* – e di San Leonardo – *ubi est sodalitiium domus Confraternitatis orazioni dictum* (Fara, 1835, p. 81; Pintus, 1989, p. 93). Ma è questa l'ultima attestazione relativa al nostro edificio. La costruzione della nuova chiesa degli Agostiniani, ubicata a poca distanza, decretò l'abbandono e la probabile demolizione della chiesetta pisana e la strada, fino ad allora denominata *carrer de San Leonart*, assunse la nuova denominazione di *carrer de Sanct Augustin* (Plaisant, 1989, p. 28)<sup>26</sup>. Nel 1564 la confraternita dell'Orazione e Morte, inizialmente ospitata nella chiesa di San Leonardo, ricevette in dono dall'arcivescovo di Cagliari Antonio Parragues del Castillejo la chiesa del Santo Sepolcro, allora appena costruita (Saiu Deidda, 2000; Maxia - Serreli, 1984).

#### 4. Una ricostruzione in chiave archivistica

Dobbiamo a Valeria Schirru l'edizione, nel 2003, di 49 pergamene riguardanti la Sardegna provenienti dal monastero femminile di San Lorenzo alla Rivolta di Pisa<sup>27</sup>. Conservato nella sezione *Diplomatico* dell'Archivio di Stato della città

<sup>25</sup>Il *tros de terra tancat* è da identificare con l'"*hortus ecclesie... versus mare*", citato nel documento del 1308, cfr. Urban, 2000, p. 50, n. 121 e p. 265.

<sup>26</sup> Sulla chiesa detta di Sant'Agostino nuovo (1577-1580), si rinvia a Segni Pulvirenti, 1994, scheda 57, p. 200.

<sup>27</sup>Il lavoro di ricerca rientrava all'interno di un progetto di più ampia portata, finanziato dal MIUR all'interno dei Progetti di Rilevante Interesse nazionale (PRIN), coordinato dai proff.ri Silio Scalfati e Luisa d'Arienzo, rispettivamente dell'Università di Pisa e di Cagliari, tesoro al

dell'Arno<sup>28</sup>, il fondo – che comprende, nel complesso, ben 609 pergamene (Schirru, 2014, p. 61). – è composto, nel suo nucleo originario, dagli atti prodotti dalla chiesa e ospedale di San Leonardo di Stagno, dai quali, come abbiamo visto, dipendevano i due ospedali sardi la cui attività è stata ricostruita nella prima parte di questo contributo. Fondati, lo ricordiamo, nel 1154 per volontà dell'arcivescovo di Pisa, la chiesa e l'ospedale di San Leonardo di Stagno furono successivamente affiliati al monastero femminile di Ognissanti<sup>29</sup> che, nel XIV secolo, venne trasferito dalla foce dell'Arno dapprima nel monastero di San Vito e quindi in quello di San Lorenzo situato fuori delle mura cittadine, nella

---

recupero della documentazione di interesse per la Sardegna all'interno del fondo Diplomatico dell'Archivio pisano. Sono a oggi diverse migliaia i documenti individuati dai ricercatori che, negli anni, hanno collaborato al progetto, pubblicati a partire dall'anno 2001 nella rivista della Deputazione di Storia Patria per la Sardegna *Archivio Storico Sardo*. Anzitutto le pergamene del *Diplomatico della Primaziale* (Fadda, 2001) e del *Diplomatico Coletti* (Fadda, 2002), le pergamene del *Diplomatico San Lorenzo alla Rivolta* (Schirru, 2003) e del *Diplomatico Ospedali Riuniti di Santa Chiara* (Schirru, 2005), le pergamene del *Diplomatico Olivetani* (Rubiu, 2003), del *Diplomatico Roncioni* (Seruis, 2005) e dei *Diplomatici Bonaini, Chiappelli, Da Scorno, Franceschi e Galletti, Monini, Pia Casa di Misericordia, Rosselmini Gualandi, Simonelli-Raiù, Acaquisto 1935* (Tasca, 2008), le pergamene del *Diplomatico Alliata* (Fadda, 2009 e Fadda, 2011) e del *Diplomatico San Michele in Borgo* (Schirru, 2014). È attualmente in via di completamento lo studio dei Diplomatici S. Anna, S. Bernardo, S. Domenico, S. Marta, S. Martino, S. Paolo all'Orto, San Silvestro (Rubiu), del Diplomatico Cappelli (D'Arienzo) e del Diplomatico Atti pubblici (Puxeddu). Alla fine del lavoro "l'intero corpus delle pergamene sarde sarà pubblicato dalla Deputazione in forma unitaria, in ordine cronologico e in più volumi, e sarà accompagnato da indici sistematici relativi ai luoghi, alle persone, ai notai e alle cose notevoli", cfr. Schirru, 2014, p. 9, nota a piè di pagina.

<sup>28</sup>Al momento dell'inaugurazione dell'Archivio di Stato di Pisa, nel 1865, la sezione diplomatica era ancora in via di costituzione. Ne facevano parte, innanzitutto, gli Atti pubblici della Repubblica pisana, che erano stati portati a Firenze al momento dell'occupazione fiorentina di Pisa. Tali documenti tornarono a Pisa da Firenze in virtù del decreto di istituzione del nuovo Archivio. Oltre agli Atti pubblici, formavano il nucleo iniziale del Diplomatico le pergamene appartenenti agli archivi degli Ospedali riuniti, della Pia casa di misericordia, dell'Opera della primaziale e dei Cavalieri di S. Stefano. Nel 1869 il Diplomatico si arricchì di altre 9.200 pergamene appartenenti ai monasteri pisani, già confluite a Firenze nel 1778 in seguito al motuproprio di Pietro Leopoldo del 24 dicembre 1778. Questa mole documentaria si sarebbe incrementata grazie ad acquisti, depositi e donazioni, formando una raccolta di oltre 21.000 pezzi originati da 65 diverse provenienze. Cfr. in proposito l'itinerario *Il "Diplomatico" dell'Archivio di Stato di Pisa nel Sistema Archivistico nazionale (SAN)* < <http://www.san.beni.culturali.it/web/san/> > (20 novembre 2017). Si rimanda, per maggiori approfondimenti, a Amico, 1992, pp. 361-381; Casini, 1951-1952, pp. 93-107 e Casini, 1981, p. 646 e ss.

<sup>29</sup> Cfr. *supra* nota 14. L'ordine, emesso dal papa Alessandro IV il 22 gennaio 1257, fu probabilmente disatteso e per questo fu reiterato in ben due occasioni, il 12 e il 23 marzo successivi, quando il pontefice incaricò quale suo rappresentante il canonico pisano Crasso, che portò a termine l'operazione il 14 aprile 1257 prendendo possesso dell'ospedale e della chiesa di San Leonardo di Stagno e della *domus* pisana che da questo dipendeva; cfr. Schirru, 2003, doc. XV.

zona detta *a la Rivolta* (Garzella, 1990, p. 35). La documentazione dell'ospedale di Stagno ha necessariamente seguito il proprio 'soggetto produttore' nei vari spostamenti, il monastero di San Lorenzo alla Rivolta è stato, perciò, "l'ultimo conservatore in ordine di tempo dei documenti, prima che questi confluissero nel Diplomatico fiorentino e poi in quello pisano", a questa motivazione, quindi, risale l'odierna denominazione del fondo archivistico (Schirru, 2014, p. 62)<sup>30</sup>.

Rimane però da stabilire in quale momento furono trasferiti nell'archivio della casa madre di Stagno i documenti prodotti dai due ospedali sardi che a questa facevano capo, compiendo, a questo punto, un "viaggio" a ritroso verso la Toscana.

Le 49 pergamene riguardanti la Sardegna del fondo San Lorenzo alla Rivolta contengono 66 atti compresi fra il 1175 e il 1432<sup>31</sup>; si distinguono al loro interno la donazione del 1175 della chiesa di San Giorgio di Oleastro da parte dell'arcivescovo di Torres<sup>32</sup> e quella del 28 maggio 1177 con cui il giudice Barisone di Torres donò all'ospedale di Stagno la *domus e curia* di San Leonardo di Bosove per l'accoglienza e il sostentamento dei lebbrosi (Schirru, 2003, doc. II). Significativamente più tarda è, invece, la prima attestazione dell'ospedale di San Leonardo di Bagnaria, nel 1225 definito "subposito eidem hospitali Sancti Leonardi de Stagno". I cinque documenti presenti nella raccolta pisana non forniscono, però, che poche indicazioni sui alcuni contratti di locazione e un elenco di beni stilato nel 1294 al momento del passaggio di consegne al nuovo procuratore Cino Tinaccio (Schirru, 2003, doc. VI). La lista, pur pregiata per il dettaglio dei paramenti liturgici, degli oggetti sacri e dei libri, e ancora delle lenzuola, delle coperte e dei materassi, non fornisce elementi concreti sull'organizzazione della struttura ospedaliera, né tanto meno sulla presenza di documenti o sull'eventuale esistenza di un archivio.

Diverso è il caso delle pergamene che riguardano l'ospedale di San Leonardo di Bosove, non solo perché più numerose (circa 30), ma perché comprendono al loro interno un preziosissimo inventario *post mortem* che, analizzato in chiave archivistica, offre notevoli spunti soprattutto in quest'ultimo senso (Schirru, 2003, doc. LII, pp. 242-246).

L'abbondanza di espliciti riferimenti, fra gli oggetti elencati, ad alcuni *strumenta debiti e scripturas in papiro* e ancora privilegi, documenti e carte di pergamena sigillate, non è passata inosservata all'occhio attento di Valeria

<sup>30</sup> Per un'attenta e aggiornata disamina dell'attuale struttura del Diplomatico pisano cfr. Schirru, 2014, pp. 9-11.

<sup>31</sup> La differenza numerica, ci spiega l'autrice (Schirru, 2003, p. 63), è dovuta sia ai numerosi inserti, sia al fatto che alcune pergamene contengono più atti giuridici.

<sup>32</sup> Cfr. *supra* nota 5.

Schirru che, ispirata da nuove tecniche di approccio alle fonti ospedaliere (Cavazzana Romanelli, 1998, pp. 201-215) nel 2010 tornava sull'argomento servendosi dei documenti dell'ospedale – in particolare della pergamena contenente il prezioso inventario – non solo come fonte per la ricostruzione della storia dell'ente, bensì “come oggetto di studio in qualità di ‘complesso documentario’, seguendone le alterne vicende, gli accorpamenti, gli smembramenti, gli spostamenti o ‘viaggi’, fino all’arrivo nelle attuali sedi di conservazione pisane”. Effettivamente, ci conferma la studiosa, “vista da questa prospettiva la nostra pergamena diventa ora il metadato dell’archivio di cui fa parte e, parallelamente, la prova testimoniale del viaggio compiuto dalle carte dalla Sardegna verso la Toscana” (Schirru, 2010, p. 60).

##### 5. *L'archivio di San Leonardo di Bosove e il 'viaggio delle carte'*

Il nostro inventario fu redatto da Bernardo de Pina dopo la morte del priore in carica, Frate Bindo di Guglielmo, che si spense il 28 novembre 1340. Prendendo spunto dal percorso compiuto dallo stesso Bernardo che, lo ricordiamo, ebbe inizio dalla *curia* dell'ospedale, in *platea Campo de Carra*<sup>33</sup>, in una sorta di ‘itinerario virtuale’ – volutamente attento al solo aspetto archivistico<sup>34</sup> – ci imbattiamo subito, nella camera del priore, in uno scrigno che contiene, mischiati agli oggetti più preziosi<sup>35</sup> cinque documenti piegati insieme e due strumenti di credito (“Et primo invenit dictus Bernardus, in quadam caxia quasi nova ... quinque in strumenta simul plicata”), e ancora un secondo scrigno con due libri, vari documenti e altre scritture in papiro (“duo libri et instrumenta et alias res minutas ac eciam alias scripturas in papiro continentes diversa. Que res et scripturas in eadem techa remanserunt”).

Accanto alla stanza del priore, vicino alla latrina, troviamo un terzo scrigno, molto vecchio, pieno di privilegi e documenti, diverse carte di pergamena, alcune sigillate con bolle di piombo o sigilli di cera e molte altre carte senza sigillo:

<sup>33</sup> Cfr. *supra* note 18 e 19.

<sup>34</sup> Per l'esatta ricostruzione, sempre attraverso la lettura dell'inventario del 1340, “della struttura dell'ospedale, della sua dislocazione nel territorio, degli ambienti, delle stanze, degli arredi e degli oggetti”, si rimanda a Schirru, 2010, pp. 66-68.

<sup>35</sup> Si trattava, nello specifico, di un anello in argento con incastonato un diaspro, due anelli in oro, uno dei quali con una granata e l'altro con un sigillo; cuffie di lino, forbici, guanti in pelle e pettini di avorio; cfr. Schirru, 2010, p. 64.

[...] In quadam techa veteri que erat iuxta latrinam camera in qua dictus prior proprio iacebat plura et diversa privilegia et instrumenta et plures cartas de pergameno sigillatas diversis sigillis sive bullis plumbeis et aliis diversis sigillis de cera et plures eciam cartas publicas sine sigillis [...] (Schirru, 2003, p. 245).

Superate velocemente la corte, la cantina e la cucina con la dispensa e successivamente la chiesa, proseguiamo verso il monastero, una struttura architettonica semplice composta da una sala e una piccola camera, dove un quarto scrigno custodisce quattro libri: un salterio, un libro di canti, un epistolare e un condaghe<sup>36</sup> ("Item quatuor libros quorum unus est salterium et alter de cant et alius condache et alius pistolarium et sunt in quadam techa"), mentre un quinto e ultimo scrigno conserva gelosamente un messale, un salterio e un numero non meglio precisato di documenti ("Item in alia techa unum missale, item unum salterium cum aliis instrumentis").

Si palesa davanti ai nostri occhi, senza ombra di dubbio, l'archivio dell'ospedale di Bosove. Ma siamo nel 1340, ovvero più di 80 anni dopo l'affiliazione della casa madre di Stagno al monastero di Ognissanti, a seguito della quale sarebbe dovuto seguire, presso la nuova sede, anche il trasferimento dei nostri documenti. Possiamo quindi ipotizzare che le monache di Ognissanti preferirono mantenerli nella loro sede, in terra sarda, almeno fino alla metà del secolo, quando per il complesso di Bosove iniziò un lungo periodo di decadenza che comportò la chiusura dell'ospedale e il passaggio dell'intera struttura, oramai costituita dalla sola chiesa, nelle mani dell'arcivescovo di Torres (Schirru, 2003, doc. LXIV, p. 295). Solo da questo momento, quindi, le carte di Bosove attraversarono il Tirreno e iniziarono il loro viaggio verso il monastero di Ognissanti prima e San Lorenzo alla Rivolta poi, nel cui archivio riposarono – come confermato da altre fonti (Schirru, 2010, p. 71) – sino al 1786, anno della soppressione del monastero pisano e del conseguente incameramento di tutti i suoi beni da parte dell'autorità statale. I documenti dell'antico ospedale di Bosove confluirono così nell'Archivio diplomatico istituito a Firenze da Pietro Leopoldo di Lorena nel 1778 (D'Angiolini, 1981, p. 27 e ss.) fino al 1860 quando, ultima tappa di un viaggio durato cinque secoli, approdarono definitivamente nell'archivio di Stato di Pisa<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Cfr. *supra* il paragrafo 2 e la nota 11.

<sup>37</sup> Un unico documento, il "condache" custodito nel quarto scrigno, per il quale si rimanda alla prima parte del presente saggio, è oggi conservato nella sezione Diplomatico dell'Archivio Capitolare della città dell'Arno. Trattandosi di un registro patrimoniale che attestava il possesso di determinati beni, è ipotizzabile che esso sia confluito nell'attuale sede per espressa volontà dell'arcivescovo pisano, grazie alla cui volontà era sorto a suo tempo l'ospedale di Stagno, che

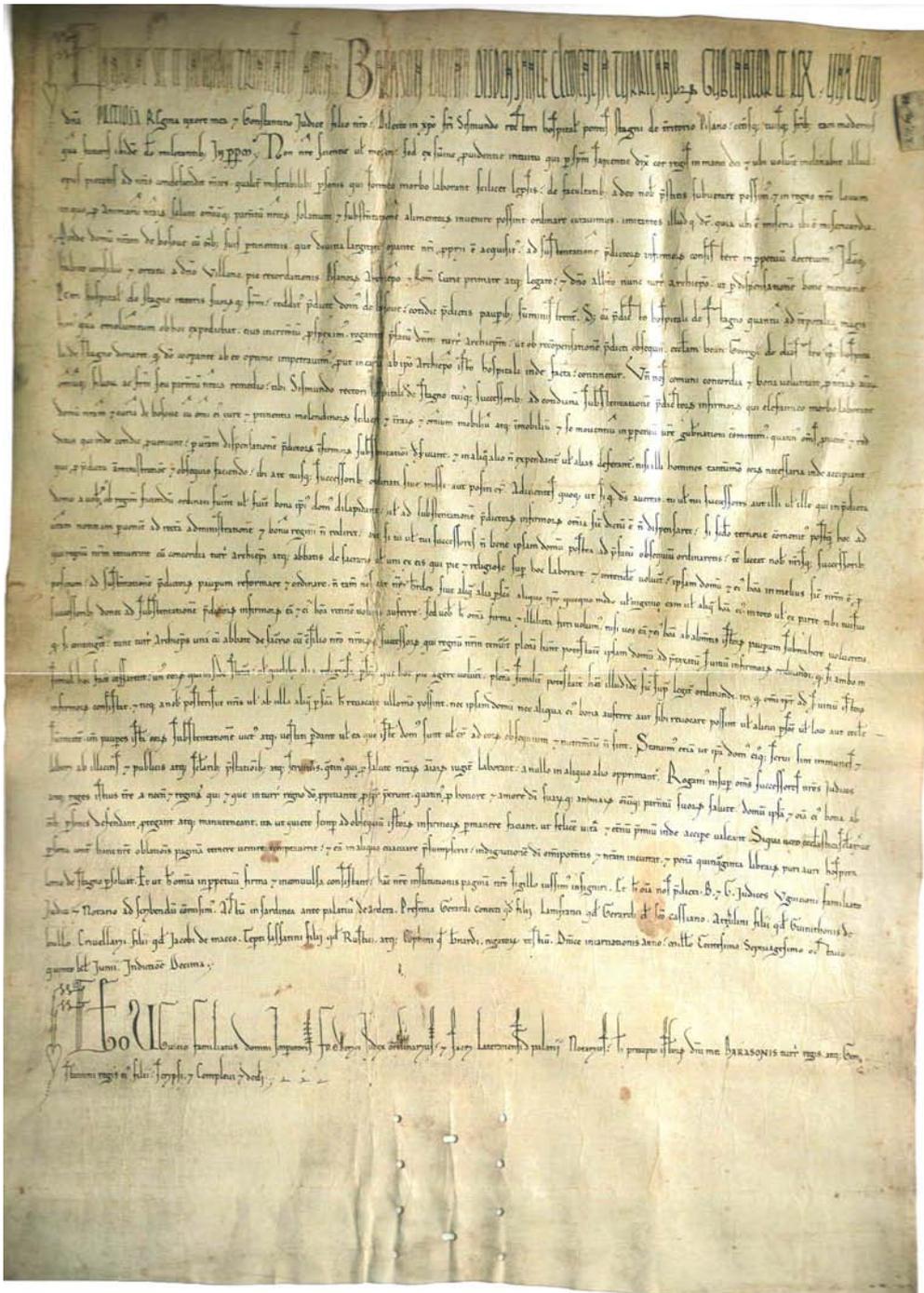


Foto 1. 1177 maggio 28, Ardara.  
 Barione II, giudice di Torres, col consenso della moglie Preziosa e del figlio Costantino, concede al rettore dell'ospedale di San Leonardo di Stagno la *domus* di Bosove, con tutte le sue pertinenze e ordina che i proventi vengano impiegati per la cura e il sostentamento dei lebbrosi.  
 Archivio di Stato di Pisa, *Diplomatico San Lorenzo alla Rivolta* 1178 maggio 28.

rimase sotto il suo patrocinio sino al 1257, anno del passaggio di proprietà al monastero di Ognissanti; cfr. Schirru, 2010, pp. 72-73.

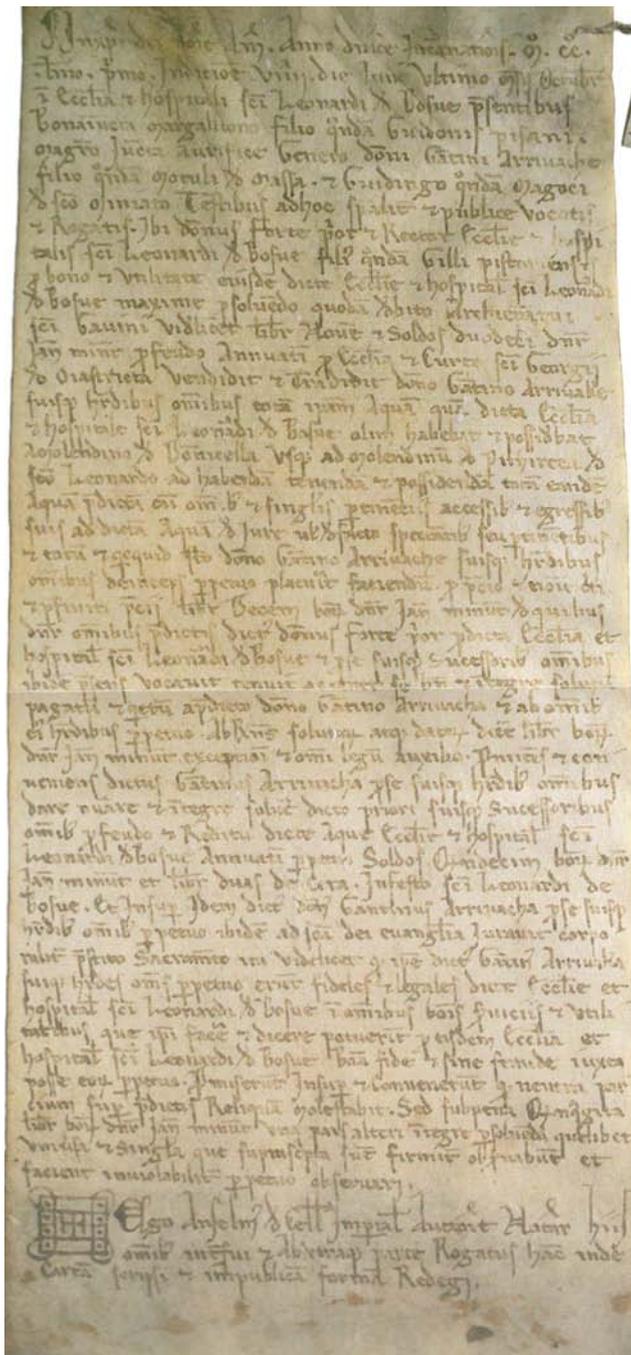


Foto 2. 1250 ottobre 31, chiesa di San Leonardo di Bosove.

Forte, rettore dell'ospedale di San Leonardo di Bosove, allo scopo di saldare un debito contratto con l'arcivescovo di Torres, vende a Guantino Arrivake *totam aquam* che l'ente ospedaliero possedeva dal mulino di Donnicella fino al mulino di Pizoreta, con tutti gli accessi e le uscite.

Archivio di Stato di Pisa, Diplomatico San Lorenzo alla Rivolta 1251 ottobre 31.

## 5. Bibliografia

- Amico, Rosalia (1992) 'Le origini dell'Archivio di Stato di Pisa e l'opera di Francesco Bonaini', *Quaderni della Rassegna degli Archivi di Stato*, LII, pp. 361-381.
- Bériou, Nicole (a cura di) (2001) *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253-1277)*. Roma: École française de Rome.
- Boscolo, Alberto (1961) 'Rendite ecclesiastiche cagliaritanee nel primo periodo della dominazione aragonese', *Archivio Storico Sardo*, XXVII, pp. 1-62.
- Brooks, Lindsay Leonard *et al.* (a cura di) (1984), *Genealogie medioevali di Sardegna*. Cagliari - Sassari: DUE D Editrice Mediterranea 1984.
- Casini, Bruno (1951-1952) 'Notizie su alcuni fondi membranacei dell'Archivio di Stato di Pisa', in D'Angiolini, Piero (a cura di) *Guida Generale degli Archivi di Stato Italiani*, II. Roma: Ministero per i beni Culturali, pp. 646-649.
- Casula, Francesco Cesare (1980) 'Documenti inediti sui possessi sardi del monastero di S. Lorenzo alle Rivolte di Pisa', in *Medioevo Età Moderna. Saggi in onore del prof. Alberto Boscolo*. Cagliari: Fossataro.
- Cavazzana Romanelli, Francesca (1998) 'Fondi monastici negli archivi veneti. I viaggi delle carte', in Trolese, Francesco G. (a cura di) *Il Monachesimo nel Veneto medioevale*. Atti del Convegno di studi in occasione del Millenario di fondazione dell'abbazia di S. Maria di Mogliano Veneto (Treviso), 30 novembre 1996. Cesena: Centro Storico Benedettino, pp. 201-215.
- Ceccarelli Lemut, Maria Luisa (2009) 'Un castello e la sua storia. Montescudaio nel Medioevo' in Coppini, Romano Paolo (a cura di) *Storia di Montescudaio*. Pisa: Felici, pp. 43-70.
- Ciccione, Gaetano - Polizzi, Salvatore (1984) 'L'ospedale di San Leonardo di Stagno dalle origini al 1257', in *Liburna e Planum portus. Ricerche sul territorio livornese nel Medioevo fino all'inizio del XIV secolo*. Livorno: Ugo Bastogi editore, pp. 51-68.
- Cignitti, Benedetto (1966) 'San Leonardo di Nobiliacum (o di Limoges)', in *Bibliotheca Sanctorum*. Roma: Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Università Lateranense, Città Nuova, coll. 1198-1204.
- Coroneo, Roberto (1993) *Architettura Romanica dalla metà del mille al primo '300*. Nuoro: Ilisso.

- (2005) 'La chiesa di San Leonardo di Siete Fuentes', in Mele, Giampaolo (a cura di) *Santulussurgiu dalle origini alla "Grande Guerra". 2: Società e cultura*. Nuoro: Grafiche editoriali Solinas, pp. 45-58.
- D'Ardes, Antonello (2000) 'Note intorno alle vicende architettoniche del complesso abbaziale di San Leonardo in "Lama Volara" presso Siponto' in Pensato, Guido (a cura di) *Il Cabreo di San Leonardo di Siponto (1634-1799)*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 39-64.
- Dodero, Giuseppe (1999) *Storia della medicina e della sanità pubblica in Sardegna. Medici, malati e medicine attraverso i secoli*. Cagliari: Aipsa.
- Fadda, Bianca (2001) 'Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico della Primaziale dell'Archivio di Stato di Pisa', *Archivio Storico Sardo*, XLIII, pp. 9-354.
- (2002) 'Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico Coletti dell'Archivio di Stato di Pisa', *Archivio Storico Sardo*, XLII, pp. 1-91.
- (2009 e 2011) 'Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico Alliata dell'Archivio di Stato di Pisa', *Archivio Storico Sardo*, XLVI, t. I, pp. 83-506, t. II, pp. 507-794.
- (2017) 'Assistenza sanitaria nella Sardegna medioevale', in Tasca, Cecilia - Poletti, Roberto (a cura di) *Pauper infirmus imago Christi. Ospedalità e confraternite in Sardegna*. Iglesias: Arciconfraternita della Vergine della Pietà del Santo Monte, pp. 13-29.
- (2017) 'Le attività economiche dell'Opera di Santa Maria di Pisa. Le fonti sul Logudoro: la villa di Bosove', in Serreli, Giovanni *et al.* (a cura di) *La Massaria. Ecologia storica dei sistemi di lavoro contadino in Sardegna*. Cagliari: Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR.
- Fara, Giovanni Francesco (1835) *Ioannis Francisci Farae De chorographia Sardiniae, Libri duo; De rebus Sardois, Libri quatuor edente Aloisio Cibrario*. Torino: Ex typographia regia.
- Fornai, Sandra (1990-1991) *L'Ospedale di San Leonardo di Stagno dalle origini alla cessione al monastero di Ognissanti (1154-1257)*. Tesi di Laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Pisa, rel. Ceccarelli Lemut, Maria Luisa.
- Garzella Gabriella (1990) *Pisa com'era, topografia e insediamento dall'impianto tardo antico alla città murata del secolo XII*. Napoli: Liguori.
- Ledda, Francesco (2002) 'La chiesa di S. Maria e l'ospedale della *Domus* di Bosove nei secc. XII e XIV', in *La civiltà giudicale in Sardegna nei secoli XI-XIII*.

- Fonti e documenti scritti*. Sassari: Associazione "Condaghe S. Pietro di Silki", pp. 515-518.
- Maxia, Antonia Giulia - Serreli, Marcella (1984) 'L'attività dell'Arciconfraternita della Morte, attraverso i suoi documenti, nella chiesa del Santo Sepolcro in Cagliari nei secoli XVII e XVIII', in Kirova, Tatiana (a cura di) *Arte e cultura del '600 e del '700 in Sardegna*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, pp. 245-256.
- Melis, Emanuele (2006) 'Una copia settecentesca del Condaghe di Barisone II', *Theologica & Historica*, XV, pp. 321-344.
- Patetta, Alessio (2001) *Gli ospedali di Pisa. Sanità e assistenza nei secoli XI-XIV*. Pisa: ETS.
- Pintus, Michele (1989) 'Architetture. Gli edifici monumentali in Cagliari', in Kirova, Tatiana (a cura di) *Cagliari, quartieri storici. Marina*. Milano: Silvana Editoriale, pp. 93-170.
- Plaisant, Maria Luisa (1989) 'Lo sviluppo del quartiere dall'insediamento medioevale al secolo XVIII', in Kirova Tatiana (a cura di), *Cagliari, quartieri storici. Marina*. Milano: Silvana Editoriale, pp. 27-30.
- Porcu Gaias, Marisa (1996) *Sassari: Storia architettonica e urbanistica dalle origini al '600*. Nuoro: Ilisso.
- Rapetti, Mariangela (2016) 'Fonti per la storia degli ospedali medievali: i canonici ospedalieri Antoniani in Sardegna', *Archivi*, XI/1, pp. 126-135.
- (2017) *L'espansione degli Ospedalieri di Sant'Antonio di Vienne nel Mediterraneo occidentale tra XIII e XVI secolo*. Perugia: Morlacchi.
- Ronzani, Mauro (1985) 'Il francescanesimo a Pisa fino alla metà del Trecento', *Bollettino Storico Pisano*, LIV, pp. 1-55.
- Rubiu, Rossana (2003) 'Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico Olivetani dell'Archivio di Stato di Pisa', *Archivio Storico Sardo*, XLIII, pp. 341-418.
- Saiu Deidda, Anna (2000) 'La chiesa del Santo Sepolcro a Cagliari fra XVI e XIX secolo', in Marras Gianna Carla (a cura di) *Lingue, segni, Identità nella Sardegna moderna*. Roma: Carocci, pp. 35-67.
- Scano, Dionigi (1934) *Forma Karalis*, Cagliari: La zattera.
- Schirru, Valeria (2003) 'Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico San Lorenzo alla Rivolta dell'Archivio di Stato di Pisa', *Archivio Storico Sardo*, XLIII, pp. 61-339.

- (2005) 'Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico Ospedali riuniti di santa Chiara dell'Archivio di Stato di Pisa', *Archivio Storico Sardo*, XLIV, pp. 295-358.
  - (2010) 'L'Ospedale di San Leonardo di Bosove: le stanze, gli oggetti, l'archivio', *Studi e ricerche*, III, pp. 59-74.
  - (2014) 'Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico San Michele in Borgo dell'Archivio di Stato di Pisa', *Archivio Storico Sardo*, XLIX, pp. 9-130.
- Segni Pulvirenti, Francesca (1994) *Architettura tardogotica e d'influsso rinascimentale*. Nuoro: Ilisso.
- Seruis, Silvia (2005) 'Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico Roncioni dell'Archivio di Stato di Pisa', *Archivio Storico Sardo*, XLIV, pp. 53-294.
- Sitzia, Simonetta (2008-2009) "*Congregavimus totum clerum et visitavimus eum*". *Le visite pastorali in Sardegna, dal Medioevo all'Età moderna. Approcci metodologici per l'utilizzo delle fonti visitali sarde*, PhD Thesis. Università di Sassari: Italy.
- Tasca, Cecilia (2008-2009) 'Le pergamene relative alla Sardegna nel Diplomatico dell'Archivio di Stato di Pisa (Bonaini, Chiappelli, Da Scorno, Franceschi e Galletti, Monini, Pia casa di Misericordia, Rosselmini Gualandi, Simonelli-Raù, Acquisto 1935)', *Archivio Storico sardo*, XLV, pp. 43-356.
- Urban, Maria Bonaria (2000) *Cagliari fra Tre e Quattrocento*. Cagliari: Istituto sui rapporti italo-iberici del CNR.
- Zedda, Mario (2008) *Latte Dolce di Sassari. Da Bosove (s. XI) ai giorno nostri*. Fiesole: Servizio Editoriale Fiesolano.

## 6. Curriculum vitae

Bianca Fadda è ricercatore confermato di Paleografia presso il Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio dell'Università degli Studi di Cagliari, dove insegna Paleografia e Diplomatica. Tra le sue pubblicazioni più recenti *I luoghi di redazione dei documenti giudicali. Considerazioni su alcune pergamene del giudicato di Torres* in Atti del Congresso 700-1100 d.C.: storia, archeologia e arte nei "secoli bui" del Mediterraneo (Cagliari, 17-19 ottobre 2012), Cagliari, Scuola Sarda Editrice, pp. 427-444; *L'Archivio della famiglia Alliata di Pisa. Il fondo Diplomatico e la Sardegna (1261-1375)*, Cagliari, Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2014; *Nuovi documenti sulla presenza dell'Opera di santa Maria di Pisa*

*nella Gallura medievale (1112- 1401)* in *Studi in ricordo di Roberto Coroneo*, Perugia, Morlacchi Editore 2015, 3 vol., II, pp. 645-660.

Cecilia Tasca è professore Ordinario di Archivistica presso il Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio dell'Università degli Studi di Cagliari di cui è vicedirettore; è responsabile dell'Archivio Storico dell'Università e Coordinatore del Dottorato in Storia, Beni Culturali e Studi Internazionali; è socio dell'Associazione italiana di storia del giudaismo (AISG), dell'Associazione Nazionale Archivistici Italiani (ANAI) e socio fondatore e consigliere della Associazione degli Archivistici Universitari (AIDUSA). Ha studiato, in particolare, la storia delle comunità ebraiche della Sardegna nel XIV e XV secolo e la presenza dei *Conversos* nel XVI secolo, con l'edizione di oltre 2500 documenti inediti. Ha dedicato tre monografie alla storia della città di Bosa attraverso la documentazione conservata negli archivi italiani e spagnoli, per le quali la città le ha conferito la cittadinanza onoraria.



## On the Merchant Routes: The Diffusion of the Cult of the Madonna of Bonaria in the Mediterranean (15<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> Centuries)

Sulla rotta dei mercanti. La diffusione del culto della Madonna di Bonaria nel  
Mediterraneo (secoli XV-XVI)

Maria Giuseppina Meloni  
(Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR)

### *Abstract*

The article examines the diffusion of the cult of the Madonna of Bonaria in the Mediterranean area between the late medieval and early modern periods. The Virgin of Bonaria was venerated in the shrine built outside the walls of Cagliari by Prince Alfonso of Aragon at the time of the conquest of the city. It analyses the methods, tools and people responsible for the diffusion of the cult of the Madonna of Bonaria, considered the protectress of sailors, and the fame of her miracles. Attention will be paid to the oral tradition, written texts, iconography and propagandistic activity conducted by the religious guardians of the shrine, the Mercedarians.

### *Keywords*

Mediterranean; Crown of Aragon; Cagliari;  
Marian cult; Bonaria.

### *Riassunto*

L'articolo prende in esame la diffusione in area mediterranea, tra tardo Medio Evo e prima età moderna, del culto della Madonna di Bonaria, venerata nel santuario edificato fuori le mura di Cagliari dall'infante Alfonso d'Aragona contestualmente alla conquista della città. In particolare, vengono esaminate le modalità, gli strumenti e gli artefici della diffusione del culto e della fama miracolosa della Vergine, considerata protettrice dei naviganti: la tradizione orale, i testi scritti, l'iconografia e l'attività propagandistica svolta dall'ordine religioso titolare del santuario, i Mercedari.

### *Parole chiave*

Mediterraneo; Corona d'Aragona; Cagliari;  
culto mariano; Bonaria.

---

1. Bibliography.- 2. Curriculum vitae.

By their very nature, cults in the name of a saint or a Marian title considered 'specialised' in the protection of sailors from the dangers of the sea were

destined to travel. They travelled with ships, goods and men, and spread in the geographic and maritime areas where these ships and men operated<sup>1</sup>.

This is what happened to the cult that grew in the church dedicated to the Virgin Mary and the Holy Trinity built between 1324 and 1325 by Prince Alfonso of Aragon, the future King Alfonso IV the Kind. The church was built on a hill with a sea view and that was named *Bonaire* by the Catalan-Aragonese conquerors<sup>2</sup>. Located outside the walls of Castel di Castro (Cagliari), which belonged to the Pisans at the time, the hill acted as base camp for the Catalan armed forces laying siege to the city and the religious building served as a parish church in the first Catalan-Aragonese settlement in Sardinia.

After the conquest of Cagliari and the expulsion of its inhabitants, who were replaced by subjects of the Crown of Aragon (Conde y Delgado de Molina – Aragó Cabañas, 1984), the settlement at *Bonaire* was abandoned, but the church continued to be served by rectors of royal nomination. Its royal foundation at the time of the conquest of the city gave the shrine a symbolic value that influenced the unbroken continuity of devotion within its walls. The shrine was the devotional reference point for all those who arrived on the island following its new rulers: merchants, artisans and soldiers who settled in Cagliari; the new political and economic elites of the city; and the Catalan-Aragonese who temporarily resided in the Kingdom of Sardinia for political, military or commercial reasons<sup>3</sup>.

In the middle of the fourteenth century, the original name of the church was changed to its Marian name. The shrine then became “Sancte Marie de Bonayre vulgariter appellate”<sup>4</sup> (Costa, 1973, doc. 36, p. 60). The fundamental stage in the development of the cult of the Madonna of Bonaria was Aragonese sovereigns’ concession of the church to the Order of Merced, a Catalan religious order closely connected to the Crown and that settled permanently in the convent annexed to the shrine in 1401 (Costa, 1973, doc. 63, p. 89; Meloni, 2011, pp. 23-24).

Two factors supported the association of the cult of the Madonna of Bonaria with the protection of those at sea. The first factor was the shrine’s location a few metres from the sea in an elevated position that was clearly visible to ships passing through the Gulf of Cagliari. The second factor was the dynamic

---

<sup>1</sup> On the topic of the circulation and dissemination of cults, see, among others, Vitolo (ed.), 1999; Calò Mariani (ed.), 1999; Pellegrino (ed.), 1999; Meloni – Schena (eds.), 2006; Aulisa (ed.), 2014.

<sup>2</sup> On the building of the shrine and its early years, see Costa, 1973. On the shrine and the development of the cult, see also Leo – Melchionna, 1970; Porrà, 2011; Meloni, 2011.

<sup>3</sup> One of the first attestations of the cult is found in the offer of an *ex-voto* by Queen Eleanor of Aragon, wife of Peter IV the Ceremonious: Meloni, 2014.

<sup>4</sup> [Saint Mary of Bonaire of common name, N. d. T.]

movement of the new Catalan-Aragonese inhabitants of the city between Sardinia and the Iberian Peninsula. Above all, the Madonna of Bonaria was invoked by those who faced the perils of maritime crossings.

It is likely that this devotion to the Virgin originated spontaneously among people who led their lives at sea: the captains, the sailors and the merchants of Catalan origin who had settled in Cagliari as the main economic and political hub of the Kingdom of Sardinia, but who had maintained constant business and personal relations with their homeland. The increasing use of travel and trade routes across the Mediterranean in the fifteenth and sixteenth centuries worked in favour of the growth of the cult and its specific connotation. The port of Cagliari played a key role as an almost mandatory stop on the routes between the Iberian Peninsula, the Italian peninsula and the ports of the East<sup>5</sup>. The increase in the activities of Barbary pirates, with the subsequent risks of physical and spiritual capture and reduction into slavery contributed to the need for a powerful heavenly intercessor to protect sailors from the hidden dangers inherent in sea voyages.

Ratification of the close connection between the Madonna of Bonaria and the maritime world came in the form of the legend of the miraculous arrival of a Marian simulacrum from the sea, ostensibly conceived in a Mercedarian environment and referred to in late-sixteenth century literary sources. This was a rather widespread *topos* in the founding legends of coastal churches<sup>6</sup>.

Sources from the first half of the fifteenth century attest the fame and diffusion of the cult among the seafaring people of the Mediterranean, first among sailors from the different kingdoms making up the Catalan-Aragonese confederation. The oldest of these sources known to date is the account of the travels of a French pilgrim in the Holy Land in 1418 (Marquis de la Grange, ed., 1858, pp. 122, 126). From the account of the Lord of Caumont, who stopped in Palermo on his return journey to embark on a Catalan ship sailing directly to Barcelona, we learn that the fame of the Madonna of Bonaria and her miracles was well-known among the sailors on that ship. These sailors knew that “il y a près de Caille, sur la mer, une eglise de Notre Dame qui fait des gran miracles, que l’on appelle Sainte Marie de Bonayre”<sup>7</sup>. At a difficult time on their journey, caused by strong winds off the Sardinian coast, the crew and the passengers

---

<sup>5</sup> On the commercial role of Cagliari and its port in the medieval and early modern periods, see Zedda, 2001; Simbula, 2004, pp. 27-42; Simbula, 2012; Mattone, 2004, pp. 43-61; on the mercantile movement in the years immediately after the Catalan conquest, see Soldani, 2017.

<sup>6</sup> On the legends on the foundation of sanctuaries, see *Le leggende*, 2000, pp. 391-677. For Sardinia, in particular, see Diana, 2003; Strinna, 2012, pp. 247-277.

<sup>7</sup> [“near Cagliari, on the sea, there is a church dedicated to Our Lady who carries out great miracles, and that is called Saint Mary of Bonaire”, N. d. T.].

voted to take a large church candle decorated with the insignia of Caumont to the shrine, if they managed to reach the port of Cagliari city alive, which was exactly what happened (Marquis de la Grange, 1858, pp. 122, 126).

Knowledge of the shrine in the Mediterranean basin is also confirmed by its inclusion in a type of sacred geography of the seafaring world, a network of coastal places of worship that functioned simultaneously as devotional and nautical landmarks. The sighting of these churches, which were well-known to late-medieval sailors, allowed the captain of a ship who had lost his route to recognise a stretch of coast and to navigate through it. This network of places of worship was the subject of the 'sante parole'<sup>8</sup>, a prayer in the form of a litany that was chorally recited at the critical moments in a journey by the whole crew, who invoked the protection of the saints venerated in these coastal churches (Bacci, 2004)<sup>9</sup>. Among these places of worship, which were located on the Iberian, French, Italian, Greek and Middle Eastern coasts, was the Cagliari's Shrine of Bonaria.

"Il termometro del successo di un culto si misura in termini di frequentazione del luogo sacro votato a quel culto, dalla durata nel tempo e dalla continuità nella devozione"<sup>10</sup> (Rossetti, 1999, p. 7): this affirmation is perfectly suited to the cult of the Madonna of Cagliari. Almost a century after the first attestations in the Iberian and Mediterranean world of the fame of the Madonna of Bonaria's intercessory powers at sea, further evidence emerges in the form of a chronicle recounting the conquest of Tripoli and the North African military campaigns of the Spanish troops under the command of Count Pedro Navarro in 1510-1511. Even in this case, caught in a violent storm in African waters, the crew of one of the ships in the Spanish fleet invoked the Virgin. Begging for salvation from the fury of the elements and the dangers represented by the Barbary pirates, they promised in return to send a representative on a pilgrimage to the two shrines on the closest Christian lands of Sardinia and Sicily, known at sea for their special devotion to Mary: the Sanctuary of Annunziata of Trapani and the Shrine of the Madonna of Bonaria. The author states "que es en la cibdad de Callar, en la isla de Cerdeña, que es una Señora muy devota y de muchos milagros"<sup>11</sup>. The Aragonese nobleman

---

<sup>8</sup> ['holy words', N. d. T.]

<sup>9</sup> The prayer was published by Bacci, 2004 – who defined it as a 'sacred pilot book' – in a Florentine version dating back to the second half of the fifteenth century. A Genoese version was published by Ruzzin, 2013. On the sacred geography of sailors and these kinds of texts, see also Bellomo, 2008; Aulisa 2014; Galdi, 2014; Bacci - Rohde (eds.), 2014.

<sup>10</sup> ["The success of a cult is measured in terms of its longevity, the continuity of devotion to it and the frequency with which its shrine is visited", N. d. T.]

<sup>11</sup> ["that it is in the city of Cagliari, on the island of Sardinia, that she is a very devote Lady of many miracles", N. d. T.]

and scholar, Don Pedro Manuel de Urrea, further confirmed the popularity of the cult of the Madonna of Bonaria in the Iberian and seafaring world in his pilgrimage report. He classes the shrine and the fame of the miracles associated with it among the most noteworthy aspects of the city of Cagliari, having visited the city and the church in 1517 in a stage of his journey to the Holy Land<sup>12</sup>.

The size of church's area of influence and the spread of the cult among seafaring people in the sixteenth century emerges from two sources: first, the references to the miracles attributed to the cult and lists of people cured by such miracles in the volume printed in 1595 by Antioco Brondo, prior of the Mercedarian convent; and second, from the hundreds of *ex-voto* painted tablets that covered the walls of the shrine. These are dated from 1520, however, many of the *ex-votos* are considered much older. Although all the *ex-votos* have been lost, a detailed description of these objects has come down to us through the so-called 'canonical trial', an investigation carried out in 1592. This investigation was called by the Mercedarians and was undertaken in the presence of a delegate of the archbishop, a notary and twenty-five witnesses who gave testimony. Through the investigation, the Mercedarians sought public acknowledgement of the truth of the miracles associated with the shrine and confirmation of the longstanding devotion to the Madonna of Bonaria<sup>13</sup>.

Most of the miracles and painted tablets recalled dramatic episodes at sea: storms, shipwrecks and pirate attacks. It was not uncommon for the *ex-voto* to refer to the date of the event, the name and provenance of the person who offered it. Those cured by such miracles came from various places: from Alassio to Trapani, from Naples to Dubrovnik, from Messina to Genoa, from the Iberian Peninsula to France, in accordance with the most frequently travelled trade routes in the western Mediterranean at the time. The cult of the Madonna of Bonaria was one that originated in Catalan Cagliari and radiated outwards, in contrast to the majority of cults on the island which were welcomed and adopted from overseas<sup>14</sup>. Due to its specific characteristics, the cult of the Madonna of Bonaria spread, at least initially, more towards the Iberian Peninsula and the Tyrrhenian coastline than inland. The cult thereby reflected the commercial vocation and the maritime outlook of the city of Cagliari after

---

<sup>12</sup> On the work of Pedro Manuel de Urrea on his pilgrimage to the Holy Land and, in particular, on his stay in Cagliari, see Seche, 2017, pp. 7-33.

<sup>13</sup> The complete transcription of the 'canonical trial' is found in Meloni, 2011, pp. 107-167 (see this text, especially, for the description of the *ex-voto* paintings, pp. 113-129). On these *ex-voto*, see also Alziator, 1958.

<sup>14</sup> On the diffusion of outside religious cults in Sardinia from the early centuries of Christianity to the medieval period, see Martorelli, 2012 and 2015.

the Catalan conquest. This contrasted with the growing fear of the sea, perceived by other Sardinian coastal inhabitants as a harbinger of dramatic events rather than a resource to be exploited, and caused the general depopulation of coast areas in the late medieval and early modern periods.

As has often been highlighted, merchants (and to this category we could also include working people defined more broadly as 'seafarers'), were "il principale mezzo di comunicazione delle società locali con il mondo esterno (...) la piattaforma naturale per le migrazioni di un santo, della sua leggenda agiografica, della sua fama"<sup>15</sup> (Petralia, 2000, p. 90). The stories of miraculous events circulated on ships, in ports, on commercial squares and on the streets of maritime districts. Passing from one mouth to another, these tales were enriched with new and more intriguing details. Likewise, oral communication was the first and most effective means of diffusion of knowledge about the figure of the Madonna of Bonaria and her intercessory virtues<sup>16</sup>. Texts written at the turn of the sixteenth century note a solid "fama publica y voz comun"<sup>17</sup> (Guimerà, 1591; Brondo, 1595). These texts were the first to collect the oral tradition with the aim of systematising it and setting it in writing "ad futuram rei memoriam"<sup>18</sup>. Serving as proof of this oral tradition are the testimonies of the witnesses in the investigation conducted by the Curia and archbishops of Cagliari in 1592. Many sailors noted the fame and devotion to the Madonna of Bonaria in the ports that they had visited in their many years of navigating the seas: Majorca, Messina, Palermo, Naples and Barcelona (Meloni, 2011, pp. 131-167). Of further significance would have been the role of pilgrims, such as those mentioned by Nompert de Caumont and Pedro Manuel de Urrea, who, either by chance or design, stayed in the port of Cagliari on their way to the Holy Land and visited the Shrine of the Madonna, protectress of sailors.

The Mercedarians, the religious Order responsible for overseeing the care of the shrine, played a fundamental role in the propagation of the cult of the Madonna of Bonaria<sup>19</sup>. The popularity of the cult was spread throughout the city and its surrounding area through their preaching and their constant

---

<sup>15</sup> ["the main means a local population had of communicating with the outside world (...) they were the natural platform for the diffusion of knowledge about saints, about their hagiographic legend and their fame", N. d. T.]

<sup>16</sup> The merchants of Alassio played a particularly effective role in the spread of the cult. These were actively involved in the trade between Sardinia and western Liguria between the sixteenth and eighteenth centuries. This is demonstrated by traces of devotion to the cult still present in the territory of Alassio, such as altars dedicated to the Madonna of Bonaria. On the important presence of Ligurian merchants in Sardinia in the modern period, see Mele, 2011.

<sup>17</sup> ["public fame and common voice", N. d. T.]

<sup>18</sup> ["for the future record", N. d. T.]

<sup>19</sup> On the foundation and diffusion of the Order of Mercy in Sardinia, see Rubino, 2000.

presence in the streets of the city, in which they would often collect funds for the redemption of Christian prisoners captured by the Barbary pirates. In the testimonies of witnesses in the 'canonical trial', it was not uncommon for the friars to be cited as sources of knowledge about the miraculous arrival of a chest from the sea that contained the simulacrum of the Madonna and other miracles accomplished by the Virgin. Through the relationship with their motherhouse in Barcelona and with other important convents of the Iberian Peninsula, the Mercedarians were able to spread the cult the Madonna of Bonaria and the fame of her miracles beyond the coasts of the island. The prior of the convent of Santa Maria del Puig in Valencia, Felip Guimerà, is, in fact, responsible for the inclusion of the Shrine of Bonaria in a volume on the history of the Order and its main convents located in the Iberian Peninsula, in Italy and in the New World. In this book, we find the first written and detailed account of the discovery of the Marian simulacrum and its miracles (Guimerà, 1591).

After the Council of Trent, the Mercedarians, like other religious orders of medieval origin, systematically renewed and revamped themselves to compete for new religious congregations. For the papacy the Order became "un buen brazo ejecutor de las directrices tridentinas"<sup>20</sup> and its convents became "centros didácticos en cuyas paredes se plasma la dogmática tridentina"<sup>21</sup> (Zuriaga Senent, 2005, p. 206). The acts of Mercedarian saints and martyrs, their specific Marian devotion, the history of Order and its long-standing ties with the monarchy were exalted in a series of works of a chronicling nature, hagiographies, prints and pictorial works<sup>22</sup>. In the seventeenth and eighteenth centuries, Guimerà's book was followed by other works written in the same tenor, which gave ample space to the history of the Shrine of Bonaria and of its miraculous Madonna (Remón, 1618; De Vargas, 1619-1622; Ribera, 1725).

The Mercedarians of Cagliari also participated in this programme of renewal and promotion through a series of initiatives aimed at publicised the shrine and its Marian cult, thereby expanding the order throughout the island<sup>23</sup> and gaining greater prestige and visibility. To reach the widest possible audience, the Sardinian Mercedarians employed a variety of methods, with importance given to the diffusion of printed works.

From the late sixteenth to the mid-eighteenth centuries, a series of works dedicated to the Shrine of Bonaria and its cult were published in Cagliari,

---

<sup>20</sup> ["a good arm through which to accomplish Tridentine orders", N. d. T.]

<sup>21</sup> ["didactic centres in which the Tridentine dogma was expressed", N. d. T.]

<sup>22</sup> On the Order's activity in redeeming christian slaves after the Council of Trent, see De Bunes Ibarra, 2010, pp. 790-802

<sup>23</sup> The Convent of Cagliari remained the only convent of the Mercedarians on the island until the early seventeenth century. See Rubino, 2000.

Madrid and Naples. These also circulated extensively in the Iberian Peninsula and were generally written by Mercedarians of the Convent of Cagliari (Brondo, 1595; Coco y Manca, 1683; Contini, 1704; Puddu, 1750). However, among these works we find the important exception of the volume, published in Madrid in 1696 by the lexicographer, scholar and the bibliophile, Vicencio Squarzafigo y Arriola, one of the founders of Real Academia Española and the first secretary of this historic institution, a fact that implies knowledge of the cult and its devotional tradition in secular as well as high society (Squarzafigo, 1696).

Although temporally spaced apart, these works formed part of a coherent project of transmitting information aimed at extending the cult and maintaining lively interest in the Madonna of Bonaria. The first work in chronological order, the *Historia y milagros de Nuestra S. de Bonayre de la ciudad and Caller*, published by the prior of the convent, Antioco Brondo, served as a model for later texts. In each of these works the historical and chronicling elements, maintained to be based on authentic sources, are interwoven with supernatural elements consisting of miracle tales. The works were written with the intention of celebrating and informing the reader of the shrine, the miraculous Madonna and the Order of the Merced<sup>24</sup>. By their very nature, these works were mainly intended for an upper-middle class audience.

Poetic texts set to music composed in Mercedarian circles were, on the other hand, a useful method of spreading the cult among the less educated. These *goigs* (or *gozos* in Castilian Spanish), were learnt by worshippers and sung during the liturgical celebrations<sup>25</sup>. Originating in the Iberian Peninsula and spreading to Sardinia with the Catalan-Aragonese, the *gozos* were characterised by a simple and immediate language that praised a saint or the Virgin and his or her virtues, thereby disseminating this knowledge and encouraging devotion among popular classes. Due to their simultaneous didactic and devotional aims, they are considered sorts of “*agiografia in miniatura*”<sup>26</sup> (Viridis, 2011).

The *gozos* of the Madonna of Bonaria, published in Castilian language in the appendix to the book by Antioco Brondo are one of the oldest attestations of the diffusion of this kind of liturgical-devotional song in Sardinia. The text celebrates the virtues of the Madonna of Bonaria as a protectress against dangers of the sea, understood as a metaphor for life and its troubles, as well as

---

<sup>24</sup> On these works, which have been assimilated to the popular literary genre of the ‘*relaciones de sucesos*’ due to their structure and narrative intention, see Paba, 2012, pp. 13-38: 26-31. See also Zuriaga Senent, 2005.

<sup>25</sup> On this form of Catalan religious expression, rooted strongly in Sardinia, where it is attested from the sixteenth century, see Mele, 2004, pp. 11-33.

<sup>26</sup> [“*miniature hagiographies*”, N. d. T.]

in a literal sense. As was generally the case across the Hispanic world, some of these *gozos* were printed on loose leaves that circulated widely. The *gozos* of the Madonna of Bonaria published in Barcelona in 1655 for Vilanova i la Geltrù, a Catalan coastal town south of the capital are proof of this wide circulation. In the original text published by Antioco Brondo, the Madonna is invoked as protectress of Cagliari and Sardinia. In the Iberian version, the original text has been modified and adapted to the local context. The Virgin of Bonaria is no longer entrusted with the protection of Cagliari and Sardinia, but with that of Vilanova and Catalonia<sup>27</sup>.

Further evidence of the spread of the cult to a vast audience is also found in the circulation of images, which were, once again, predominately created by the Mercedarians. Although there are no specimens of these images, testimonials state that in the sixteenth century, devotional images representing the Virgin circulated widely and were carried aboard ships or affixed to the walls of houses to implore protection<sup>28</sup>.

In the post-Tridentine era, the Order of the Merced promoted the production of devotional images that exalted the history and values of the order. They commissioned artists who took inspiration from chronicling texts of the Mercedarians. In Marian images, the Virgin is represented with the characteristic attributes of the order: its scapular, gown and shield (Zuriaga Senent, 2005, p. 250).

The iconographic project carried out by the Mercedarians of Cagliari in 1595 fits into this cultural and religious climate. In 1595, they commissioned a Flemish artist, identified as the painter Martin Valkenborg III (Scano, 1993), to create a large format copper engraving, of which there is only one known exemplar printed on paper (Fig. 1). This image sums up the iconographic programme of the order perfectly, in which the evocation of the power of the Marian cult in the form of the Madonna of the Merced is accompanied by the local history of Cagliari and of the glories of the Mercedarians.

The Madonna is depicted at the centre of the engraving with the white robes and mantle of the Order. She is flanked by St. Eulalia, patron of Barcelona, and St. Cecilia, to whom the cathedral of Cagliari is dedicated. Arranged around the central image are forty panels depicting the history of the Shrine of Bonaria and the Order of the Merced. These consist of depictions of the Mercedarian saints, the redemptive mission of the Christian prisoners captured by the infidels, the

---

<sup>27</sup> This text was published in the *Enciclopedia universal*, 1925, p. 842. The Mediterranean circulation of the *gozos* dedicated to the Madonna of Bonaria are also attested in Cremoux, 2010, pp. 113-130.

<sup>28</sup> On the iconographic typologies of the Madonna of the Merced before and after the Council of Trent, see Zuriaga Senent, 2005, pp. 238-256.

relations of the shrine with the Aragonese sovereigns, the events of the miraculous arrival of the chest containing the simulacrum and the miracles performed by the Virgin. The city of Cagliari, the sea, the shrine and the pilgrims are also represented. A scroll over the central unit recalls the origins of settlement at Bonaria of the Mercedarians dating back to 1336<sup>29</sup>. It is a complex composition, rich in symbolic meaning, but which would also have had a strong impact on middle and lower class audiences, since it aptly conveyed the deep bond between the miraculous Virgin and the religious order chosen as her guardian. It constituted a sophisticated advertising campaign that responded to the Order's policy to increase and promote the cult with which it was associated. Although only one exemplar of this image is known, it is likely that more copies would have been made and that they would have circulated beyond the coasts of the island.

In conclusion, we can state that initially the cult of the Madonna of Bonaria travelled along and spread via the Mediterranean routes used by the Catalan-Aragonese merchants, commercial traders, sailors, pilgrims and travellers. From the sixteenth century onwards, it was above all the Mercedarians who undertook a programme promoting the expansion of the order and increased its prestige by supporting and diffusing devotion to the shrine.

This work has characterised the religious Order over the centuries and still characterises it today. For almost six hundred unbroken years, the Order of Merced have overseen the care of the shrine. It is predominately the Order that has kept alive the tradition of the longest journey of the Madonna of Bonaria, her journey across the Atlantic to Argentina, where the cult came together with the ships of the *conquistadors* and may have given name to Argentina's future capital, Buenos Aires<sup>30</sup>.

(Traduzione dall'italiano di Beatrice Priest)

---

<sup>29</sup> In fact, known sources attest that the Order permanently settled in Cagliari in 1401.

<sup>30</sup>On the history of the debate on the toponym of Buenos Aires originating from devotion to the Madonna of Cagliari, see Porrà, 2011.



1. Bibliography

- Alziator, Francesco (1958) 'Un inventario cinquecentesco di ex voto', in *Picaro e folklore e altri saggi di storia delle tradizioni popolari*. Firenze: Olschki, pp. 193-215 (Biblioteca di *Lares*, 6).
- Aulisa, Immacolata (a cura di) (2014) *I santuari e il mare*. Atti del III Convegno Internazionale dell'Associazione Internazionale per le ricerche sui santuari (Vicenza 15-17 aprile 2013). Bari: Edipuglia.
- (2014) 'I santuari visti dal mare: l'Adriatico nel Portolano Sacro', in Aulisa, Immacolata (a cura di) *I santuari e il mare*. Atti del III Convegno Internazionale dell'Associazione Internazionale per le ricerche sui santuari (Vicenza 15-17 aprile 2013). Bari: Edipuglia, pp. 111-148.
- Bacci, Michele (2004) 'Portolano sacro. Santuari e immagini sacre lungo le rotte di navigazione del Mediterraneo tra tardo Medioevo e prima Età Moderna', in Thunø, Erik - Wolf, Gerhard (Eds.) *The miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance*, papers from the conference held at the Accademia di Danimarca (Rome, 31 May - 2 June 2003). Roma: L'Erma di Bretschneider, pp. 223-248.
- Bacci, Michele - Rohde, Martin (Eds.) (2014) *The holy Portolano / Le portulan sacré. The sacred geography of Navigation in the Middle Ages* (Fribourg Colloquium 2013) / *La géographie religieuse de la navigation au Moyen Âge* (Colloque fribourgeois, 2013). Berlin: De Gruyter.
- Bellomo, Elena (2008) 'Sapere nautico e geografia sacra alle radici dei portolani medievali (secoli XII-XIII)', in 'Dio, il mare e gli uomini', *Quaderni di Storia religiosa*, 15, pp. 215-241.
- Brondo, Antioco (1595) *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...* Caller: por Juan Maria Galcerino.
- Calò Mariani, Maria Stella (a cura di) (2009) *I santi venuti dal mare*. Bari: Adda Editore.
- Coco y Manca, Fulgencio (1683) *Breve historia de la milagros venida de N.S. de Buenayre en esta ciudad de Caller....* Caller: en el Convento de S. Domingo por Honofrio Martín.
- Conde y Delgado de Molina, Rafael - Aragó Cabañas, Antonio María (1984) *Castell de Càller. Cagliari catalano-aragonese*. Cagliari: Istituto sui rapporti italo-iberici del CNR.

- Costa, Maria Mercé (1973) *El santuari de Bonaire a la ciutat de Càller*. Cagliari: Ettore Gasperini Editore.
- Contini, Matteo (1704) *Compendio historial de la milagrosa venida de N.S. de Buenayre a su real combento de Mercenarios calzados de la ciudad de Caller*. Napoli: coi tipi di Felice Mosca.
- Crémoux, Françoise (2010) 'El Mediterráneo bajo la protección de la Virgen a través de algunos tipos de relaciones de milagros en los siglos XVI y XVII', in Civil, Pierre - Crémoux, Françoise - Sanz Hermida Jacobo (Eds.), *España en el mundo mediterráneo a través de las relaciones de sucesos (1500-1750)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca - Siers, pp. 113-130.
- De Bunes Ibarra, Miguel Ángel (2010) 'Diarios y relatos de redentores españoles en el Norte de África: el dado épico del cautiverio', in Casado Arbonis, Manuel - R. Diez Torre, Alejandro - Numhauser, Paulina- Sola, Emilio (Eds.), *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos culturales. Homenaje a José Francisco de la Peña*. Alcalá de Henares: Edición de Universidad de Alcalá, pp. 790-802.
- De Los Heros, Martin (1854) *Historia del Conde Pedro Navarro general de la infanteria, marina e ingeniero en los reinados de Fernando e Isabel, y de doña Juana y su hijo don Carlos*. Madrid: Calero (Colección de documentos inéditos para historia de España, tomo XXV).
- De Vargas, Bernardo (1619-1622) *Chronica sacri et militaris ordinis B. Mariae de Mercede redemptionis captivorum*, I-II. Panormi: Apud Ioannem Baptistam Maringum impressorem Cameralem.
- Diana, Franco (2003) *Il sacro suolo. Le leggende di fondazione dei santuari tra religione popolare, agiografia e folklore*. Dolianova: Grafica del Parteolla.
- Enciclopedia universal ilustrada europeo americana* (1925), tomo XXVI. Madrid: Espasa Calpe.
- Galdi, Amalia (2014) 'Navigazioni e devozioni nel XV secolo: il Mar Tirreno nel Portulano dei Santi', in *I santuari e il mare*. Atti del III Convegno Internazionale dell'Associazione Internazionale per le ricerche sui santuari (Vicenza 15-17 aprile 2013). Bari: Edipuglia, pp. 149-166.
- Guimerà, Felip (1591) *Breve historia de la Orden de N.S. de la Merced de Redempción de cautivos Christianos...* Valencia: Herederos de Juan Navarro.
- 'Le leggende di fondazione dal medioevo all'età moderna' (2000), *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, XXVI, pp. 391-677.

- Leo, Pietro - Melchionna, Giuseppe (1970) *Santuario di N.S. di Bonaria*. Cagliari: Edizioni Santuario di Bonaria.
- Marquis de la Grange (Ed.) (1858) *Voyage d'outremer en Jhérusalem l'an 1418 par le seigneur de Caumont publié por la première fois d'après le manuscrit du Musée Britannique*. Paris: Chez Auguste Aubry.
- Martorelli, Rossana (2012) *Martiri e devozione nella Sardegna altomedievale e medievale*. Cagliari: PFTS University Press.
- (2015) 'La Sardegna e i santi iberici in età tardoantica e medievale. Dinamiche e tempi della diffusione', in Gallinari Luciano - Sabaté i Curull Flocel (a cura di) *Tra il Tirreno e Gibilterra. Un Mediterraneo iberico?* Cagliari: Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR, II, pp. 469-510 (Europa e Mediterraneo. Storia e immagini di una comunità internazionale, 33).
- Mele, Giuseppe (2011) 'La rete commerciale ligure in Sardegna nella prima metà del XVII secolo', in 'Génova y la Monarquía hispánica (1528-1713)'. *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, n. s., LI (1), pp. 203-218.
- Meloni, Maria Giuseppina - Schena, Olivetta (a cura di) (2006) *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed Età contemporanea*. Cagliari - Genova: Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR – Brigati Editore.
- Meloni, Maria Giuseppina (2011) *Il santuario della Madonna di Bonaria. Origini e diffusione di un culto*. Roma: Viella.
- (2014) 'Un ex voto della regina Eleonora d'Aragona e le prime testimonianze del culto per la Madonna di Bonaria (secoli XIV-XV)', *Theologica & Historica. Annali della pontificia Facoltà Teologica della Sardegna*, XXIII, pp. 219-229.
- Paba, Tonina (2012), "'Eternizar la memoria". Duecento anni di relaciones sulla Sardegna', in Paba, Tonina (a cura di) *Relaciones de sucesos sulla Sardegna (1500-1750). Repertorio e studi*. Cagliari: CUEC, pp. 13-38 (University Press Letteratura, 24).
- Pellegrino, Bruno (a cura di) (1999) *Ordini religiosi, santi e culti tra Europa, Mediterraneo e Nuovo Mondo (secoli XV-XVIII)*. 2 voll. Lecce: Congedo Editore.
- Petralia, Giuseppe (2000) 'Santi e mercanti nel Mediterraneo latino medievale: note diacroniche', in Rossetti, Gabriella - Vitolo, Giovanni (a cura di) *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo*, I. Napoli: Liguori editore, pp. 89-110.
- Porrà, Roberto (2006) 'Il santuario di Bonaria (Cagliari) avamposto della cristianità nel secolare conflitto con i pirati barbareschi', in Meloni, Maria

- Giuseppina - Schena, Olivetta (a cura di) *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica*. pp. 503-533.
- (2011) *Il culto della Madonna di Bonaria di Cagliari. Note storiche sull'origine sarda del toponimo argentino Buenos Aires*. Cagliari: Arkadia Editore.
  - (2015) 'I culti di origine catalana in Sardegna. Processi di assimilazione e persistenza', in Gallinari, Luciano - Sabaté i Curull, Flocel (a cura di) *Tra il Tirreno e Gibilterra. Un Mediterraneo iberico? II*, pp. 661-693.
- Puddu, Giuseppe (1750) *Relacion historica de la venida de la Virgen SS. De Buen-Ayre al convento de la Merced en la ciudad de Caller en el Reyno de Sardeña...* Nápoles: en la emprenta de Mosca.
- Remón Alonso (1618) *Historia general de la Orden de Nuestra Señora de la Merced redención de cautivos*. Madrid: Luis Sánchez impresor del Rey.
- Ribera, Manuel Mariano (1725) *Real Patronato de los serenissimos señores reyes de España en el real militar orden de Nuestra Señora de la Merced redempción de cautivos*. Barcelona: imprenta Pablo Campins.
- Rossetti, Gabriella (1999) 'Le linee di un percorso di ricerca', in *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*. Napoli: GISEM, Liguori (Europa Mediterranea Quaderni, 14).
- Rubino, Antonio O. de M. (2000) *I Mercedari in Sardegna*, Roma: Istituto storico dell'Ordine della Mercede.
- Ruzzin, Valentina (2013) 'La Bonna Parolla. Il portolano sacro genovese', *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, n. s., LIII (CXXVII), fasc. II, pp. 21-59.
- Scano, Maria Grazia (1993) 'La pittura del Seicento', in Manconi, Francesco (a cura di) *La società sarda in età spagnola*, II. Cagliari: Consiglio Regionale della Sardegna, pp. 124-153.
- Seche, Giuseppe (2017) 'Il viaggio di Pedro Manuel de Urrea nell'Italia rinascimentale e la presenza della "Peregrinación de las tre casas sanctas" in una biblioteca di frontiera', *Ricerche Storiche XLVII* (1) (gennaio-aprile), pp. 7-33.
- Simbula, Pinuccia F. (2004) 'Il porto nello sviluppo economico della città medievale', in Gian Giacomo Ortu (a cura di) *Cagliari tra passato e futuro*. Cagliari: Cuccu, pp. 27-42.
- (2012) *L'organizzazione portuale di una città medievale: Cagliari, XIV-XV secolo*. Raleigh: Aonia.

- Soldani, Maria Elisa (2017) *I mercanti catalani e la Corona d'Aragona in Sardegna. Profitti e potere negli anni della conquista*. Roma: Viella.
- Squarzafigo y Arriola, Vicencio (1696) *Compendio historial del origen, antiguedad y milagros de la sagrada imagen de Nuestra Señora del Buen Ayre, patrona del reyno de Cerdeña*. Madrid: Manuel Ruiz de Murga.
- Strinna, Giovanni (2012) 'Ierofanie. Saccargia e la topica delle leggende di fondazione delle chiese sarde', in Strinna, Giovanni - Vidili, Massimiliano, *I 900 anni della basilica della SS. Trinità di Saccargia*. Atti del convegno di Saccargia (Codrongianos, 15 dicembre 2012). Sassari: Edes, pp. 247-277.
- Virdis, Maurizio (2011) 'Sos gosos del manoscritto della Biblioteca comunale di Sinnai. Introduzione filologico linguistica', in Serreli, Giovanni - Virdis, Maurizio (a cura di) *Gozos. Componimenti religiosi raccolti nel XVIII secolo da Francesco Maria Marras. Trascrizione critica e studi*. Cagliari: Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del C NR.
- Vitolo, Giovanni (a cura di) (1999) *Pellegrinaggi e itinerari dei santi nel Mezzogiorno medievale*. Napoli: GISEM, Liguori (Europa Mediterranea Quaderni, 14).
- Zedda, Corrado (2001) *Cagliari: un porto commerciale nel Mediterraneo del Quattrocento*. Napoli: Istituto per l'Oriente C.A. Nallino.
- Zuriaga Senent, Vicent F. (2005) *La imagen devocional en la orden de Nuestra Señora de la Merced. Tradición, formación, continuidad y variantes*. Valencia: Universitat de Valencia. Servei de publicacions.

## 2. Curriculum vitae

Maria Giuseppina Meloni, laureata in Lettere presso l'Università degli Studi di Cagliari, diplomata alla Scuola di Archivistica, Paleografia e Diplomatica, è ricercatore presso l'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR di Cagliari.

I suoi principali interessi si rivolgono allo studio degli aspetti politici, sociali e religiosi dell'espansione mediterranea della Corona d'Aragona nel tardo Medioevo, con particolare riferimento al regno di Sardegna e Corsica. Tra le recenti pubblicazioni: *Il santuario della Madonna di Bonaria. Origini e diffusione di un culto*, Roma, 2011; *Pere Canyelles e la sua famiglia. Contributo allo studio delle élites urbane sardo-catalane (XV secolo)*, in *Itinerando senza confini. Studi in ricordo di Roberto Coroneo*. Perugia: 2015, vol. 1. 2, pp. 1023-1036.

## San Lorenzo e i culti militanti degli Asburgo

### Saint Laurence and Hapsburgs' militant cults

Alessandra Pasolini - Fabrizio Tola  
(Università degli Studi di Cagliari)

#### *Riassunto*

Il saggio prende in esame alcune personali devozioni di Carlo V e Filippo II, come quella emblematica per S. Lorenzo ed alcuni titoli mariani (Atocha, Montserrat etc.), qui definiti culti 'militanti' in quanto connessi a eventi bellici o altri avvenimenti storici, i quali furono prediletti dagli Asburgo e diffusi nei territori sottoposti al loro controllo. Obiettivo dell'indagine è approfondire quanto della religiosità asburgica si rifletta nella committenza ufficiale, influenzando la costruzione di chiese e la produzione di pale d'altare e sculture devozionali.

#### *Parole chiave*

San Lorenzo; Devozioni mariane; Asburgo; XVI secolo; Sardegna.

#### *Abstract*

Our essay takes into consideration some personal piety of Charles the Fifth and Phillip the Second, such as the significant devoutness to Saint Laurence and to several Marian names (Athocha, Montserrat, etc.). Such devotion is called 'militant' because it is related to military occurrences or to historical events. The Hapsburgs cherished such devotion and spread it throughout their territories. Object of our research is to investigate the effect of the Hapsburgic religiousness on the building of churches, on the manufacturing of altar-pieces and devotional sculptures, ordered by official clients.

#### *Keywords*

St. Laurence; Marian devotion; The Hapsburgs; XVI century; Sardinia.

---

1. *La devozione asburgica a San Lorenzo. - 1.1 L'Escorial: struttura e significato. - 1.2 Il culto dei santi ed il valore delle reliquie. - 1.3 L'iconografia del Martirio di San Lorenzo secondo Tiziano. - 1.4 La devozione in Italia ed in Sardegna. - 2. Devozioni asburgiche mariane. - 2.1 La Virgen de Atocha. - 2.2 La Virgen de Montserrat. - 3. Bibliografia. - 4. Curriculum vitae.*

L'intervento si concentra sul XVI secolo, quando nel clima tridentino l'immagine religiosa si trasforma in strumento di propaganda, di persuasione ed addottrinamento contro i nemici della Chiesa cattolica (eretici, protestanti, ebrei, turchi e mori). In questo contesto storico e culturale, la figura del martire acquista un ruolo via via più importante, convertendosi nel *miles cristianus* in analogia alla figura eroica della classicità.

Il saggio prende in esame alcune personali devozioni dell'imperatore Carlo V (1516-1556) e di Filippo II (1556-1598), come quella emblematica per San Lorenzo, che insieme ad alcuni speciali titoli mariani vengono qui definiti culti 'militanti' in quanto connessi a vittorie in battaglia o ad altri eventi bellici di particolare rilievo, da cui vennero in qualche misura potenziati tanto da essere adottati dalla casa d'Asburgo. La loro propagazione nei territori italiani integrati alla monarchia iberica (Ducato di Milano, Regni di Napoli, Sicilia e Sardegna) avvenne attraverso l'attività di predicatori ed ordini religiosi, la diffusione di testi agiografici illustrati e di stampe devozionali. L'intento è approfondire quanto della religiosità asburgica si rifletta nella committenza ufficiale, influenzando la costruzione o dedizione di chiese come anche la produzione di pale d'altare e sculture<sup>1</sup>.

### 1. La devozione asburgica a San Lorenzo

Nella formazione del Regno di Spagna un elemento di fondamentale importanza fu la religione: già i Re Cattolici avevano ben compreso come la fede cristiana potesse essere un potente strumento di coesione nazionale. Sotto la casa d'Asburgo, poi, con Carlo V ma ancor di più con Filippo II, il legame con il sacro acquistò un carattere istituzionale e proprio della dinastia, che si erse a paladina della Chiesa e della religione cattolica<sup>2</sup> (Fig. 1).

---

<sup>1</sup> Pur concepito unitariamente, l'articolo va ascritto ad Alessandra Pasolini per la prima parte (*La devozione asburgica a San Lorenzo*) e a Fabrizio Tola per la seconda (*Devozioni asburgiche mariane*).

<sup>2</sup> Emblematica l'allegoria dell'incisore fiammingo Hieronymus Wierix (1553 c. - 1619) in cui Filippo II, in ginocchio, riceve da Cristo le insegne del potere. Cfr. scheda 1667, in Mauquoy - Hendrickx, 1979, p. 302.



Fig. 1. Tiziano, *La Spagna soccorre la Religione*, 1572-1575, Madrid, Museo del Prado.

Grazie ai legami matrimoniali, gli Asburgo riunirono sotto di sé Borgogna, Paesi Bassi, Castiglia, Aragona, Austria ed Italia meridionale diventando la più potente dinastia europea dell'epoca. Questa grandezza, considerata una peculiare predilezione divina, meritava una risposta adeguata con la fondazione di chiese e monasteri. Il rapporto degli Asburgo con la sfera sacra è in *primis* personale, ma diventa istituzionale e nazionale, quando prima delle battaglie o in altri gravi momenti di crisi si rivolgono a Dio contro i nemici del

Regno, prediligendo alcune devozioni mariane o dei santi protettori<sup>3</sup>. Questo atteggiamento risponde al carattere culturale della Controriforma, quando la Chiesa rafforzò l'impegno a difendere e promuovere dottrine fondamentali come la devozione eucaristica o la venerazione verso la Vergine Maria. L'intercessione dei santi rientra nella propaganda cattolica contro i protestanti, al centro del programma di governo di Carlo V ma ancor di più di Filippo II, il quale abbracciò in toto le indicazioni tridentine.

Il caso più emblematico di questo peculiare rapporto dinastico con il sacro è il *Monasterio Real de L'Escorial*, dove istanze religiose, politiche ed istituzionali si intrecciano con la volontà di affermazione monarchica. Al contrario di altri stati europei, l'impero di Carlo V era il risultato di un'eredità multipla e diversificata; si rendeva dunque necessario giustificare il legame tra la stirpe e il governo nazionale, che Filippo II intendeva rappresentare nella laboriosa costruzione de L'Escorial, che comprendeva il Palazzo, la Basilica ed il Pantheon asburgico.

Questo grandioso complesso architettonico in accordo alle disposizioni tridentine doveva essere un centro religioso e di studio, un vero e proprio nuovo *Templum Salomonis*: come re Salomone dopo la morte del padre Davide edificò lo splendido tempio di Gerusalemme, così Filippo II era chiamato a ricostruire le rovine del tempio di Dio, la Chiesa; come Israele era stato eletto da Dio popolo santo, in modo analogo il nuovo tempio doveva essere immagine dell'elezione divina della monarchia asburgica<sup>4</sup>.

Il culto verso Lorenzo, attestato in Italia sin dal V secolo, crebbe e si diffuse durante il Medioevo: dopo Pietro e Paolo, il martire romano risulta essere il santo più venerato a Roma, dove sorsero una trentina di chiese a lui dedicate (Hülßen, 1927, pp. 280-297). La basilica di S. Lorenzo al Verano, dove si trova il suo sepolcro, viene per importanza dopo la cattedrale di S. Giovanni in Laterano e le basiliche di S. Pietro, S. Paolo e S. Maria Maggiore (Blaauw, 1994, pp. 44-48). Frequentemente il martire romano viene accostato con la figura di Stefano protomartire: agli inizi del V secolo, il vescovo di Torino Massimo scrisse: "Quam clarificata est Hierosolyma a Stephano, tam illustris fiet Roma Laurentio" (PL 57, col. 682).

---

<sup>3</sup> Sul santo protettore: Orselli, 1989, pp. 796-800; sul martire/santo: Brown, 1983. Sull'epoca tridentina: Bonora, 2017. Sulle devozioni degli Asburgo di Spagna: Ceballos, 2000, pp. 159-183; Mínguez, 2010, pp. 85-96.

<sup>4</sup> Il concetto è ben espresso in fonti primarie sulla fondazione del monastero: Sigüenza, 2010 (I edizione: Madrid 1604); Sigüenza, 1909, Libro III, p. 401; Libro IV, p. 647. Si veda anche: Quadra Blanco, 2013, pp. 68-71.

Non a caso nel grande mosaico che decora l'arco trionfale della basilica di S. Lorenzo al Verano, fatta edificare da papa Pelagio II (VI secolo) sul preesistente oratorio dedicato al martire, fanno corona a Cristo insieme a Lorenzo i SS. Pietro e Paolo, Ippolito e Stefano (Serra, 2015, pp. 29-53). L'accostamento tra i due santi martiri dipese anche dalla leggenda secondo la quale le reliquie di Stefano sarebbero giunte a Roma da Costantinopoli alla fine del VI secolo, e sistemate proprio nella basilica di S. Lorenzo<sup>5</sup>. Per la diffusione della devozione, non va sottovalutato l'apporto della *Legenda Aurea* di Jacopo da Varagine (1228-1298), che descrive con tratti epici il martirio del Santo sulla graticola e ne riporta importanti miracoli (Varazze, 1995, pp. 614-627). Inoltre, va ricordata la codificazione medievale del concetto di santo patrono, sia di città sia di gruppi di individui: alla protezione di Lorenzo furono affidati diversi centri urbani e la costruzione di importanti cattedrali (Golinelli, 1996).

L'antica tradizione per la quale Lorenzo era inoltre considerato artefice della vittoria sull'idolatria (Carletti - Celletti 1967, coll. 108-130), si rafforzò a seguito della battaglia di San Quintino, combattuta presso Parigi tra l'esercito francese e quello spagnolo il 10 agosto 1557, memoria liturgica di San Lorenzo, all'interno delle cosiddette Guerre d'Italia per il possesso dei territori italiani (Fig. 2). Le azioni militari proseguirono fino che il 27 agosto 1557 l'esercito spagnolo riuscì a espugnare la cittadella di San Quintino, cui aveva posto l'assedio<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> A Roma vi fu sempre una grande venerazione per S. Stefano: nel medioevo esistevano almeno una trentina tra chiese e cappelle dedicate al suo nome, tra le quali la più famosa quella di S. Stefano Rotondo sul monte Celio, eretta sotto papa Simplicio (V secolo). Cfr. Gordini, 1969, col. 1384.

<sup>6</sup> Nel 1558 i Francesi furono nuovamente sconfitti nella battaglia di Gravelines, portando poi alla pace di Cateau-Cambrésis del 1559. Rubio, 1957, pp. 401-432.



Fig. 2. Palma il Giovane, *Battaglia di San Quintino*, 1582-1585, Torino, Palazzo Reale.

Per onorare questo primo trionfo bellico del suo regno, che segnò la supremazia politica spagnola in Europa e che Filippo II ritenne dovuto proprio all'intercessione di San Lorenzo, si diede inizio alla costruzione di un monastero a una cinquantina di chilometri da Madrid, nel sito de L'Escorial (Fig. 3). Come testimonia padre Sigüenza: "Fu esta las primeras de las victorias

que tuvo Felipe II y acetó por celestial acuerdo, a ser 10 días de agosto, fiesta del glorioso martir S. Lorenzo”<sup>7</sup>.



Fig. 3. Juan Bautista de Toledo - Juan de Herrera, Real Monasterio de San Lorenzo del El Escorial, Prospetto, Madrid.

Secondo la tradizione, la costruzione risalirebbe ad un voto con cui il monarca s'impegnava ad edificare una chiesa a San Lorenzo se gli avesse concesso la vittoria in battaglia. Filippo II confidò al gerolimitano fra' Antonio de Villacastin, *obrero mayor* a L'Escorial durante i lavori, di essere stato costretto a distruggere un monastero dedicato a San Lorenzo durante l'assedio di San Quintino ("que para verificar el asalto de San Quintin, habia tenido que batir y destruir un monasterio de San Lorenzo que estaba junto á dicha plaza"), motivo che rafforzò il suo proposito di erigere al Santo una nuova chiesa, più maestosa<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Sigüenza, 2010, I, p. 10. La costruzione sarebbe stata anche voluta dal papa in espiazione delle numerose vittime della battaglia.

<sup>8</sup> Su Antonio de Villacastin: Zarco Cuevas - Bustamante García, 1985; Prados García - López-Yarto Elizalde, 1999, p. 67.

### 1.1 L'Escorial: struttura e significato

Se l'idea sottesa al progetto non è nuova – una costruzione regale voluta per ringraziare Dio per le vittorie ottenute – nuova è la concezione grandiosa dell'edificio ed i suoi complessi significati. L'iniziativa di Filippo II aveva necessità di una giustificazione politico-religiosa, ma la causa vera fu la definitiva sistemazione del sepolcro di Carlo V, defunto il 21 settembre 1558. Scartate le soluzioni sia della Cappella Reale di Granada, che accoglieva i sepolcri dei Re Cattolici, sia della sede di Yuste, considerata troppo appartata, il sovrano ne scelse più ambiziosa e monumentale che comprendeva la residenza reale ed il cenobio, affidato all'Ordine di San Gerolamo<sup>9</sup>.

Pochi anni trascorsero tra la battaglia di San Quintino e il conferimento dell'incarico di progettazione all'architetto Juan Bautista de Toledo II, che fu nominato "architetto del re" nell'agosto 1561. Altri due ce ne vollero perché il 23 aprile del 1563 si desse inizio ai lavori con la posa della prima pietra (Sigüenza, 2010, I, pp. 25-26). Il nucleo iniziale del complesso monumentale, il cui disegno ricorda quello di una graticola, strumento di martirio di San Lorenzo, fu affiancato da altri edifici tra cui il Palazzo Reale ed una basilica.

Si tratta di un'operazione dal carattere marcatamente programmatico, religioso e politico insieme, di cui il sovrano mantenne la supervisione servendosi della *Junta de las Obras y Bosques* (1545), della *Congregacion* e del *Consejo de Arquitectura*. Attraverso una serie di donazioni (*entregas*), che durarono tutta la vita, il sovrano finanziò la realizzazione de L'Escorial, dove tenne ossessivamente il controllo dell'immagine regia, dell'etichetta cortigiana, della liturgia religiosa e del lusso attraverso i continui doni di opere d'arte.

Troviamo espressa la speciale devozione per il Santo da parte del sovrano in rapporto alla Vittoria di San Quintino, secondo le parole di padre Sigüenza "l'ocasion y el primer fundamento de esta fabrica", nella *Carta de fundación* del monastero del 22 aprile 1567:

Por las cuales consideraciones fundamos y edificamos el monasterio de San Lorenzo el Real, cerca de la villa de El Escorial, en la diócesis y Arzobispado de Toledo; el cual fundamos a dedicación y en nombre del bienaventurado San Lorenzo, por la particular devoción que, como dicho es, tenemos a este glorioso

---

<sup>9</sup> Nel testamento stilato a Bruxelles nel 1554, Carlo V disponeva che il suo corpo fosse sepolto nella Cappella Reale a Granada, insieme a quello della moglie e dei suoi avi. Nel codicillo aggiunto al testamento nel 1558, disponeva invece che riposasse a Yuste, precisando che intendeva essere sepolto nel presbiterio della chiesa, con la parte inferiore del corpo sotto l'altare e quella superiore al di fuori, in modo tale che la testa coincidesse con la posizione del celebrante durante il rito eucaristico. Lasciava però la libertà al figlio di scegliere la sepoltura che avrebbe ritenuto più opportuna. Cfr. Varela, 1990, pp. 35-39.

santo. Y en memoria de la merced y victorias que en el día de su festividad de Dios comenzamos a recibir (Sigüenza, 2010, I, pp. 9-13).

Con la morte nel 1567 dell'*arquitecto mayor* Juan Bautista de Toledo, alla direzione della fabbrica subentrò Juan de Herrera, che apportò delle modifiche al progetto originario del monastero.

Nei cicli pittorici, che rappresentavano la lotta e la vittoria sul male, furono esaltate le figure individuali dei santi, in una sorta di litanie dipinte. Al pittore Navarrete el Mudo nel 1576 furono commissionati 32 quadri di santi, ma ne realizzò solo nove a causa della sua morte. Subentrarono a lui altri pittori tra cui apprezzati artisti italiani come Federico Zuccari e Luca Cambiaso<sup>10</sup>.

In particolare San Lorenzo fu rappresentato in coppia con S. Stefano da Alonso Sanchez Coello nel 1580 (Checa Cremades, 1992, pp. 301-322). Risulta evidente il valore pedagogico e devozionale conferito all'immagine sacra, sottoposta a stretto controllo della veridicità e verosimiglianza della rappresentazione; in questo si seguivano le indicazioni tridentine, che invitavano gli artisti alla semplicità e chiarezza della espressione. Al santo veniva conferito un assetto solenne e maestoso, che ne esaltava l'esemplarità della vita e l'eroicità della morte.

Una versione eroica ed monumentale del *Martirio di San Lorenzo* fu proposta da Pellegrino Tibaldi, altro grande protagonista del tardo Manierismo lombardo, nello scomparto centrale del retablo maggiore de L'Escorial (Fig. 4), eseguito nelle parti architettoniche e scultoree in bronzo da Leone Leoni, inviate via mare in Spagna da Milano.

---

<sup>10</sup> A Luca Cambiaso furono commissionate anche nove tele con scene della Battaglia di Lepanto. Checa Cremades, 1992, p. 172; Pérez de Tudela, 2008. Sull'artista: Boccardo - Boggero - Fabio - Magnani, 2007.

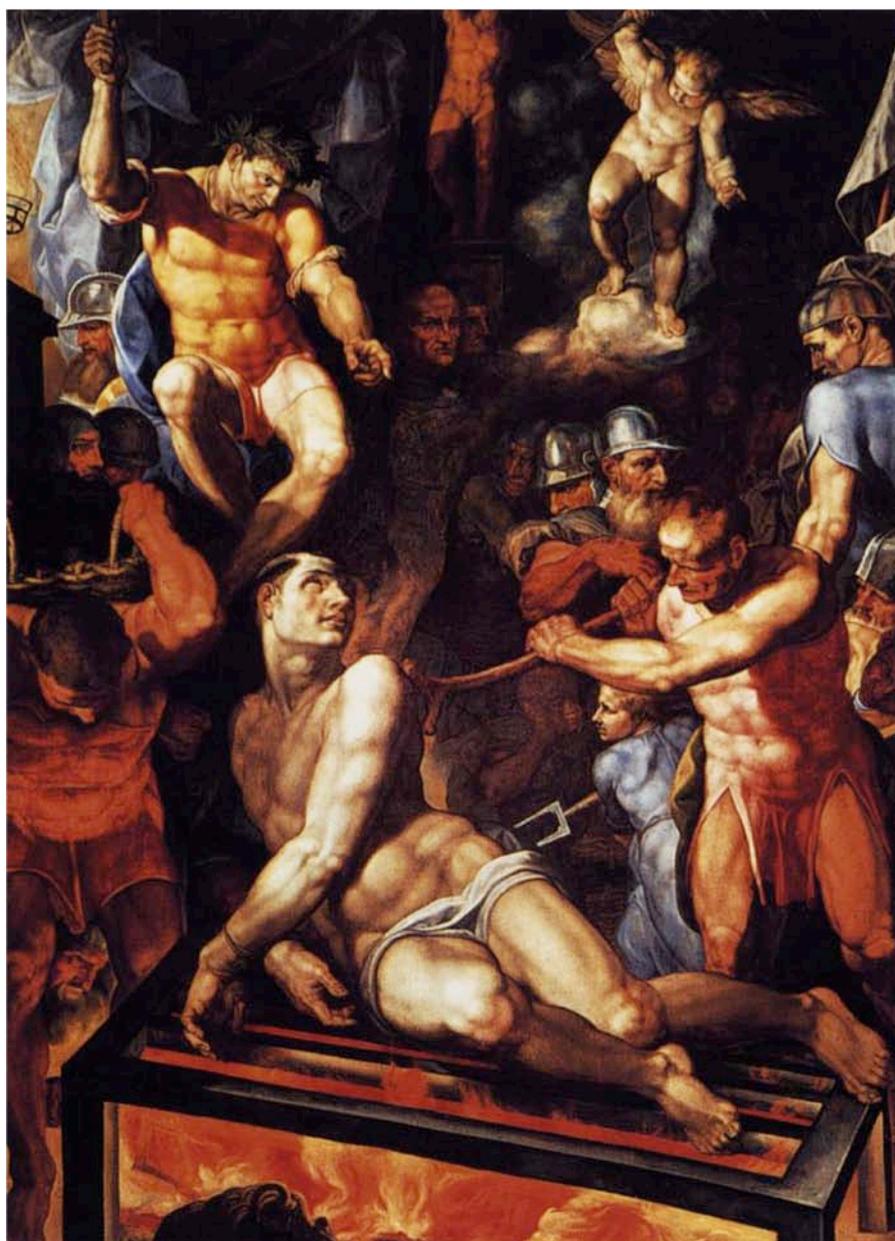


Fig. 4. Pellegrino Tibaldi, *Martirio di San Lorenzo*, 1592, Madrid, Basilica di S. Lorenzo Escorial.

Entro una nicchia in facciata fu invece inserita la bella statua marmorea di *San Lorenzo* (1583) in vesti diaconali, opera dello scultore Juan Bautista Montenegro (Fig. 5):

Encima de ellas, y para mostrar quién es el Patrón de tan ilustre edificio, está la figura e imagen de San Lorenzo, de una piedra muy blanca, puesto en pie en un nicho, obra de Juan Bautista Montenegro, estatuario, natural de Toledo. Tiene la estatua quince pies en alto, vestido de diácono, un libro en la mano izquierda y en la derecha unas parrillas grandes de bronce, doradas a fuego, que da mucho

adorno y ser al frontispicio (Sigüenza, 2011, II, p. 7).

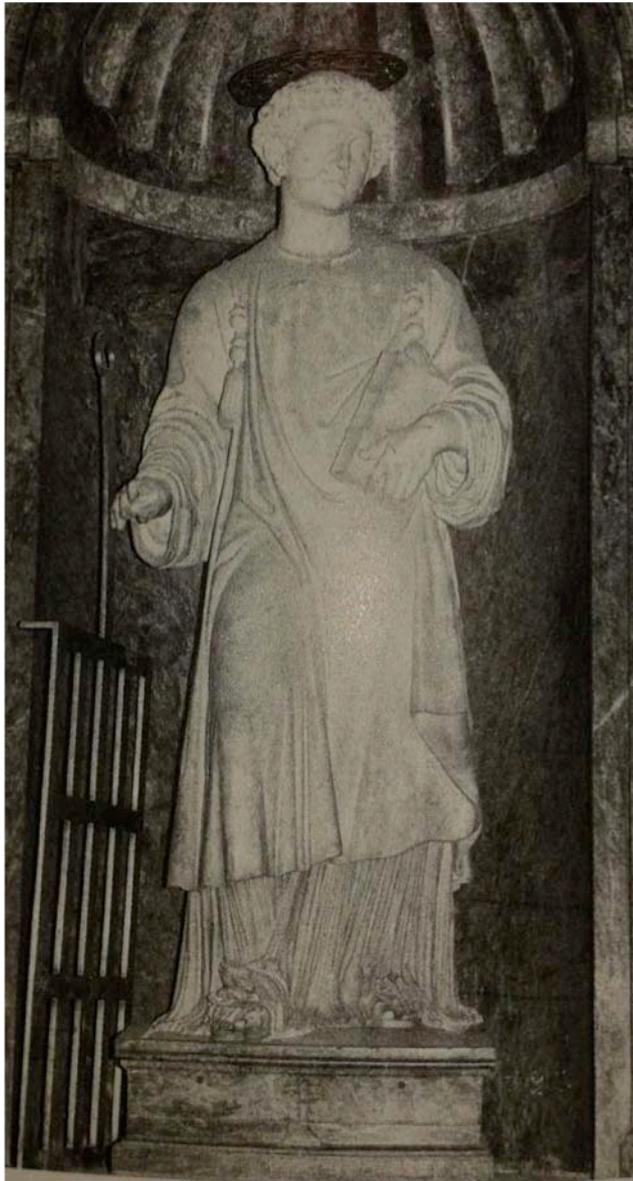


Fig. 5. Juan Bautista Montenegro, *Statua di S. Lorenzo*, marmo 1583, Basilica di S. Lorenzo Escorial (da Checa Cremades, 1992, p. 80).

### *1.2 Il culto dei santi ed il valore delle reliquie*

Nella XXV seduta del 3-4 dicembre 1563 il Concilio di Trento aveva ribadito la liceità del culto dei santi e delle reliquie. Per aderire a tali norme, Filippo II affidò all'erudito Ambrosio de Morales rigorose analisi storiche, tendenti al recupero dell'antichità cristiana non in chiave leggendaria ma veridica. L'intento politico del sovrano, che si proponeva palesemente come protettore e difensore della legge evangelica, era di valorizzare i santi iberici ed

incrementare lo sviluppo di speciali devozioni come quella per San Lorenzo, al fine di restaurare idealmente l'antica monarchia ispanica sotto il segno della fede cattolica.

Nelle due navate laterali della Basilica, entro enormi armadi-reliquiari decorati da Federico Zuccari ed altri pittori, furono conservati enormi quantità di preziose reliquie provenienti da luoghi diversi, che Filippo II venerava insieme alla sua famiglia. Attraverso i *Libros de entregas*, sappiamo per esempio che nel 1572 il Duca di Savoia inviò la reliquia del braccio di San Lorenzo entro un reliquiario d'argento lavorato all'antica, mentre dal monastero dell'Aracoeli a Roma giunse un dito dello stesso santo, con autorizzazione di Pio V. Nel 1585, l'ambasciatore spagnolo chiese in dono a Sisto V metà della spalla di San Lorenzo e la sua statua in marmo già nel portico di San Pietro in Vaticano, che fu installata nel coro della basilica escorialense. Nel 1586, Filippo II sollecitò la consegna del tabernacolo da parte di Jacopo da Trezzo entro la data del 10 agosto, festa di San Lorenzo, quando si effettuò la processione eucaristica con le sue reliquie e padre Sigüenza tenne un sermone in onore del Martire. Finalmente, nel 1589 furono conclusi i dipinti dell'altar maggiore, collocandovi le statue dei quattro evangelisti e dei quattro dottori della Chiesa.

Nella descrizione di padre Sigüenza risalta la simbologia religiosa conferita all'edificio sacro, in cui la chiesa materiale è simbolo del cielo mentre le pietre sono le anime dei fedeli (Sigüenza, 2011, II, p. 7). La devozione per il *Corpus Christi*, tipicamente asburgica, è rappresentata a L'Escorial da quattro altari del chiostro principale, dove sono raffigurate storie dell'Antico e del Nuovo Testamento riferite all'eucarestia. A tale culto si accompagnava una grandissima venerazione verso la madre di Gesù, rappresentata secondo venerata e diffuse iconografie, come la Madonna del Popolo a Roma, l'Annunziata a Trapani, Nostra Signora di Montserrat in Catalogna, del Pilar a Saragozza etc.

Nel 1590, quando la Basilica escorialense era ormai pronta per essere consacrata, vantava ben quaranta altari dedicati a vari santi! Nell'edificio si sviluppava un itinerario programmatico steso dallo stesso Filippo II, che nel 1591 lo illustrò al Duca di Savoia, in occasione della sua visita, e poi ad Andrea Doria e al Duca di Bejar, che si dichiararono '*espantados*' dalla ricchezza spirituale e materiale del complesso. Secondo le intenzioni regie, L'Escorial forniva una duplice immagine del sovrano di Spagna, dal tratto pietoso e religioso da un lato, di lusso e splendore dall'altro.

Austero, grandioso, inaccessibile, L'Escorial divenne emblema della monarchia cattolica di Filippo II, che qui si ritirò prima della morte avvenuta nel settembre 1598. I programmi religiosi de L'Escorial, fabbrica grande e magnifica, tutta a gloria di Dio, furono molto laboriosi e impegnarono oltre

vent'anni di tempo; gli ultimi tocchi furono dati nel 1600 con l'inserimento ai lati dell'altare delle splendide statue oranti degli Asburgo, opera di Pompeo Leoni.

Per quanto riguarda invece l'esplicita rappresentazione di episodi bellici, è dedicata all'esaltazione della gloria temporale del sovrano la *Sala de Batallas*, dove lavorarono vari pittori italiani tra cui Fabrizio Castello e Lazzaro Tavarone, allievi del Cambiaso. Non vi troviamo le campagne militari di Carlo V né della dinastia asburgica, ma fulcro della galleria è la Battaglia di Higuierola, combattuta da Juan II contro i Mori presso Granada, di fronte sono rappresentati episodi della guerra contro la Francia, tra cui proprio la Battaglia di San Quintino, nei lati brevi le battaglie marittime presso le Islas Terceras<sup>11</sup>.

### 1.3 L'iconografia del Martirio di San Lorenzo secondo Tiziano

Nel contesto della spiritualità della Controriforma, alla tradizionale iconografia di Lorenzo come un giovane in vesti diaconali, recante gli attributi di una croce, il libro e la graticola, si preferì quella del suo drammatico martirio, soprattutto nelle pale d'altare. Ciò può essere interpretato sia come il risultato di istruzioni da parte dei vescovi e del clero sia come spontanea adesione di artisti e committenti al senso diffuso di rinascita religiosa e spirituale. Verso la fine del secolo XVI, infatti, i teorici incoraggiavano gli artisti ad esagerare la rappresentazione della violenza nelle scene di martirio per suscitare una profonda reazione emotiva nei fedeli ai fini di edificazione morale.

Questo è particolarmente evidente nel drammatico *Martirio di San Lorenzo* dipinto da Tiziano negli anni 1548-1559 (Venezia, Chiesa dei Gesuiti) (Fig. 6). Emerge il contrasto tra la visione beatifica del martire e l'oscura cecità degli empi, secondo la nota metafora cristiana luce/tenebre-grazia/peccato, espressa in S. Ambrogio e in S. Agostino. L'opera è dunque letta come una rappresentazione di tormento e sofferenza ma anche di speranza e resurrezione,

---

<sup>11</sup> In analogia a Carlo V, che commissionò serie di arazzi con la conquista di Tunisi agli arazzieri fiamminghi Vermeyen e Pannemaker per la sua corte itinerante, Filippo II commissionò una serie di finti arazzi, dipinti, per l'Escorial. Tra i soggetti prescelti troviamo la rivolta moresca delle Alpujarras (1570), soffocata da don Giovanni d'Austria, la battaglia di San Quintino e quella vinta dal marchese di Santa Cruz alle Islas Terceras (1583), uno dei momenti politicamente brillanti del Regno di Filippo II. Il ciclo pittorico esalta dunque il potere militare del sovrano e propone una giustificazione ideologica e religiosa alla lotta contro infedeli, eretici e altri nemici della cristianità nonché alla difesa dei diritti dinastici. Checa Cremades, 1992, pp. 328-348; 366-367. La lotta contro gli infedeli fu ripresa nella politica mediterranea di Filippo II con l'idea della riconquista e difesa della cristianità contro il Turco. Inoltre: Campos -Sevilla, 2001, pp. 165-210.

cui allude lo squarcio di luce nel cielo notturno verso cui il Santo tende le braccia.



Fig. 6. Tiziano, *Martirio di San Lorenzo*, 1548-1559, Venezia, Chiesa dei Gesuiti.

Considerata la lunga gestazione del dipinto, si è pensato che Tiziano disponendo sulla destra i soldati armati alla spagnola e impugnanti lo stendardo con la nera aquila asburgica abbia voluto tributare un omaggio a Filippo II, che grazie all'intercessione di San Lorenzo sconfisse i Francesi a San

Quintino. Quando qualche anno dopo dipinse una nuova versione del *Martirio di San Lorenzo* per l'Escorial, tra 1564 e 1567 (Fig. 7), Tiziano partì dalla composizione originale per introdurre varianti e novità, modificando alcuni dettagli tra cui quello dello stendardo asburgico<sup>12</sup>.



Fig. 7. Tiziano, *Martirio di San Lorenzo*, 1564-1567, Madrid, Escorial.

Nella celebre lettera del 1 agosto 1571 in cui dichiara novantacinque anni d'età per richiedere il pagamento del suo lavoro, Tiziano affermava anche di spedire a Filippo II «due stampe del disegno della pittura del beato Lorenzo». Era consuetudine che le invenzioni dei pittori venissero sottoposte a variazioni e semplificazioni per agevolarne la traduzione incisoria, come avviene ad esempio nel bel bulino dell'incisore fiammingo Cornelis Cort (Fig. 8).

<sup>12</sup> Il senso non risulta chiaro in rapporto alla scena del martirio, dove i soldati sono i responsabili della morte del santo. In alternativa, se la conclusione della tela slittò fino al 1559, Tiziano potrebbe alludere a quanto avvenne nei Paesi Bassi, dove la diffusione del calvinismo fu contrastata con l'invio di inquisitori e repressione duramente nel sangue dalle truppe spagnole. Cfr. Puppi - Lonzi, 2013.



Fig. 8. Cornelis Cort (da Tiziano), *Martirio di San Lorenzo*, post 1571, incisione a bulino.

Come si detto, nei modelli religiosi promossi dal sovrano, un ruolo importante giocava la devozione per i santi martiri, considerati nell'esemplarità della loro vita e soprattutto nell'eroicità della loro morte, che rientrava nell'idea di decoro tridentino proiettato nel monastero de L'Escorial. In questo contesto, alla pittura si richiedeva onestà e verità di rappresentazione. In particolare il martirio era visto come imitazione delle sofferenze patite dal Cristo e quindi utile strumento di educazione dei fedeli attraverso l'uso dell'immagine, che attraverso gestualità e figure retoriche doveva emozionare e convincere il devoto. Fu immediato l'apprezzamento espresso da padre Sigüenza, che definì *valiente* l'opera di Tiziano, indicandone le qualità nella naturalità del notturno e nel rispetto dell'iconografia martiriale con il chiaro rifiuto del culto idolatrico. Il recupero di modelli classici nelle sembianze dei martiri cristiani risultava funzionale all'orizzonte ideologico-culturale di Filippo II, evidente soprattutto nell'ambizioso progetto de L'Escorial (García-Frías Checa - Rodríguez-Arana Muñoz, 2003).

Nel corso del Cinquecento vi fu una fioritura di questo apprezzatissimo filone iconografico. Palma il Giovane, per esempio, dipinse fra il 1581-1582 due versioni del *Martirio di San Lorenzo*, una per il duomo di Carpi e l'altra per la chiesa di S. Giacomo dell'Orio a Venezia. Nei primi decenni del Seicento, Jusepe de Ribera raffigurò il *Martirio di San Lorenzo* in versioni diverse, ma sempre caratterizzate da un profondo patetismo e drammatici contrasti chiaroscurali d'influsso caravaggesco. Anche in età barocca proseguì la fortuna iconografica del martirio del Santo sulla graticola, riproposto da tanti artisti come Gian Lorenzo Bernini che realizzò in età giovanile un capolavoro marmoreo (1614-1617), oggi conservato a Firenze nella Collezione Contini-Bonacossi (Baldinucci, 1682; Pinton, 2009, p. 6; Buccheri, 2005) (Fig. 9).



Fig. 9. Gian Lorenzo Bernini, *S. Lorenzo*, 1614-1617, Firenze, Uffizi (Collezione Contini Bonacossi).

#### 1.4 La devozione in Italia ed in Sardegna

Il quesito posto all'inizio di questo lavoro, se tali devozioni asburgiche abbiano 'viaggiato' nei territori sottoposti al loro dominio, nel caso di San Lorenzo trova risposta affermativa: l'ampia attestazione del culto infatti risulta capillarmente diffusa su tutto il territorio italiano, tanto da doverci limitare a tenere in conto solo le cattedrali e le basiliche più importanti (Fig. 10). A partire dal Settentrione, sono dedicate al martire romano le cattedrali di Alba, Casale Monferrato, Genova, Brugnato, nel centro Italia quelle di Grosseto, Perugia, Tivoli, Tortona, Viterbo fino a Trapani in Sicilia. Sono altresì molte le Basiliche dedicate al santo martire: Firenze, Monticelli d'Ongina, Mortara, Napoli, San Severino Marche mentre nella sola Roma ricordiamo quelle antichissime di San Lorenzo fuori le Mura, San Lorenzo in Damaso e San Lorenzo in Lucina.



Fig. 10. Mappa della diffusione della devozione di San Lorenzo in Italia.

Seguendo l'esempio di Filippo II, per ringraziare Dio della vittoria riportata a San Quintino anche Emanuele Filiberto di Savoia, che comandava le truppe spagnole, eresse a Torino una chiesa intitolata al martire, la Real Chiesa di San Lorenzo. A seguito della battaglia, infatti, con gli accordi di Cateau-Cambrésis (1559) la Francia s'impegnò a restituire ai Savoia i territori del Piemonte e Savoia, cosicché nel 1562 l'antica cappella ducale di *S. Maria ad Presepae* (S. Maria della Neve) fu ricostruita ricevendo la nuova dedicazione<sup>13</sup>.

Se consideriamo le chiese sarde dedicate al santo, dobbiamo ricordare che in agro di Sassari ne sorgeva una, detta *San Lorenzo di Quiterone*, antica chiesa canonica demolita durante la costruzione della ferrovia ai primi del '900 (Costa, 1909, p. 1201), le cui notizie sono che fu oggetto di lasciti nel 1274 da parte del mercante Gualtieri di Volterra e nel 1704 da Lorenzo Sampero Martinez<sup>14</sup>.

Una quindicina di chiese intitolate a San Lorenzo sono presenti in vari centri dell'Isola, come Banari, Bauladu, Bonorva, Boroneddu, Budoni, Cuglieri, Mogorella, Orani, Sanluri, Tempio, Tresnuraghes, Ussaramanna, Villanovafranca, più o meno concentrati nelle pianure dei Campidani lungo la direttrice Cagliari-Sassari<sup>15</sup> (Fig. 11).

---

<sup>13</sup> La primitiva cappella fu ingrandita nelle solenne forme barocche attuali da Guarino Guarini negli anni 1668-1680. Cfr. Meeck, 1991.

<sup>14</sup> Porcu Gaias, 1996, p. 11; sopravvive un capitello altomedievale (cfr. *Ibidem*, scheda 8, p. 15).

<sup>15</sup> Martorelli, 2006, pp. 25-36; Id., 2016, pp. 275-337. Sull'architettura sarda: Cfr. Maltese, 1966, pp. 271-277; Maltese - Serra, 1969; Segni Pulvirenti - Sari, 1994.

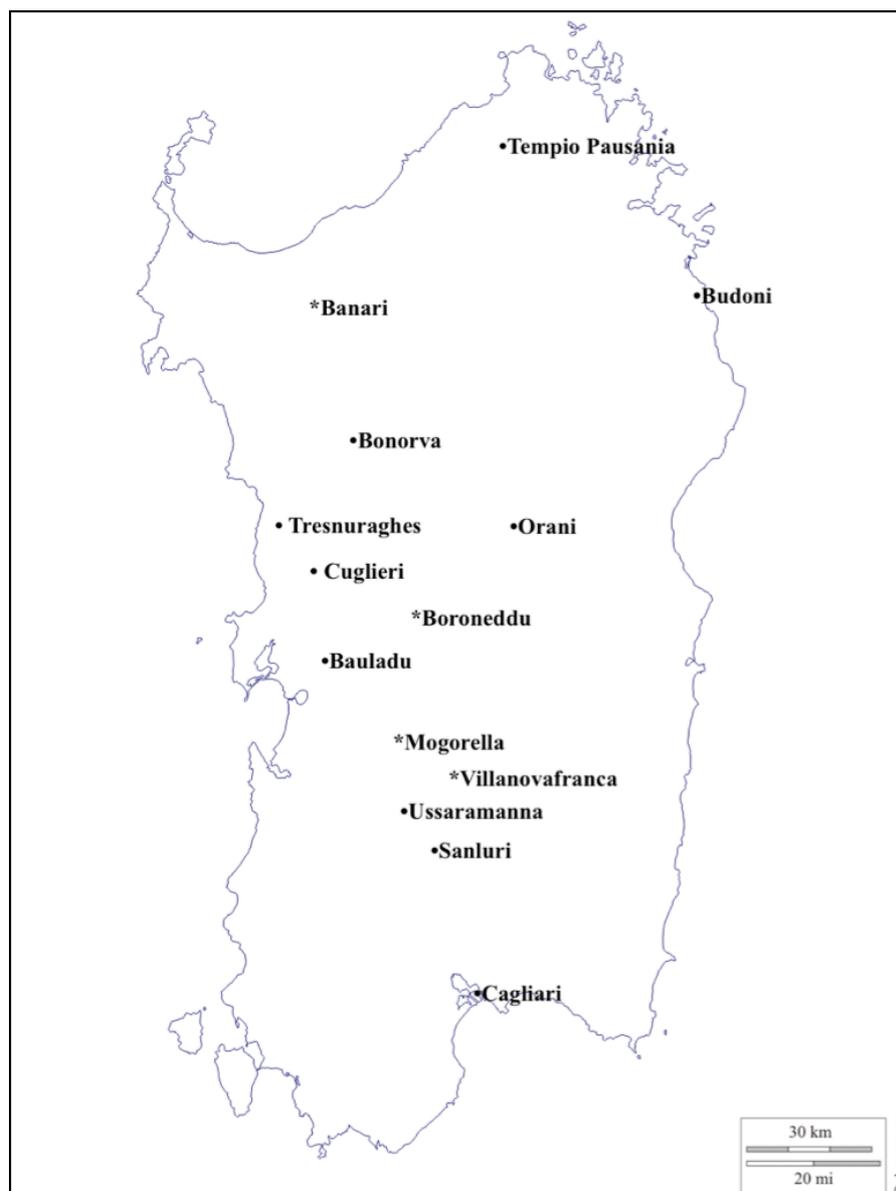


Fig. 11. Mappa della diffusione della devozione di San Lorenzo in Sardegna.

Per quanto riguarda la capitale sarda, Cagliari, fu ridedicata a San Lorenzo la chiesa *extra moenia* di San Pancrazio<sup>16</sup>, antico titolo canonico della parrocchia di Stampace in carico al Capitolo del Duomo di Cagliari (Angius, 1836, III, p. 209; G. Spano, 1861, p. 356) (Fig. 12).

---

<sup>16</sup> S. Pancrazio diacono e martire, discepolo sardo di S. Pietro, sarebbe nato a Cagliari dove fu martirizzato in località ignota. In realtà, mentre risultano un *Pancrazio, martire, romano*, e un *Pancrazio, vescovo di Taormina, martire*, non risulta attestato un Pancrazio diacono martire, sardo (ad vocem, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. X, coll. 82-89).



Fig. 12. La chiesa dei SS. Lorenzo e Pancrazio a Cagliari (loc. Buoncammino).

Nelle vicende dell'edificio chiesastico, ubicato nel sito di Buoncammino, sono state individuate quattro fasi costruttive (Delogu, 1953; Botteri, 1979, p. 32; Porcella, 1990, pp. 43-54; Coroneo, 1993, p. 168): della prima, risalente al I quarto del XII secolo, resta testimonianza l'impianto romanico a due navate, d'influsso vittorino<sup>17</sup>. Della seconda fase, della I metà XIII secolo restano all'esterno due bacini ceramici; dopo la demolizione della facciata originaria, cui fu addossato un porticato, i conci originari furono riutilizzati nel rifacimento delle coperture.

Interessata dalla visita pastorale del legato pontificio Federico Visconti, arcivescovo di Pisa, nel 1263, fu uno dei santuari in cui lucrare le indulgenze nel corso del giubileo del 1350. A seguito dalla campagna secentesca di scavi archeologici alla ricerca di corpi santi<sup>18</sup>, si rivitalizzò una speciale devozione

<sup>17</sup> Non esiste certezza documentaria per Boscolo, 1958; lo ritiene invece probabile su via indiziaria Serra, 1989, p. 338.

<sup>18</sup> Cfr. *Actas originales sobre la inbencion de las reliquias de santos que se hallaron en la Basilica de S. Sadorro y otras iglesias y lugares de la ciudad de Caller y su Diocesis*, ms Archivio Arcivescovile di Cagliari; Esquirro 1624; Bonfant, 1635.

verso i martiri e le loro reliquie; a quest'epoca risale infatti la statua lignea di S. Lorenzo ancora presente. Alla chiesa di *San Brancasio* e *N.S. del Buen Cammino* è dedicato uno schizzo del Carmona (1631), dove si individuano campanile, pronao e le absidi<sup>19</sup>.

L'ampliamento della chiesa risale al terzo decennio del '700 con la costruzione delle cappelle laterali<sup>20</sup>, tranne una, aggiunta nel 1788. Al momento della visita pastorale dell'arcivescovo Vittorio Filippo Melano (1780), esistevano due altari maggiori in legno intagliato e dorato, uno 'di prospettiva' dedicato a San Lorenzo e l'altro intitolato alla Vergine del Buon Cammino, mentre l'antico patrono San Pancrazio fu relegato in una cappella<sup>21</sup>.

Non è finora emersa documentazione che accerti il motivo ed il momento preciso della reintitolazione, forse da ascrivere ai Savoia, sotto il cui governo passò la Sardegna nel 1718. La devozione risale però almeno ai primi decenni del Seicento, come attesta la bella statua lignea del 'nuovo' patrono Lorenzo (Fig. 13), che riprende l'iconografia drammatica del martirio del Santo, steso sulla graticola e con sguardo patetico, in analogia ai tanti dipinti e incisioni dedicati al tema.

---

<sup>19</sup> J. F. Carmona, *Alabanzas de los santos del Reyno de Sardeña*, ms. Biblioteca Universitaria di Cagliari.

<sup>20</sup> Le iscrizioni riportano rispettivamente le date: 1734, 1735, 1737.

<sup>21</sup> Archivio Storico Diocesano di Cagliari (d'ora in poi ASDC), *Visite Pastorali*, vol. I, 1780, c. 17. Al tempo l'intitolazione delle cappelle era a S. Raffaele e Tobio; S. Maria Egiziaca; Ecce Homo; Vergine di Loreto; S. Pancrazio; S. Onofrio. Nel corso dell'Ottocento, l'intitolazione della Cappella di Loreto viene assegnata alla Madonna di Valverde e quella di S. Maria Egiziaca a N.S. della Speranza (Spano, 1861, pp. 357-359).



Fig. 13. *Statua di San Lorenzo*, Bottega sarda primi XVII secolo, legno intagliato e policromo, Cagliari, Chiesa SS. Lorenzo e Pancrazio.

La maggioranza delle sculture devozionali in legno intagliato e dipinto dedicate al martire in Sardegna lo rappresentano imberbe e con la tonsura, in ricche dalmatiche, tipica veste diaconale, mentre regge il simbolo del suo martirio, la graticola. Tra gli esemplari più pregevoli conservati nell'Isola spiccano due opere importate da Napoli ai primi del Seicento, quali il pregevole *San Lorenzo* della parrocchiale di Villanovafranca, donato dal canonico Ludovico Sillo nel 1613 (Scano, 1991, pp. 158-160; Pasolini, 2001, pp. 159-162) (Fig. 14), e il dolce simulacro della chiesa di San Lorenzo a Sanluri (Fig. 15), il quale – come risulta dalla firma apposta nella decorazione a *estofado de oro* delle

vesti – fu restaurato dallo scultore sardo Giuseppe Zanda alla metà dell'Ottocento<sup>22</sup>.



Fig. 14. *Statua di San Lorenzo*, Bottega napoletana primi XVII secolo (1613), legno intagliato e policromo, Villanovafranca, Chiesa Parrocchiale.

---

<sup>22</sup> Sullo scultore: Scano, 1997, pp. 107-108 ss.



Fig. 15. *Statua di San Lorenzo*, Bottega campana primi XVII secolo, legno intagliato e policromo, Sanluri, Chiesa San Lorenzo.

Si tratta di due opere di raffinata eleganza, fortemente idealizzate nei volti e corrette nelle proporzioni anatomiche, che si riallacciano a celebri prototipi rinascimentali attraverso la mediazione iconografica di stampe cinquecentesche (Scano, 1991, pp. 158-160). Di gusto popolare sono invece la gran parte dei simulacri lignei devozionali diffusi nell'Isola, come quelli della Basilica del Rimedio di Oristano o della parrocchiale di Mogorella, assegnabili a bottega sarda del XVII secolo.

## 2. *Devozioni asburgiche mariane*

Come si è detto, L'Escorial è il caso più emblematico dello strettissimo rapporto tra la monarchia degli Asburgo e la sfera sacra: l'iniziativa di Filippo II palesa il momento in cui la devozione privata e intima del re diventa devozione del Regno, il cui governo si fonda sull'autorità concessa da Dio ai sovrani e difesa dall'intercessione dei santi<sup>23</sup>.

Ma già Carlo V, capostipite della dinastia, strinse un preciso vincolo con alcune devozioni iberiche che divennero, col tempo, proprie della monarchia e della famiglia reale. Questo gli derivò dall'educazione impartitagli, dal prestigio della figura dei nonni, i Re Cattolici, ma anche dalla predilezione divina che lo pose a capo di un immenso impero e che rese la sua dinastia una delle più potenti di tutta l'Europa moderna. L'imperatore si erse a difensore della fede contro i Turchi prima e contro i protestanti poi, che miravano alla distruzione dell'unità religiosa cattolica, fatto che portava con sé disordini sociali e gravi problemi economici: egli stesso incarnò idealmente l'immagine del *miles* cristiano, sotto il cui regno doveva costituirsi la grande *urbs* cattolica (Martínez Millán, 2015, pp. 215-250. Inoltre: Yates, 1978; Brandi, 1961, p. 100).

---

<sup>23</sup> L'elezione divina della monarchia iberica, da cui derivava la sua superiorità anche politica sulle altre monarchie cattoliche d'Europa, fu un concetto già elaborato nella seconda metà del '500. Sulla formulazione di questo pensiero va ricordata almeno l'opera del benedettino Juan de Salazar, *Politica Española* (1619), che fece risalire le origini del Regno addirittura dai padri dell'Antico Testamento. Lada Cambor, 1961, pp. 207-234. Anche: Broglio, 2009. La questione ebbe un carattere particolare durante il Regno di Filippo IV, in un momento di forte crisi economico-sociale, quando il sovrano instaurò un fecondo legame epistolare con la mistica Maria de Agreda (1602-1665). La monaca, famosa per la sua opera *Mistica ciudad de Dios* (postuma 1670), ricordava al sovrano l'elezione divina della monarchia, la necessità della preghiera e della penitenza; unici strumenti utili affinché il Regno recuperasse l'antico splendore. Seco Serrano, 1958. Sulla figura della monaca e il suo rapporto con il sovrano nel contesto storico degli anni 1643-1665, si veda: Seco Serrano, 1958, pp. VII-LXIX. Per una traduzione in italiano dell'epistolario: Vian, 1964, pp. 301-476.

Questo strettissimo rapporto della famiglia reale con il divino si manifesta in alcune particolari devozioni mariane, che proprio per l'importanza che ebbero nel pantheon dei culti iberici riuscirono più facilmente a spostarsi. Raggiungendo le diverse parti del Regno, il loro ossequio era visto anche come atto di devozione allo stessa monarchia che in quelle immagini religiose trovava, in qualche modo la sua rappresentazione.

### 2.1 *La Virgen de Atocha*

L'ossequio verso Dio era un atto dovuto per tutto quello che Carlo V aveva ottenuto e che intendeva ottenere: al primo posto vi era il culto verso la reale presenza di Dio sulla terra, il suo corpo sacramentale, rafforzato dalle precise disposizioni del Concilio di Trento<sup>24</sup>; seguiva poi la devozione alla Vergine, che nella Penisola iberica annoverava diversi e importanti santuari.

Tra questi ebbe il primato il santuario madrilenò della *Virgen de Atocha*, il cui culto risale almeno al VII secolo ma la cui importanza crebbe insieme al prestigio della città di Madrid, che fu scelta da Filippo II come definitiva sede della Corte e capitale del Regno nel 1561. Descrive la devozione intima che Carlo V nutriva verso l'immagine della Vergine, ritenuta operatrice di grandi miracoli<sup>25</sup>, padre Gabriel de Cepeda (Cepeda, 1670, pp. 302-303), soprattutto nell'imminenza dello scontro bellico, per cui essa meritò il titolo di *Virgen de las batallas*. Le cronache infatti riferiscono che dopo la vittoria riportata nel 1525 a Pavia, dove le truppe spagnole sconfissero i Francesi e lo stesso Francesco I fu

---

<sup>24</sup> Sulla devozione privata di Carlo V verso il SS. Sacramento, sottolineato da diversi autori come elemento proprio della casa degli Austria: Cadenas y Vicent, 2000, p. 67; Paredes González, 2003, pp. 653-666; Álvarez Ossorio-Alvariño, 1996, pp. 29-58.

<sup>25</sup> La tradizione riferisce che l'immagine della Vergine seduta sul trono con in braccio il Bambino Gesù fu portata in Spagna da alcuni discepoli di S. Pietro, e altri dallo stesso Apostolo che aveva visitato la penisola iberica. Se queste non sono che pie leggende, appare più credibile la notizia, desunta da una lettera di S. Idelfonso (607-667), dell'esistenza, presso Madrid, di un'immagine venerata con il titolo di *Atochar*. All'arrivo degli Arabi, i nuovi dominatori concessero ai cristiani di Madrid di poter professare la loro religione solo in due luoghi: nella chiesa di Santa Cruz e in quella della Virgen de Atocha. Storicamente il culto è certo nell'XI secolo, quando il re Alfonso VI (1040-1109), conquistata Madrid, cita la Vergine di Atocha, poi decantata nelle *Cantiche* di Alfonso X di Castiglia (XIII secolo). Nel XVI secolo il luogo di culto, che era solo un piccolo oratorio, divenne una chiesa con annesso convento di domenicani (1523, quando il confessore di Carlo V, il domenicano Hurtado de Mendoza, si fece promotore della fondazione del convento presso il santuario, così da gestirlo). Muñoz Fernández, 1999, pp. 473-490; Schrader, 2006. Lo stesso Filippo II sovvenzionò le spese per costruire una degna dimora alla Vergine, che fu terminata solo nel secolo successivo. La statua viene datata alla fine del XIII secolo. Delclaux - Sanabria, 1991, pp. 44-61. Le fonti del XVII secolo sul culto ad Atocha: Pereda 1604; Marieta, 1604; Dávila, 1623; Quintana, 1629.

fatto prigioniero, al rientro l'imperatore volle recarsi a Madrid al santuario di Atocha per ringraziare con una solenne funzione la Vergine che gli concesse la vittoria<sup>26</sup>. Diversi altri eventi prodigiosi ottenuti per intercessione della Vergine di Atocha, riferiti dal padre Cepeda, incrementarono il legame instaurato dalla Casa d'Austria con quest'immagine venerata, che divenne '*Virgen real*'. Sono riportate anche rare processioni con il simulacro, quando un membro della famiglia reale si trovava infermo: in queste circostanze si richiedeva la visita della miracolosa statua della Vergine di Atocha, come avvenne per esempio nel caso dell'infermità del figlio di Filippo II, don Carlos (1545-1568), che ne ebbe grande sollievo (Varela, 1990, p. 73). Non solo i momenti drammatici erano motivo d'ossequio alla '*Virgen real*' ma naturalmente anche quelli di gioia, come per la nascita, nel 1657, dell'atteso principe delle Asturie Filippo Prospero, figlio di Filippo IV. Con una solenne cerimonia il sovrano si recò al santuario per affidare alla Vergine la vita del neonato, e con essa le sorti stesse della monarchia, che attendeva con ansia un primogenito maschio dopo la morte del principe Baltasar Carlos (1646)<sup>27</sup>. Tutto questo portò ad un interessamento sempre maggiore nei confronti del Santuario madrilenno da parte dei monarchi; in particolare Filippo II nel 1598 volle riedificare il *Camarín de la Virgen*, la cappella dove era custodita la statua con il suo retablo. I lavori proseguirono sotto il regno di Filippo III; ancora la chiesa e la cappella della Vergine furono interessati da importanti interventi voluti da Filippo IV, che portarono alla

---

<sup>26</sup> Nelle fonti dell'epoca sono citati numerosi ringraziamenti pubblici della monarchia alla Virgen de Atocha per le vittorie militari sui nemici del Regno. In una cronaca degli anni 1636-1637, il padre Jerónimo de Quintana scrive: "(...) Domingo 21 de Setiembre salieron sus Magestades a nuestra Señora de Atocha, a dar gracias por los sucesos de las guerras, fue muy luzido, y festivo el acompañamiento de Grandes, y Titulos y Cavalleros: y su Magestad salió a cavallo con suma bizarria, galanteando la Reyna al estrivo derecho del coche (...). Las calles estuvieron ricamente colgadas, especialmente la Puerta de Guadalajara con muchas piezas de ricas telas, aparadores, y tantas luminarias, que solicitó el cuydado del Corregidor, que nunca se han visto con tal adorno". Quintana (1637). La citazione è pubblicata in: Sánchez Alonso, 1981, p. 228. Non solo contro i nemici esterni ma anche contro quelli interni che miravano a scalfire l'autorità monarchica. Così, Filippo IV, dopo la presa di Barcellona e la fine della sollevazione della Catalogna nel 1652, si recò a rendere grazie alla *Virgen de Atocha*. Su questo si veda la relazione in: Gonzalez (1652).

<sup>27</sup> Barreda, 1657. Un altro riferimento lo troviamo in Villaseñor (1684) in cui, oltre a descrivere l'origine della venerata immagine di Atocha, allega la *Relacion de la Felicissima Salida de Nuestra Señora de Atocha al Real Convento de las Descalças en este año de setenta y siete a 28 Junio*. Il componimento, in ottave, descrive la solenne processione con la quale la statua della Vergine venne portata al monastero delle Descalzas (di patronato regio), per volere di Carlo II, affinché si chiedesse la protezione della Virgen de Atocha sopra la monarchia. Villaseñor, 1684, pp. 229-232.

solenne consacrazione del nuovo edificio il 21 luglio del 1665<sup>28</sup>. Va tenuto in conto che il diffondersi della devozione nei diversi domini della Corona, tra XVI e XVII secolo, fu agevolato grazie all'uso di pubblicazioni illustrate, stampe e incisioni, che riproducevano la *verdadera imagen* della Vergine madrileña: qui l'immagine sacra non era presentata come una generica rappresentazione della Madonna ma era considerata un 'ritratto' vero e proprio di Atocha, appunto la sua 'vera immagine', richiesta dal popolo e dai devoti che sentivano così più vicina a sé l'operatrice di grazie<sup>29</sup> (Fig. 16).

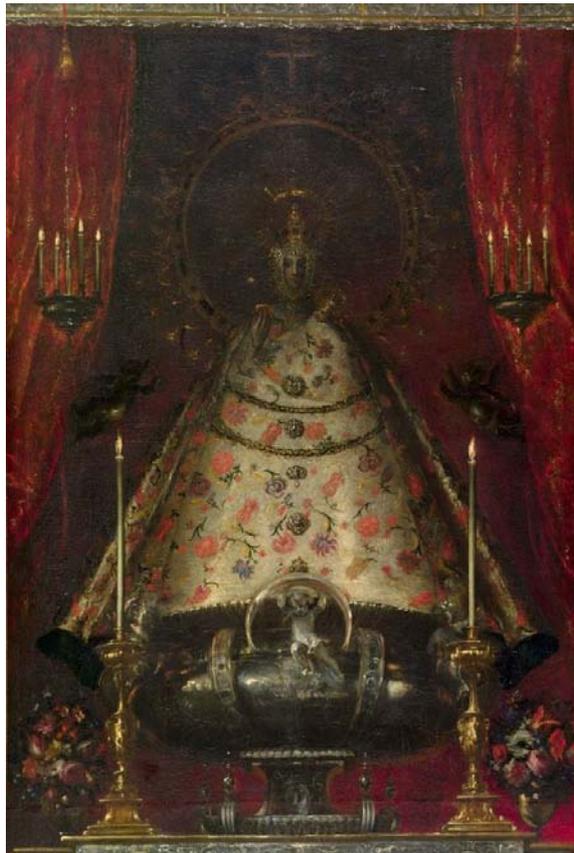


Fig. 16. Juan Correño de Miranda, *Veradera imagen de la Virgen de Atocha*, 1680 c., olio su tela, Madrid, Museo del Prado.

<sup>28</sup> L'impegno dei sovrani nei confronti della Vergine di Atocha continuò ancora sotto il Regno di Carlo II, che volle la decorazione dell'edificio ecclesiastico con grandi cicli pittorici affidati prima ai pittori spagnoli Juan Carreño de Miranda e Francesco Rizi (1664) e poi al pittore italiano Luca Giordano (1697) di cui non rimane più nulla poiché l'antica basilica subì gravi danni durante l'invasione francese del 1808 e con la successiva soppressione degli ordini religiosi (1834), che portò alla cacciata dei Domenicani dal loro convento e il declino della chiesa. Urrea - Aranda, 2011, pp. 119-140.

<sup>29</sup> Per il ruolo fondamentale della stampa: Portús Pérez - Vega González, 1998.

Questa tipologia d'immagini devozionali, definite da Pérez Sánchez *trampantojos a lo divino*<sup>30</sup>, ha la caratteristica di aderire con precisione all'effigie originaria, nella volontà di creare quasi una sostituzione della realtà o una sorta di finzione scenica affinché il fedele\spettatore creda di trovarsi non di fronte ad un'opera d'arte ma di fronte alla vera immagine che essa rappresenta, in una realtà intensificata che così aumenta la sua portata emozionale e psicologica.

Una di queste stampe rappresenta la *Virgen de Atocha* sontuosamente vestita alla moda iberica d'epoca secentesca (Fig. 17), accompagnata da una magniloquente scritta che evidenzia il carattere di immagine tutelare della monarchia e dei suoi armamenti contro i nemici del Regno:

Verdadero Retrato de la Milagrosissima Imagen de Nuestra Señora de Atocha, protectora de España, de todo el Nuevo Mundo, de sus flotas y galeones, de las armas de esta Monarquia, y principal y mas antigua Patrona de esta imperial villa de Madrid. Dedicado al Rey Nuestro Señor Carlos II.

Forse come atto di riverenza verso la monarchia asburgica, questa particolare devozione mariana arrivò anche in Sardegna, quando il conte di Villamar della famiglia degli Aymerich intitolò l'antica chiesa di S. Saturnino alla Vergine di *Atocha*, che venne da allora chiamata dagli abitanti di Villamar la Madonna di *Antoccia* (Floris, II, 1996, pp. 539-545; Murgia, 1993).

---

<sup>30</sup> Da 'trampa ante ojo', in analogia al termine francese *trompe-l'œil*, 'engaña el ojo'. Cfr. Pérez Sánchez, 1992, pp. 139-155.

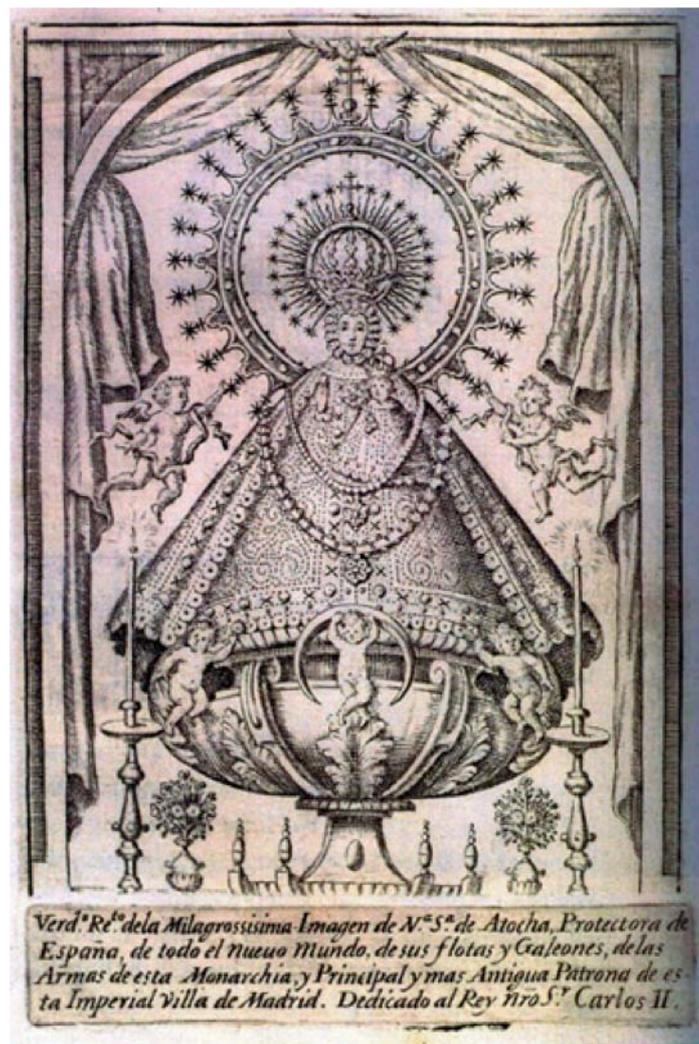


Fig. 17. Stampa devozionale della Virgen de Atocha, seconda metà XVII secolo.

La devozione asburgica non fu però minore nei confronti di altri santuari iberici, tra i quali vanno menzionati quello della Virgen del Pilar, patrona di Saragozza e dell'Aragona, e quello della Virgen de Guadalupe, il cui santuario nell'Estremadura divenne meta di incessanti pellegrinaggi da parte della Casa reale. Merita almeno un accenno il santuario di Guadalupe, il cui culto è documentato già nel XIV, secondo la tradizione eretto nel luogo in cui la Madonna apparve al pastore Gil Cordero nel 1327, indicandogli il luogo in cui era stata nascosta la sua scultura nel momento in cui i musulmani arrivarono nella penisola. La fama del luogo conquistò anche i re che già con Alfonso XI (1311-1350) mostrarono la loro devozione verso la miracolosa immagine della Vergine, una scultura lignea romanica della fine del XII secolo. L'importanza del santuario si può commisurare dalla ricchezza delle commissioni regie che lo interessarono: la sacrestia è tuttora ornata dalle grandi tele dipinte dallo

Zurbaran; fu realizzata tra il 1687-1696 su progetto di Francisco Rodríguez la splendida cappella barocca, per la quale Carlo II commissionò al napoletano Luca Giordano nove tele con *Storie della Vergine* (Ruiz Hernando, 1997, pp. 221-242).

## 2.2 La Virgen de Montserrat

Nel contesto dei culti asburgici, emerge come ancora più importante quello verso la Madonna di Montserrat, in quanto legato alle vicende storiche della dinastia, soprattutto perché a questo santuario catalano ci si rivolgeva per aver protezione durante le battaglie. Come per i santuari di Atocha e di Guadalupe, anche in questo caso il culto si sviluppò attorno ad un'immagine prodigiosa, rinvenuta tra i monti di Montserrat, alla quale, sin dal XII-XIII secolo furono attribuiti grandi prodigi (Alarcón Román, 2007, pp. 5-28). Come le altre statue sopra ricordate, anche quella di Montserrat appartiene alla tipologia delle Vergini in trono, con il Bambino in grembo, attorno alla cui fama miracolosa fu costruito un importante santuario annesso ad un convento benedettino, destinazione di numerosi pellegrinaggi (Ferrer i Mallol, 2000, pp. 315-347; Sánchez Márquez, 2011, pp. 28-43). Esso fu meta costante anche dell'attenzione della famiglia reale catalano-aragonese sin dal XIII secolo, i cui re erano soliti salire al santuario ogni qual volta dovevano affidarsi alla Vergine per qualche impresa militare o per chiedere la grazia della salute. Le fonti del monastero, che hanno permesso di ricostruire questi pellegrinaggi, evidenziano come in epoca moderna non furono da meno i membri della dinastia degli Asburgo (Carreras Candi, 2, 1903-1904, pp. 339).

Possiamo affermare che la visita ai vari santuari mariani della penisola iberica, le cui immagini furono elette a speciali protettrici dei diversi regni che ne formavano la Corona, era un atto di rispetto quasi obbligato, con il quale la persona del re rendeva omaggio al culto 'locale' facendolo diventare 'regio', in modo tale che tutti si percepissero parte integrante della composita Corona degli Asburgo. Testimoniano il culto sia personale sia pubblico di Carlo V alla Vergine di Montserrat le fonti antiche, come fa padre Prudenziò de Sandoval quando, trattando la religiosità dell'imperatore, ne sottolinea l'intima devozione verso tale santuario catalano, che egli visitò almeno nove volte (Sandoval, 1614, p. 859). Il bisogno della protezione divina si faceva più urgente in prossimità di qualche azione militare, così Carlo trovandosi a Barcellona prima di partire per l'impresa di Tunisi (1535), volle far visita a Montserrat per offrire l'impresa e la sua stessa vita alla Vergine. Tale devozione si espresse in forma intima e personale nelle ultime ore di vita di Carlo V, quando nella sua camera del palazzo annesso al convento di Yuste, di fronte alla tela del *Giudizio di Tiziano*, che rappresenta l'anima dell'imperatore davanti a Dio, egli spirò

reggendo in una mano il Crocifisso con cui era morta la moglie e nell'altra una candela accesa proveniente dal santuario di Montserrat (Sandoval, 1614, p. 412). La devozione ufficiale della dinastia degli Asburgo verso la *Morenita* non venne meno neppure durante il regno di Filippo II, che visitò il santuario e s'impegnò nella costruzione della nuova chiesa; in particolare, commissionò la realizzazione del nuovo retablo maggiore, realizzato tra il 1593 e il 1597 su progetto dell'architetto regio Francisco de Moro in collaborazione con lo scultore Esteban Jordan (c. 1530-1598)<sup>31</sup>. Anche Filippo II, come suo padre, al momento di spirare volle tenere in mano l'antico Crocifisso e la candela di Montserrat, perpetuando la tradizione familiare. Tra le devozioni asburgiche il culto verso la Vergine di Montserrat fu sicuramente quello che conobbe maggior diffusione in Sardegna ma è più antico, in quanto risalente all'arrivo delle truppe catalano-aragonesi al seguito dell'infante Alfonso d'Aragona nell'isola (1323-1326). Oltre alla diffusione di altri importanti culti catalani, quali quelli per S. Eulalia e S. Oleguer, i nuovi dominatori importarono quello verso questo titolo mariano, da cui derivò la re-intitolazione alla Madonna di Monserrato di chiese ben più antiche, come l'ex-cattedrale sulcitana di Tratalias (XIII secolo) e la chiesa romanica di S. Maria a Uta (seconda metà del XII secolo)<sup>32</sup>. La devozione mariana, ben radicata, si mantenne forte anche in epoca moderna, con la fondazione di chiese e la realizzazione d'immagini devozionali tra '500 e '600. La fama miracolosa del santuario raggiunse l'isola anche attraverso la circolazione delle diverse raccolte con la narrazione dei miracoli operati dalla Vergine. Tali racconti di interventi prodigiosi e miracoli si diffusero anche in Sardegna attraverso la circolazione di questi volumi accompagnati da illustrazioni in cui compariva anche l'immagine della Vergine nell'iconografia che troviamo costante nell'isola (Alarcón Román, 2008, pp. 169-196). Nell'edizione del 1627 del *Libro de la historia y milagros hechos a invocacion de nuestra Señora de Montserrat*, di Pedro de Burgos, venne trascritto anche un miracolo che ebbe come protagonisti i coniugi sardi Juan Barraç e Lucia Pina, della villa di Nurri: imbarcatisi a Cagliari su un veliero che li doveva condurre in Catalogna e colti da una terribile tempesta, si appellarono alla Vergine di Montserrat che li fece pervenire sani e salvi a Barcellona<sup>33</sup>. Va rimarcato, infatti,

<sup>31</sup> Marías, 1982, pp. 383-388. Il retablo andò distrutto durante l'invasione francese (1808-1814).

<sup>32</sup> Cfr. Delogu 1953, pp. 66 e ss.; 171 e ss.; Coroneo, 1993, p. 178; 199. Su Uta: Zucca, 2002, pp. 95-158; Coroneo - Serra 2004, pp. 211-219, 287-291. Sulla diffusione dei culti catalani in Sardegna rimando al contributo di R. Martorelli in questo stesso volume. Fondamentale risulta inoltre: Martorelli, 2015, pp. 469-510. In merito alla diffusione del culto mariano in età catalano-aragonese: Martorelli, 2012, pp. 161-170.

<sup>33</sup> Burgos, 1627, pp. 299-230. Sui miracoli di Montserrat: Vizueté Mendoza, 2013, pp. 261-280.

che a differenza di altre zone iberiche in cui si diffuse la devozione e di conseguenza anche l'iconografia canonica di Montserrat<sup>34</sup>, che ripeteva i tratti della scultura miracolosa (Vergine dalla carnagione scura, seduta in trono, ieratica, con il Bambino in grembo), in Sardegna la rappresentazione si discosta dalla 'vera immagine', puntando sul significato del titolo *Montserrat*, con la presenza del monte tagliato o segato dallo stesso Gesù o dagli angeli. Rientra in questa iconografia locale la bella scultura della Vergine dell'omonima chiesa di Ozieri<sup>35</sup> (Fig. 18), realizzata forse in ambito romano tra la fine del XVI e i primi decenni del XVII secolo: non pare estranea una certa influenza michelangiotesca nella monumentalità della Vergine in trono, nel trattamento plastico del panneggio e nella energica figura del Bimbo che sega la nuda roccia affianco al trono<sup>36</sup>.



Fig. 18. *Statua della Madonna di Montserrat*, fine del XVI inizi del XVII secolo, legno intagliato e policromato, Ozieri, Chiesa della Madonna di Montserrat.

<sup>34</sup> Canalda i Llobet, 2015, pp. 65-92. Vedasi inoltre: Peig, 2012, pp. 123-156; Canalda i Llobet, 2013, pp. 79-100.

<sup>35</sup> Sulla statua della Madonna di Monserrato di Ozieri: Cau, 2007, pp. 1-3.

<sup>36</sup> È possibile istituire il confronto anche con la scultura di Jacopo Sansovino, in particolare con la Vergine in trono con bambino, venerata come *Madonna del parto*, nella chiesa di S. Agostino a Roma, realizzata a Roma negli anni 1506-1510.

Allo stesso modo nella parrocchiale di Samassi, eretta in stile gotico-aragonese (XVI-XVII secolo) e dedicata proprio alla Vergine di Monserrato, troviamo una pregevole statua collocata nel settecentesco altare marmoreo. Tale assetto iconografico e compositivo caratterizza una illustrazione presente nell'edizione del 1556 della già menzionata raccolta di miracoli: questa immagine devota, diffusa tra i fedeli anche come foglio sciolto, può essere stato il modello per la particolare iconografia sarda, che rendeva in maniera più chiara la titolatura della Vergine, soprattutto in luoghi lontani dal Santuario e per i fedeli che non avrebbero mai potuto venerare la 'vera immagine' della *Morenita* (Fig. 19). Questa tipologia iconografica caratterizza anche altri simulacri sardi in vari centri dell'isola: a Pompu, dove l'antica parrocchiale era dedicata proprio alla Vergine di Monserrato, si conserva ancora un simulacro ligneo, realizzato da maestranze locali dei primi del XVII secolo, che propone la Vergine stante in trono con Bambino e perduti angeli che segavano il monte (Pillittu, 2001, p. 116).

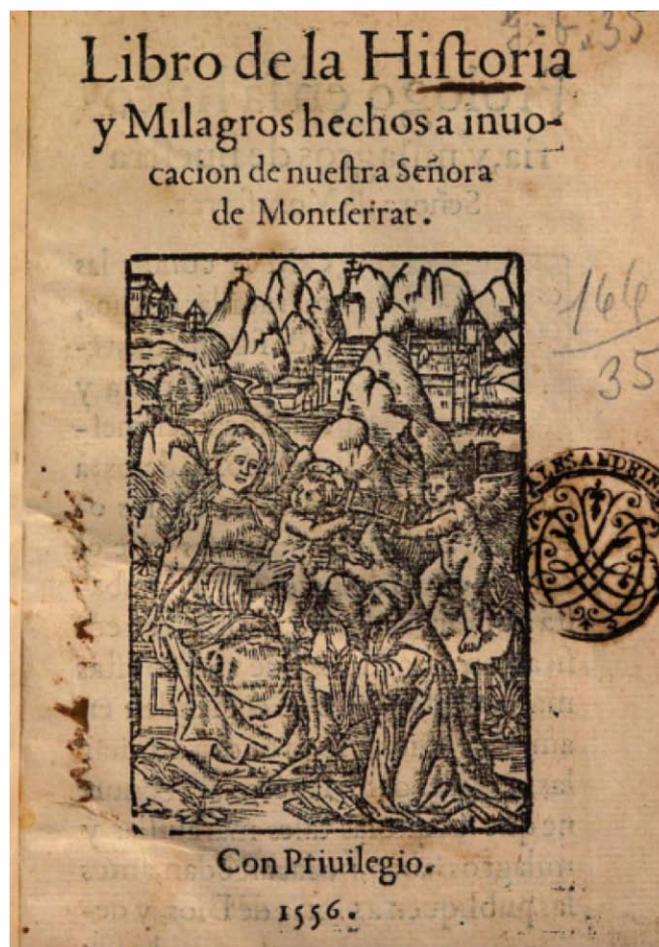


Fig. 19. Pedro de Burgos, *Libro de la Historia y Milagros hechos a invocacin de Nuestra Señora de Monserrat*, Barcelona, Claudio Bornat, 1556 (frontespizio).

Anche nell'ex-cattedrale di Tratalias, sede di diocesi con probabilità dal XIII secolo fino al 1503, quando fu annessa *aeque principaliter* a quella di Cagliari, si venera la statua della Vergine di Monserrato, datata al tardo Cinquecento (Scano Naitza, 2007, pp. 123-171: 137), che si discosta ancora di più dalla tradizionale iconografia catalana perché vede la Vergine stante, con il Bambino in braccio che si protende in avanti a reggere forse un elemento perduto (la sega?) (Fig. 20).



Fig. 20. Statua della Madonna di Monserrato (detta di Tratalias), ambito campano fine XVI secolo, legno intagliato e policromato, Iglesias, Cattedrale.

Nell'imponente tabernacolo argenteo del duomo di Cagliari, commissionato

a maestranze palermitane nel 1610 dal Consiglio Civico (Scano, 1991, p. 153), nella nicchia centrale fu inserita l'immagine della Vergine di Monserrato. Di certo il programma iconografico, con le diverse immagini che ornavano il tempietto architettonico, fu studiato con attenzione, esaltando i protagonisti della Chiesa locale.

Questa devozione mariana, considerata identitaria da parte dei Catalani, ebbe il sostegno degli Asburgo, e la Sardegna, com'è noto, fece parte del Consiglio d'Aragona ancora nel XVII secolo. Quando l'arcivescovo Pietro Vico intraprese la ricostruzione della cattedrale in forme barocche, nella parete di fondo del presbiterio, nel punto in cui convergeva prospetticamente lo sguardo dell'intera assemblea, il presule fece collocare proprio la statua della Madonna di Montserrat (Fig. 21), attribuita a maestranze genovesi (1674)<sup>37</sup>; sotto di essa pose il suo stemma quasi ad affermare con fierezza come ancora alla fine del '600 la chiesa metropolitana di Cagliari e con lei l'intero Regno di Sardegna fossero parte integrante della grande monarchia degli Asburgo.

---

<sup>37</sup> Cavallo, 2015, p. 40. La statua fu ordinata a Genova nel 1674, su mandato dell'Arcivescovo Vico, che la pagò 2.222 lire e due soldi. Il documento è in: ASDC, *Fabbrica del Duomo*, vol. 546, rendiconto 1674, in: Cavallo, 2015, nota 55, p. 76.



Fig. 21. *Statua della Madonna di Montserrat*, bottega genovese 1674, marmo, Cagliari, Cattedrale.

### 3. Bibliografia

*Actas originales sobre la inbencion de las reliquias de santos que se hallaron en la Basilica de S. Sadorro y otras iglesias y lugares de la ciudad de Caller y su Diocesis*, ms. Archivio Arcivescovile di Cagliari.

Alarcón Román, Concepción (2007) 'Clasificación y fuentes de la leyenda de Montserrat', *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, XII, pp. 5-28.

- (2008) 'Las ilustraciones marianas de la Leyenda de Montserrat', *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIII (2), pp. 169-196.
- Álvarez Ossorio-Alvariño, Antonio (1996) 'Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la casa de Austria', en Albadalejo, Pablo Fernández - Pinto Crespo, Virgilio - Martínez Millán, José (Coords.) *Política, religión e inquisición en la España moderna. Homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*. Madrid: Ed. Universidad Autónoma de Madrid, pp. 29-58.
- Anatra, Bruno - Murgia, Giovanni (2004) *Sardegna, Spagna e Mediterraneo. Dai Re Cattolici al secolo d'oro*. Roma: Carocci.
- Angius, Vittorio (1833) voce 'Cagliari', in Casalis, Goffredo (a cura di) *Dizionario geografico, storico-statistico-commerciale degli Stati di S. M. il re di Sardegna*. I, Torino: G. Maspero, pp. 24-281.
- Anselmi, Alessandra (a cura di) (2014) *I rapporti tra Roma e Madrid nei secoli XV e XVII. Arte, diplomazia e politica*. Roma: Gangemi Editore.
- Arte y devoción: estampas de imágenes y retablos de los siglos XVII y XVIII en iglesias madrileñas* (1990). Madrid: Ayuntamiento de Madrid.
- Baldinucci, Filippo (1682) *Vita del Cavaliere Gio. Lorenzo Bernino, scultore, architetto, e pittore*. Firenze: Stamperia di V. Vangelisti.
- Barreda, José Felix (1657) *Relación verdadera, en que se declara, y da cuenta de la salida de su Magestad, que Dios guarde, a dar gracias á la Soberana Virgen de Atocha, por el feliz sucesso de la Reyna nuestra Señora, y Nacimiento del Principe de España nuestro Señor, que Dios guarde. Y las Mogigangas, Mascaras, invenciones de fuego, y luminarias que huvo por las calles, y Plaça Mayor, y en particular en la de Palacio*. Madrid: Ioseph Fernandez de Buendía.
- Blaauw, Sible de (1994) *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana.
- Boccardo, Piero et altri (a cura di) (2007) *Luca Cambiaso. Un maestro del Cinquecento europeo*. Catalogo della mostra (Genova 3 marzo - 8 luglio 2007). Cinisello Balsamo: Silvana.
- Boesch Gajano, Sofia - Michetti, Raimondo (2002) *Europa sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa fra Medioevo ed Età moderna*. Roma: Carocci, 2002.
- Bonfant, Dionigi (1635) *Triumpho de los santos del Reyno de Cerdeña dirizido a la Majestad cathol. D. Phelipe III*. Cagliari: Galcerin.
- Bonora, Elena (2017) *La Controriforma*. Roma - Bari: Laterza.

- Boscolo, Alberto (1958) *L'abbazia di San Vittore, Pisa e la Sardegna*. Padova: CEDAM.
- Botteri, Mauro (1979) *Guida alle chiese medievali della Sardegna*. Sassari: Chiarella.
- Brandi, Karl (1961) *Carlo V*. Torino: Einaudi.
- Broggio, Paolo (2009) *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, curia romana e monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*. Firenze: Olshki.
- Brown, Peter (1983) *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*. Torino: Einaudi.
- Buccheri, Alessandra (2005) *Bernini*. Milano: Rizzoli - Skirà.
- Burgos, Pedro de (1627) *Libro de la historia y milagros hechos a invocacion de nuestra Señora de Montserrat (...)*. Barcelona: en casa de Sebastian de Cormellas.
- Cadenas y Vicent, Vicente de (2000) *Carlos de Habsburgo en Yuste*. Madrid: Idalguia, 2000.
- Caffiero, Marina (1997) 'Politica, santità e sistemi di potere', in Boesch Gajano, Sofia (a cura di) *Santità, culti, agiografia*. Roma: Viella, pp. 365-371.
- Campos, Francisco Javier - Sevilla, Fernández de (2001) 'Los frescos de la Sala de Batallas', en Campos, Francisco Javier - Sevilla, Fernández de (Coords.) *El Monasterio del Escorial y la pintura*. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Simposium (9. 2001. San Lorenzo de El Escorial). Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, pp. 165-210.
- Canalda i Llobet, Silvia (2013) 'La imatge barroca de la Mare de Déu de Montserrat: gènesi, circuits i usos', en Canalda i Llobet, Silvia - Fontcuberta, Cristina (Coords.) *Imatge, devoció i identitat a l'època moderna (ss. XVI-XVIII)*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 79-100.
- (2015) 'L'iconografia della Santa Immagine in Santa Maria in Monserrato a Roma: un incontro tra l'identità catalana e castigliana tra il XVI e il XVII secolo', in Koller, Alexander - Kubersky-Piredda, Susanne (a cura di) *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*. Roma: Campisano, pp. 65-92.
- Carletti, Sandro - Celletti, Maria Chiara (1969) voce 'Lorenzo, santo, martire', in *Bibliotheca Sanctorum*. Roma: Città Nuova Editrice, VIII, coll. 108-130.
- Carmona, Juan Francisco (1631) *Alabanzas de los santos del Reyno de Sardeña*, ms. Biblioteca Universitaria di Cagliari.

- Carreras Candi, Francesc (1903-1904) 'Visites de Nostres Rey a Montserrat', *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 2, pp. 339-384.
- Cau, Gian Gabriele (2007) 'Raffigurato nella predella dell'altare. Lo stemma gentilizio dei Satta nella chiesa di Monserrato ad Ozieri', *Voce del Logudoro*, 3 giugno, pp. 1-3.
- Cavallo, Giorgio (2015) *La cattedrale di Cagliari*. Cagliari: Rotary Club Cagliari Est.
- Ceballos, Alfonso Rodríguez G. de (2000) 'Devoción e imagen religiosa en la dinastía de los Austrias', en *El mundo de Carlo V de la España medieval al Siglo de Oro* (México, 3 de noviembre 2000 - 25 de febrero 2001, Antiguo Colegio de San Ildefonso). Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, pp. 159-183.
- Cepeda, Gabriel de (1670) *Historia de la milagrosa y venerable imagen de N. S. de Atocha, Patrona de Madrid. Discurrese sobre su antigüedad, origen, y prodigios, en defensa de dos graves coronistas. Dedicada a la Magestad de Carlos segundo Catolico Rey de las Españas*. Madrid: En la Empronta Real.
- Checa Cremades, Fernando (1992) *Felipe II, mecenas de las artes*. Madrid: Nerea.
- (1999) *Carlos V: la imagen del poder en el Renacimiento*. Madrid: Ediciones El Viso.
- (2006) 'La definición de la imagen imperial. Carlos V y Tiziano en Bolonia (1530 y 1532)', en Colomer, Josep Luis - Serra Desfilis, Amedeo (Coords.) *España y Bolonia: siete siglos de relaciones artísticas y culturales*. Madrid: Fundación Carolina - Centro de Estudios Europa Hispánica, pp. 89-102.
- Coroneo, Roberto - Serra, Renata (2004) *Architettura preromanica e romanica*. Milano: Jaka Book.
- Coroneo, Roberto (1993) *Storia dell'Arte in Sardegna. Architettura romanica dalla metà del Mille al primo '300*. Nuoro: Ilisso.
- Costa, Enrico (1909) *Sassari*, riedizione a cura di Cadoni Enzo. Sassari: Galizzi, 1992.
- Cruz de Carlos Varana, María - Civil, Pierre - Pereda, Felipe - Vicent-Cassy, Cécil (Coords.) (2008) *La imagen religiosa en la Monarquía hispanica. Usos y espacios*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Dávila, González (1623) *Teatro de las grandezas de la villa de Madrid, Corte de los Reyes Católicos de España*. Madrid: Tomás Junti.

- Delclaux, Federico - Sanabria, José Maria (1991) *Guia para visitar los Santuarios Marianos de Madrid*. Madrid: Encuentro.
- Delogu, Raffaello (1953) *Architettura medievale in Sardegna*. Roma: La libreria dello Stato.
- Elliott, John H. (1981) *La Spagna Imperiale 1469-1716*. Bologna: Il Mulino.
- Esquirro, Serafino (1624) *Santuario de Caller, y verdadera historia de la invencion de los cuerpos santos hallados en la dicha ciudad y su Arçobispado*. Cagliari: por Antonio Galçerin, por Juan Polla.
- Ferrer i Mallol, Maria Teresa (2000) 'Pellegrinaggi e giubilei in Catalogna: i monasteri di Montserrat e di Sant Pere de Rodes e le destinazioni più lontane', in D'Arienzo, Luisa (a cura di) *Gli Anni Santi nella Storia* (Cagliari, 16-19 ottobre 1999). Cagliari: AV, pp. 315-347.
- Floris, Francesco (1996) *Feudi e Feudatari in Sardegna, II*. Cagliari: Edizioni della Torre, 1996.
- Garcia, Juan Catalina (Coord.) (1909) *Historia de la Orden de San Jeronimo, por Fr. Jose de Siguenza*. I, Madrid: Bailly Bailliére e Hijos, Editores.
- García Bernal, José Jaime (2006) *El fasto público en la España de los Austrias*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretariado de publicaciones.
- García-Frías Checa, Carmen - Rodríguez-Arana Muñoz, Esperanza (2003) *Tiziano y el Martirio de san Lorenzo de el Escorial. Consideraciones histórico-artísticas y técnicas tra su restauración*. Madrid: Patrimonio Nacional.
- Golinelli, Paolo (1996) *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*. Bologna: Cooperativa Libreria Universale Editrice Bologna.
- Gonzalez, Diego (1652) *Relacion del feliz sucesso de Barcelona, con la salida que su Magestad, Dios le guarde, hizo a la Virgen de Atocha, y las fiestas que se han hecho en esta Corte*. Madrid: Pablo de Val.
- Gordini, Gian Domenico (1969) voce 'Stefano, santo, martire', in *Bibliotheca Sanctorum*. Roma: Città Nuova Editrice, XI, coll. 108-130.
- Kléber Monod, Paul (2001) *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*. Madrid: Alianza.
- Hülsen, Christian (1927) *Le chiese di Roma nel Medioevo: cataloghi e appunti*. Firenze: Olshki.
- Lada Camblor, Jesús (1961) 'La politica española' de Fray Juan de Salazar', *Berceo*, 59, pp. 207-234.

- Maltese, Corrado - Serra, Renata (1969) *Episodi di una civiltà anticlassica, in Sardegna*. Milano: Electa.
- Maltese, Corrado (1966) 'L'architettura del Cinquecento in Sardegna e la politica di Filippo II', in *Atti del XIII Congresso di Storia dell'Architettura, Sardegna* (Cagliari, 6-12 aprile 1963). I, Roma: Centro di studi per la storia dell'architettura, pp. 271-277.
- Mariás, Fernando (1982) 'Esteban Jordan, Francisco de Mora y el retablo mayor de Montserrat', *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, 48, pp. 383-388.
- Marieta, Juan de (1604) *Historia de la santísima imagen de Nuestra Señora de Atocha*. Madrid: Juan de Cuesta.
- Martínez Millán, José (2015) 'Evolución de la Monarquía hispana: de la Monarchia Universalis a la "Monarquía católica" (siglo XVI-XVII)', *Carthaginesia: Revista de estudios e investigación*, 31 (59-60), pp. 215-250.
- Manconi, Francesco (2010) *Cerdeña: un reino de la Corona de Aragón bajo los Austrias*. Valencia: PUV.
- (2012) *Una piccola provincia di un grande impero. La Sardegna nella Monarchia composita degli Asburgo (secoli XV-XVIII)*. Cagliari: CUEC.
- Martorelli, Rossana (2006) 'Il culto dei santi venerati nella Sardegna medievale. Progetto per un nuovo dizionario storico-archeologico', *Mélanges de l'École Française de Rome*, 118 (1), pp. 25-36.
- (2012) *Martiri e devozione nella Sardegna Altomedievale e Medievale. Archeologia, storia, tradizione*. Cagliari: University Press, pp. 161-170.
- (2015) 'La Sardegna e i santi iberici in età tardoantica e medievale. Dinamiche e tempi della diffusione', in Gallinari, Luciano - Sabaté i Curull, Flocel (a cura di) *Tra il Tirreno e Gibilterra. Un Mediterraneo iberico?*, II. Cagliari: Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR, pp. 469-510.
- (2016) 'La diffusione del culto dei martiri in Sardegna', in Meloni, Maria Giuseppina - Schena, Olivetta (a cura di) *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella penisola iberica tra Medioevo ed Età contemporanea*. Genova: Brigati, pp. 275-337.
- Mauquoy-Hendrickx, Marie (1979) *Les estampes de Wierix conservées au Cabinet de Estempes de la Biliotheque Royale Albert I*. Bruxelles: Biliotheque Royale Albert I.
- Meeck, Harold Alan (1991) *Guarino Guarini*. Milano: Electa Editrice.

- Meloni, Maria Giuseppina (2011) *Il santuario della Madonna di Bonaria. Origini e diffusione di un culto, con edizione del Processo canonico sull'arrivo prodigioso del simulacro di Bonaria (1592)*. Roma: Viella.
- Mínguez, Victor (1999) "La monarquía humillada". Un estudio sobre las imágenes del poder y el poder de las imágenes', *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad (El Colegio de Michoacán)*, 77, pp. 123-148.
- (2007) 'El rey de España se sienta en el trono de Salomón. Paralelismos simbólicos entre la Casa de David y la Casa de Austria', en Mínguez, Victor (Coord.) *Visiones de la monarquía hispánica*. Madrid: Castellón Universitat Jaume I, pp. 19-55.
- (2010) 'Imágenes celestiales de la Casa de Austria', en *Entre Cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*. La Paz (Bolivia): Fundación Visión Cultural, pp. 85-96.
- Muñoz Fernández, Angela (1999) 'Santa María de Atocha: estrategias de construcción de memoria y modos de apropiación del espacio sagrado (siglos XII-XVII)', *Madrid. Revista de Arte, Geografía e Historia*, 2, pp. 473-490.
- Murgia, Giovanni (a cura di) (1993) *Villamar, una comunità, la sua storia*. Dolianova: Grafica del Parteolla.
- Orselli, Alba Maria (1989) *Santi e città. Santi e demoni tra tardoantico ed altomedioevo*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*. Spoleto: XXXVI Settimana del Centro Italiano di Studi sull'Altomedioevo, pp. 796-800.
- Paredes González, Jerónimo (2003) 'Los Austrias y su devoción a la Eucaristía', en Campos, Francisco Javier - Sevilla, Fernández de (Coords.) *Religiosidad y ceremonias en torno a la Eucaristía*. Atti del convegno (Madrid 1-4 settembre 2003), II. Madrid: Ed. Escorialenses, pp. 653-666.
- Parker, Geoffrey (1985) *Un solo re, un solo impero. Filippo II di Spagna*. Bologna: Il Mulino.
- Pasolini, Alessandra (2001) 'scheda 39', in *Estofado de oro. La statuaria lignea nella Sardegna spagnola*. Cagliari: Janus, pp. 159-162.
- Peig, Concepció (2012) 'La Madonna di Montserrat e la sua "nerezza" in epoca medievale', in Pellizzari, Paolo - Groppo, Lalla - Girardi, Oliviero (a cura di) *Nigra Sum. Culti, santuari e immagini delle Madonne nere d'Europa*. Atti convegno internazionale (Sacro Monte di Oropa, 20-22 maggio 2010). [s.l.]: Centro Stampa Regione Piemonte, pp. 123-156.

- Pareda, Francisco de (1604) *Historia de la santísima y devotísima imagen de Nuestra Señora de Atocha, patrona de Madrid de sus milagros (...)*. Valladolid: por Sebastian de Cañas.
- Pérez de Tudela, Almudena (2008) 'La recepción de obras de Luca Cambiaso en el Monasterio de El Escorial', in Magnani, Lauro - Rossini, Giorgio (a cura di) *La "maniera" di Luca Cambiaso: confronti, spazio decorativo, tecniche*. Atti del convegno (Genova, 29-30 giugno 2007). Genova: San Giorgio Editrice, pp. 55-88.
- Pérez Sánchez, Alonso E. (1992) 'Trampantojos "a lo divino"', *Lecturas de Historia del Arte*, III, pp.139-155.
- Pillittu, Aldo (2001) *Chiese e arte sacra in Sardegna. Diocesi di Ales-Terralba*. 4, Sestu: Zona.
- Pinton, Daniele (2009) *Bernini. I percorsi dell'arte*. Roma: ATS Italia Editrice.
- Porcella, Maria Francesca (1990) 'Bacini ceramici della Chiesa di San Lorenzo a Cagliari e rilettura storico-architettonica dell'edificio', in *Cagliari. Omaggio ad una città*. Oristano: S'Alvure, pp. 43-54.
- Porcu Gaias, Marisa (1996) *Sassari. Storia architettonica e urbanistica dalle origini al '600*. Nuoro: Ilisso.
- Porrà, Roberto (2011) *Il culto della Madonna di Bonaria di Cagliari: note storiche sull'origine sarda del toponimo argentino Buenos Aires*. Cagliari: Arkadia.
- Portús Pérez, Javier - Vega González, Jesusa (1998) *La stampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Prados García, José María - López-Yarto Elizalde, Amelia (1999) *El arte de la Orden Jerónima. Historia y mecenazgo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Puppi, Lionello - Lonzi, Letizia (a cura di) (2013) *La notte di San Lorenzo. Genesi, contesti, peripezie di un capolavoro di Tiziano*. Crocetta del Montello: Terraferma Edizioni.
- Quadra Blanco, Juan Rafael de la (2013) 'Arquitectura e historia sagrada. Nuevas consideraciones sobre la idea de El Escorial y el templo de Jerusalén', *Cuadernos de Arte e Iconografía*, XXII (43), pp. 68-71.
- Quintana, Jeronimo de (1629) *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid. Historia de su antigüedad, nobleza y grandeza*. Madrid: En la Imprenta Real.
- (1637) *Relacion de las cosas mas particulares sucedidas en España, Italia, Francia, Flandes, Alemania, y otras partes desde Febrero de 1636 hasta fin de Abril de 1637 [1637?]*, 6 fol., ms. Madrid: Biblioteca Nacional, ms. 2367, fol. 175-180.

- Rodríguez Moya, Imaculata - Mínguez, Víctor (2002) *'Iconografía de los defensores de la religión: Felipe II de España versus Isabel I de Inglaterra'*, en Barceló, Pedro - Ferrer, Juan José - Rodríguez Moya, Inmaculada (Coords.) *Fundamentalismo político y religioso: de la Antigüedad a la Edad Moderna. 1*, Madrid: Castellón. Universitat Jaume I, pp. 197-225.
- Rubio, Luciano (1957) 'La Victoria de San Quintín (1557) y la fundación del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial', *La Ciudad de Dios (San Lorenzo del Escorial)*, 170, pp. 401-432.
- Ruiz Hernando, José Antonio (1997) *Los monasterios jeronimos españoles*. Segovia: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Segovia. Obra Social y Cultural.
- Sánchez Alonso, Maria Cristina (1981) *Impresos de los siglos XVI y XVII de tematica madrileña*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.
- Sánchez Márquez, Carles (2011) 'La peregrinación a Montserrat en los siglos XII y XIII. Génesis de una cultura devocional mariana', *Porticum. Revista d'Estudis Medievals*, 1, pp. 28-43.
- Sandoval, Prudenzio de (1614) *Historia de la vida y hechos del emperador Carlo V, I-II*. Pamplona: en casa de Bartholome Paris mercader librero.
- Scano, Maria Grazia (1991) *Storia dell'Arte in Sardegna. Pittura e scultura del '600 e del '700*. Nuoro: Ilisso.
- (1997) *Storia dell'Arte in Sardegna. Pittura e scultura dell'Ottocento*. Nuoro: Ilisso.
- (2007) 'L'apporto campano nella statuaria lignea della Sardegna spagnola', in Gaeta, Letizia (a cura di) *La scultura meridionale in età moderna nei suoi rapporti con la circolazione mediterranea. II*, Galatina: Congedo, pp. 123-171.
- Schrader, Jeffrey (2006) *La Virgen de Atocha: los Austrias y las imágenes milagrosas*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid.
- Seco Serrano, Carlos (Ed.) (1958) *Epistolario Español. Cartas de sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV. CVIII*, Madrid: Ediciones Atlas (Biblioteca de autores españoles).
- Segni Pulvirenti, Francesca - Sari, Aldo (1994) *Storia dell'Arte in Sardegna. Architettura tardogotica e d'influsso rinascimentale*. Nuoro: Ilisso.
- Serra, Renata (1989) *La Sardegna*. Milano: Jaca Book (Italia romanica,10).
- Serra, Simonetta (2015) 'Le fonti e l'archeologia. Alle origini del culto di San Lorenzo a Roma', in Raffaele Passarella (a cura di) *Il culto di San Lorenzo tra Roma e Milano. Dalle origini al Medioevo*. Milano: Bulzoni Editore, pp. 29-53.

- Sigüenza, José De (2010) *La fundacion del Monasterio de El Escorial*, I. Valencia: CMC Editor.
- (2011) *La fundación del Monasterio de El Escorial*. II, Valencia: CMC Editor.
- Spano, Giovanni (1861) *Guida della città e dintorni di Cagliari*. Cagliari: Timon.
- Urrea, Jesús - Aranda, María (2011) 'El Templo, la capilla y el camarín de Nuestra Señora de Atocha de Madrid', *BSAA arte*, LXXVII, pp. 119-140.
- Varela, Javier (1990) *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*. Madrid: Turner.
- Vian, Cesco (1964) *Cronache della Spagna picaresca*. Novara: Club del Libro.
- Villaseñor, Juan de (1684) *Historia general de la restauracion de España, por el santo rey Pelayo, apariciones de cruces baxadas del Cielo; varias noticias Historicas de Imagenes en diferentes Reynos, sus origenes, y descubrimientos; aparecimiento de nuestra Señora de Atocha, con los singulares favores que ha heco a todos los Reyes de España hasta el católico monarca Carlos Segundo que Dios Guarde*. Madrid: Roque Rico.
- Vitale Brovarone, Alessandro - Vitale Brovarone, Lucetta (a cura di) (1995) *Legenda Aurea*, Jacopo da Varazze. Torino: Einaudi.
- Vizueté Mendoza, J. Carlos (2013) *Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito en Montserrat, Guadalupe y la Peña de Francia*, en Campos, Francisco Javier - Sevilla, Ferdinandéz de Sevilla (Coords.) *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*. Acti del simposio dell'Istituto Escorialense de investigaciones Históricas y Artísticas (21. 2013). Madrid: Ediciones escorialenses, pp. 261-280.
- Yates, Frances (1978) *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*. Torino: Einaudi.
- Zalama Rodríguez, Miguel Angel - Redondo Cantera, María José (Coords.) (2000) *Carlos V y las artes: promoción artistica y familia imperial*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejo de Cultura, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- Zarco Cuevas, Julián - Bustamante García, Agustín (Coords.) (1985) *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial*, I, *Memorias de fray Antonio de Villacastín*. Madrid: Editorial Cimbórrio.
- Zucca, Umberto (2002) 'S. Maria di Uta da insediamento francescano (1376) a luogo eremitico (1569)', *Biblioteca Francescana Sarda*, 10, pp. 95-198.

#### 4. Curriculum vitae

Alessandra Pasolini insegna Storia dell'Arte Moderna all'Università di Cagliari. I suoi interessi di ricerca vertono sulle manifestazioni dell'arte moderna tra Sardegna, Italia meridionale e Spagna. Con Rafaella Pilo ha curato *Cagliari and Valencia during the Baroque Age. Essays on Art, History and Literature* (2016); analizzano peculiari iconografie religiose *Art in times of crisis. The Camarassa plot and the Mercedarian Cycle in Cagliari (1670-72)* e *Sul monte il Signore provvede. Un'inconsueta iconografia dell'arcangelo Michele* (2016). Con Marisa Porcu Gaias ha scritto il volume *Argenti di Sardegna. La produzione di argenti lavorati in Sardegna dal Medioevo al primo Ottocento* (2016).

Fabrizio Tola è dottore di ricerca in Storia dell'Arte Moderna presso l'Università di Cagliari. Si occupa di scultura lignea del XVII-XVIII secolo, con particolare attenzione alle coeve fonti scritte, come la letteratura spirituale e i testi omiletici. Dello studio di alcune particolari iconografie danno conto *Devozioni iberiche nell'arte sarda del '600 e del '700* (2016) e *Devozione agostiniana in Sardegna: l'iconografia della Madonna del Soccorso o della Difesa* (2016).

# Recensioni

## Book Reviews



## Recensioni

Tasca, Cecilia - Poletti, Roberto (a cura di) (2017) *Pauper infirmus imago Christi. Ospedalità e confraternite in Sardegna*. Iglesias: Cooperativa Tipografica Editoriale "N. Canelles", 126 p.

Olivetta Schena  
(Università degli Studi di Cagliari)

Il volume raccoglie i contributi presentati ad Iglesias il 20 marzo del 2016, in occasione delle celebrazioni per il quarto Centenario di elevazione ad Arciconfraternita del Santo Monte della Pietà. Lo scopo, perfettamente centrato, di quella iniziativa scientifico-culturale era quello di riflettere non solo sul ruolo svolto nei secoli dalle confraternite nell'assistenza dei poveri e degli infermi, ma anche sull'importanza che questi sodalizi ebbero come committenti di opere destinate ai loro oratori e alle particolari pratiche di pietà, tema affrontato dettagliatamente nell'ultimo saggio di questo volume da Alessandra Pasolini.

Protagonisti di questo pregevole libro sono la città di Iglesias e i numerosi insediamenti minerari del suo interland, la cui fondazione risale agli ultimi decenni dell'Ottocento e la cui vitalità venne meno fra fine degli anni Sessanta e i primi decenni degli anni Settanta del Novecento, con l'esaurirsi delle risorse minerarie e il conseguente abbandono dell'attività estrattiva; piccoli nuclei che ora rinascono a nuova vita, quali preziose testimonianze di quell'archeologia industriale che proprio nel Sulcis-Iglesiente trova le sue emergenze architettoniche più significative.

Dai cinque ai sette anni ho vissuto in questi straordinari villaggi minerari, la cui nascita, come ricorda Cecilia Tasca nella premessa del suo saggio (*Ospedalità nell'Iglesiente in epoca contemporanea*), è legata allo sfruttamento minerario del territorio in cui insistono e che sin dall'Ottocento sono un esempio di grande valore insediativo ed architettonico. Siamo in presenza di piccoli nuclei abitativi, dove si conduceva una vita privilegiata: appartamenti spaziosi e splendidamente arredati, muniti di servizi igienici (era, infatti, presente la rete fognaria) e con il riscaldamento assicurato da monumentali camini in stile neoclassico o stupende stufe a legna in ghisa, a Sedda Moddizis come a Montevecchio. È pur vero che ben diversa era la tipologia dei villaggi dove risiedevano solo gli operai (ho ben presente quello di Monte Agrusciau), che insistevano a ridosso delle miniere, le cui case si sviluppavano attorno ad un

cortile, con al centro una fontana ad uso comune ed i servizi igienici, anch'essi esterni alle singole abitazioni, costituite da non più di due vani: la cucina e la camera da letto.

Ricordo ancora la scuola materna di Sedda Moddizis, in agro di Gonnese, e la scuola elementare di Nebbia, le miniere di Masua, Rosas e Bacu Abis, l'abitato di Montevecchio, con la splendida palazzina della Direzione.

Alla fine degli anni Cinquanta in quegli insediamenti erano ancora presenti gli edifici che ne garantivano l'autosufficienza: la direzione, lo spaccio nel quale si conservavano in grandi quantità e si vendevano i più svariati prodotti alimentari, ma non solo (assimilabili ai moderni supermercati e ben diversi dalle piccole botteghe presenti nei vicini paesi più densamente popolati), la chiesa (per lo più dedicata a Santa Barbara, la patrona dei minatori, e Santa Barbara era chiamata anche la polveriera che custodiva l'esplosivo, indispensabile per l'attività mineraria) e l'infermeria, che garantiva la prima assistenza sanitaria in caso di incidenti in miniera.

Il saggio della Tasca, incentrato sugli ospedali e l'assistenza sanitaria nelle miniere del Sulcis-Iglesiente si è avvalso della ricca documentazione prodotta dall'esercizio della complessa attività mineraria nell'arco di 150 anni, attualmente in fase di riordino. Un delicato e complesso lavoro di inventariazione condotto dalla stessa autrice e da alcuni suoi collaboratori, che ha dato i primi interessanti risultati, resi noti in alcune recenti pubblicazioni: lo stesso saggio di questo volume è una di queste. Sono queste fonti documentarie che attestano la nascita degli ospedali di Sedda Moddizis, di Bacu Abis, in agro di Gonnese, quello di Rosas, presso Narcao, ascrivibili ai primi anni del Novecento, l'ospedale delle Miniere di Nebbia, quello delle miniere di Masua, quello delle miniere di Monteponi (con ben 40 posti letto), sorti già nella seconda metà dell'Ottocento, per citarne solo alcuni. Le stesse fonti forniscono dati significativi sul servizio sanitario, sulla tipologia degli infortuni, le cartelle cliniche e le malattie in esse attestate, alcune causate dal lavoro in miniera, quale la bronco-pneumopatia da silicati, nota come silicosi. Particolarmente interessanti gli Inventari dell'ospedale di Monteponi, relativi agli anni 1878-1881, che descrivono con dovizia di particolari il "gabinetto del dottore" con i mobili, la biblioteca specialistica e l'armamentario, ovvero l'insieme degli strumenti per le amputazioni, per la dissezione dei cadaveri e per le medicazioni, ma anche numerose foto, cartine e disegni della miniera. La ricerca della Tasca si estende anche alle relazioni mediche, quale quella di Battista Zedda del 1869, medico chirurgo nell'Ospedale della miniera di Malfitano (in agro di Buggerru), 12/36 posti letto, testimonianza diretta di chi si adoperò ad alleviare le sofferenze dei minatori. È questa relazione che ci informa

dell'epidemia denominata "dell'asiatico morbo", che nel 1866 si manifestò in miniera. In quell'ospedale avevano accesso solo gli uomini; le donne ammesse al lavoro, le cosiddette cernitrici, quando si ammalavano, venivano curate nelle loro case, ma godevano anch'esse gratuitamente di assistenza, medicine e di tutto il necessario.

Anche il saggio di Bianca Fadda (*Assistenza sanitaria nella Sardegna medievale*), il primo del volume, è incentrato sul tema dell'assistenza sanitaria in Sardegna, ma in un'epoca storica lontana dalla contemporaneità, il Medioevo, epoca in cui l'assistenza ai malati veniva offerta in genere da istituzioni sorte con il compito di prestare ospitalità a chiunque ne avesse bisogno. L'ospedale medievale, *hospitium*, era innanzitutto luogo di ospitalità, dove venivano accolti anche i malati, ma non in quanto tali, bensì perché sovente era lo stato di malattia a determinare quello di necessità. Queste strutture offrivano, pertanto, accoglienza a poveri, pellegrini, orfani, vedove, anziani. Erano prevalentemente gli enti religiosi e gli ordini monastici a garantire questo tipo di assistenza, in Sardegna come nel resto d'Europa, sin dall'alto Medioevo, come testimonia l'Epistolario di papa Gregorio Magno. Ma i primi veri ospedali attestati in Sardegna sono quelli dipendenti dall'ospedale di San Leonardo di Stagno presso Pisa: il lebbrosario di San Leonardo di Bosove nel giudicato di Logudoro e l'ospedale di San Leonardo di Bagnaria nel giudicato di Càlari, sorti nella seconda metà del XII secolo. Altri ospedali sorsero nella seconda metà del Duecento, alle dipendenze dall'Ospedale Nuovo di Pisa; di questi voglio ricordare quello di Santa Lucia ad Iglesias e San Ranieri di Villamassargia. Le vicende di queste strutture di assistenza vengo ricostruite dall'autrice con perizia e dovizia di particolari, attraverso un'attenta lettura dei documenti d'archivio e della bibliografia sul tema. Largo spazio è riservato alle competenze e al profilo biografico di alcune figure di chirurghi, barbieri e specialisti, operanti nella Sardegna tardo medievale, a Sassari come a Cagliari.

Particolarmente ricca la documentazione relativa a *magister* Grazia Orlandi, che consente alla studiosa di ricostruire il suo prestigioso *cursus honorum*: *phisicus*, poi *doctor scientie medicine*, per finire *medicinalis scientie professor*.

Innumerevoli le vicende che vedono Grazia Orlandi protagonista come medico, ma non solo, dello scenario politico-culturale sardo della prima metà del Trecento: nel 1324, durante l'assedio di Villa di Chiesa, odierna Iglesias, è al capezzale dell'infante Alfonso colpito dalla malaria e poi a quello della moglie, la giovane Teresa de Entensa, anch'essa preda di quelle febbri malariche che avevano ucciso tutte le damigelle del suo seguito. Questo gli valse numerosi privilegi da parte dell'Infante che, divenuto re d'Aragona nel 1327, lo nominò suo medico personale e *familiar*, ovvero membro della Corte, e gli concesse di

essere trattato come un catalano e di godere di tutte le franchigie concesse ai sudditi della Corona. Il medico fu poi ambasciatore del giudice d'Arborea Ugone II e sempre in Catalogna curò il giovane Mariano d'Arborea. Grazie Orlandi, tornato in Sardegna, continuò a prestare servizio alla corte di Ugone II che, malato e prossimo alla morte, lo nominò suo esecutore testamentario (1335).

In età moderna l'assistenza ospedaliera fu assicurata dalle Confraternite, che attraverso le elemosine e la volontà caritatevole della popolazione, che si manifestava attraverso donazioni e lasciti testamentari, disponevano delle risorse finanziarie indispensabili all'esercizio dell'accoglienza e della cura dei più bisognosi e degli indifesi, quali prigionieri, vecchi e orfanelli; questi, agli occhi dei confratelli, erano la rappresentazione viva e reale del Cristo povero e sofferente. Il saggio di Roberto Poletti (*Confraternite e ospedali nella Sardegna moderna: il caso del Santo Monte della Pietà e dell'Ospedale di San Michele di Iglesias (1573-1656)*) affronta il tema delle Confraternite e dell'ospedalità nella Sardegna moderna attraverso l'esame della documentazione pervenutaci, che ci "racconta" del Santo Monte della Pietà e dell'Ospedale di San Michele di Iglesias, sorti sin dai primi anni Settanta del Cinquecento. La Confraternita, sin dal suo sorgere, si impegnò a garantire l'operatività dell'ospedale cittadino, che era stato allestito per fornire assistenza gratuita ai poveri e agli infermi, pur impegnandosi attivamente anche in altre attività: ad esempio, l'aiuto materiale alle fanciulle povere da maritare. In quegli anni anche l'amministrazione civica contribuiva alla cura e assistenza di poveri e malati accolti nell'ospedale cittadino, con una parte dei proventi delle multe e con vettovaglie: ad esempio, i panificatori che frodavano sul peso del pane, si vedevano sequestrato una parte del prodotto, che veniva dato in parte ai poveri dell'ospedale e in parte ai carcerati.

La documentazione pervenutaci consente allo studioso di localizzare le strutture dell'ospedale presso la chiesa di San Michele, ubicato nel centro storico della città mineraria, dove fu costruito per iniziativa delle magistrature civiche che, per qualche tempo, vi tennero le pubbliche adunanze, come documenta inconfutabilmente il verbale del 1481. Fu la stessa amministrazione comunale che affidò la chiesa con gli stabili annessi alla Confraternita del Santo Monte perché vi si insediasse e provvedesse alla gestione dell'ospedale civico. L'espletamento dell'attività assistenziale fu garantita dalla Confraternita sino al 1656, anno in cui la peste provocò ad Iglesias la morte di centinaia di persone.

I fondi archivistici notarili e i libri parrocchiali della chiesa di Santa Chiara di Iglesias, alla quale l'ospedale di San Michele era soggetto, consentono a Poletti di rilevare la presenza, tra il 1578 e il 1650, di 26 pazienti: 23 uomini e solo 3

donne, per lo più *strangers*, ovvero forestieri (un *estudiant ollandese*, un tal Bonaventura *català*, e Bernat genovese) alcuni dei quali fecero testamento e morirono all'interno dell'*hospitale*. La confraternita del Santo Monte provvedeva, pietosamente e gratuitamente, a inumare i loro resti mortali nel cimitero annesso all'ospedale o, quando possibile, all'interno della chiesa di San Michele.

Con il venir meno degli impegni legati all'attività di gestione dell'ospedale, che come detto dal 1656 non risulta più attivo, i confratelli del Santo Monte si dedicarono all'assistenza a favore dei poveri, unitamente alla promozione delle pratiche devozionali legate al ciclo Pasquale. Il sodalizio del Santo Monte si andava, dunque, connotando, alla stregua di numerosi sodalizi isolani, come una compagnia di laici impegnati nel solennizzare i riti della Settimana Santa, ruolo che la Confraternita continua a svolgere ancora oggi.

Per ultimo, ma non ultimo per importanza e ricchezza di contenuti e di riflessioni, il saggio di Alessandra Pasolini (*Il ruolo delle confraternite nella società e nell'arte*), che analizza il ruolo delle confraternite religiose nella società e nell'arte, e già in apertura sottolinea l'importante funzione sociale svolta dalle confraternite religiose riguardo anche agli aspetti artistici. Un capitolo importante della storia dell'arte italiana, prosegue l'autrice, è rappresentato dai manufatti prodotti per questi sodalizi, la cui attività si intreccia strettamente alle opere di misericordia corporale. Le compagnie e le confraternite locali permettevano di incarnare il senso della vocazione cristiana: oltre ai riti e alle pratiche devozionali, esse si dedicavano alla carità verso il prossimo in opere concrete al servizio della comunità, come la cura dei trovatelli, l'assistenza ai poveri e ai malati, la sepoltura dei morti, anche durante le pestilenze. L'autrice parte dall'analisi di alcuni significativi esempi fiorentini: primo fra tutti l'Orsanmichele, antica loggia mercantile sottostante il granaio comunale, gestito da una confraternita, che vi venerava la Madonna col Bambino di Bernardo Daddi, per giungere, attraverso le produzioni artistiche commissionate dalle confraternite a Roma, come a Napoli e a Palermo, ad un attento confronto con la Sardegna e le sue numerose e significative testimonianze di sentita devozione.

Il saggio di Alessandra Pasolini è corredato, e non poteva essere diversamente, da un ricco repertorio di immagini, che ci danno la dimensione della bellezza e del valore artistico, ma anche economico, di questi manufatti: opere pittoriche, statue lignee, crocifissi, quale il Crocifisso dell'*esclavament*, attribuito a Francesco Marsiello, e datato 1632, dell'Oratorio di San Michele; e nello stesso gli Angeli portacero di bottega sardo-campana, realizzati nei primi decenni del XVII secolo; o i più tardi san Michele Arcangelo, Gesù alla colonna e Ecce Homo, tutti realizzati da Antioco Diana nel 1783.



## Recensioni

Palacios Ontalva, J. Santiago (2017) *Cruzadas y Órdenes Militares en la Edad Media*. Madrid: Ed. Síntesis S.A.

Diego Melo Carrasco  
(Facultad de Artes Liberales -  
Universidad Adolfo Ibáñez)

Desde principios de la década de los noventa, se generó un importante aumento en la traducción de textos referentes a las cruzadas, los cuales incluían, no solamente clásicos sino que también, una serie de títulos nuevos que venían a complementar, discutir, proponer y confrontar, visiones historiográficas que se anclaban en los ya lejanos textos de Alphandery, Runciman, Grousset y un largo etc. Uno de los elementos que incidió en este desarrollo historiográfico tuvo que ver, en parte, con el noveno aniversario de la gesta que se recordó en el año 1995. Esto se manifestó, no solamente, en la publicación de textos, sino que también en el desarrollo de artículos que proponían enfoques novedosos en torno a problemas clásicos; pero que también incorporaban un acervo que incluía a la historia de las mentalidades, de las religiones, del poder; así como también, a la historia social y económica en relación con la historia conceptual, entre otras formas de análisis.

Todo lo anterior fue en extremo beneficioso para quienes manejamos el español como lengua materna, fundamentalmente, porque el grueso de la historiografía tradicional de las Cruzadas estaba, mayoritariamente, en francés, italiano, alemán e inglés. En este sentido, siempre existió un menor desarrollo de estos tópicos en español. Esto podría explicarse a partir de las peculiaridades que reviste la historia medieval peninsular, en relación a otras tradiciones europeas. Con esto hacemos mención al hecho de que en el territorio peninsular se vivió un esfuerzo cruzado que la historiografía ha llamado 'Reconquista'. Este acontecimiento, en virtud del cual se establece un desarrollo particular de acontecimientos que ponen en contacto a al-Andalus con los Reinos Cristianos, habría desplazado, en parte, de los intereses históricos, las Cruzadas de Oriente.

Desde hace un tiempo, Editorial Síntesis nos viene acostumbrando a la elaboración de buenos y útiles textos de, justamente, síntesis. Son lo que, comúnmente, se denomina: manual. Pero en este caso, la elaboración de los mismos comporta un esfuerzo superior por parte de los autores: primero, porque están escritos con elegancia y lenguaje cercano, sin perder la

rigurosidad de su análisis, y, en segundo lugar, porque incluyen siempre una selección de documentos útiles tanto para el alumno como para el profesor, así como para el investigador lego.

En esta ocasión, y en relación con lo que hemos venido comentando, se nos entrega el volumen titulado 'Cruzadas y Órdenes Militares en la Edad Media', el cual está bajo la autoría del profesor Santiago Palacios Ontalva. El profesor Palacios, quien fue formado y en la actualidad trabaja en la Universidad Autónoma de Madrid, es parte de la nueva generación de medievalistas hispanos que han sabido incursionar en otras áreas del conocimiento, como lo es el arabismo y también, la antropología y la sociología. Todo este acervo le permite complementar las miradas tradicionales e incorporar, a la vez, los nuevos avances historiográficos.

El texto en comento se divide en IV partes que en total suman 14 capítulos. La primera de estas, que comporta cuatro capítulos, se titula: 'El origen de las Cruzadas y el nacimiento de la noción de Orden Militar'. Tal como lo explica, aquí se nos presenta un amplio contexto que incorpora el análisis de las condiciones políticas, sociales, geopolíticas y económicas de Europa y el Mediterráneo antes de las Cruzadas, para luego ingresar en los hechos que se desencadenan a partir de la Toma de Jerusalén (1096) y el llamado a Cruzada. Ésta finaliza con el establecimiento de los "estados cruzados" en oriente y la formación de la orden del Temple. Esto último, basado en la evidencia histórica y abandonando cualquier intento falsario y esotérico respecto al valor de la misma.

La segunda parte, titulada: 'La multiplicación del fenómeno cruzado', ingresa en las problemáticas relacionadas con las consecuencias de la segunda cruzada, para luego plantear los aspectos fundamentales de la tercera de estas campañas, ahondando en el rol de Saladino y Ricardo Corazón de León. Terminado este análisis, el profesor Palacios se refiere a la cuarta cruzada, en aquel fenómeno que reconocemos como la 'Desviación', dando cuenta del impacto de la misma en el mundo Bizantino y las consecuencias que tuvo, en clave historiográfica. Finalmente, una vez que el impulso cruzado se debilita, el autor establece un balance acerca de las denominadas "cruzadas particulares", las cuales van, paulatinamente, abandonando el impulso inicial ligado al llamamiento de Clermont.

La parte tercera, denominada: 'Las Ordenes Militares y al defensa de Tierra Santa', ingresa, específicamente, en el desarrollo de las órdenes militares, sus bases territoriales y sus funciones. A la vez, profundiza en su organización, sus estructuras y jerarquías. Finalmente, el texto realiza un giro argumental para referirse al fin del escenario cruzado en Ultramar.

Posteriormente, el texto focaliza su atención en 'Los otros escenarios cruzados de la cristiandad', cuestión que constituye la cuarta parte y final. Aquí se estudia, detenidamente, el problema de la Reconquista hasta las últimas Cruzadas Ibéricas del siglo XV. A continuación, se realiza un estudio pormenorizado de las órdenes militares en Península, analizando su tipología y filiación. Finalmente, el libro nos presenta el desarrollo de las guerras santas contra los enemigos políticos y religiosos de la cristiandad.

Finaliza la obra con la presentación de 8 textos complementarios, fuentes que serán de gran utilidad, dado su carácter y sentido que se entroncan muy bien con las temáticas planteadas en el libro. Como siempre, finaliza el texto con una bibliografía sumaria; no obstante, como viene siendo costumbre, en la página web de la editorial podemos encontrar un recuento bibliográfico más completo. Sólo como sugerencia: no estaría demás la inclusión de mapas, un glosario de términos y un índice onomástico y toponímico, todo lo anterior con la finalidad de enriquecer aún más un texto claro, preciso, ordenado y bien escrito.



# Rassegne storiografiche

Historiographic  
Reviews



## Rassegna storiografica

### Las Cruzadas: Un problema historiográfico abierto. Perspectivas desde el *finis terrae*

#### The Crusades: An open Historiographic Problem. Perspectives from the *finis terrae*

Diego Melo Carrasco  
(Cátedra al-Andalus | Magreb  
Universidad Adolfo Ibáñez)

#### *Antecedentes*

Desde mediados de los años ochenta, los estudios medievales en Chile han ido cobrando fuerza y consolidación en forma paulatina, desarrollándose a partir de grandes visiones hasta sesudas problemáticas, cada vez más especializadas, inscritas en las líneas de la nueva historia, por una parte, y en el trabajo sostenido de análisis de fuentes. De la misma forma, y por el efecto de los intereses de los investigadores, ha existido un paulatino abandono de las visiones globales, privilegiando los enfoques y problemáticas monográficas. Todas estas cuestiones han sido tratadas en sendos artículos, por el profesor Luis Rojas Donat<sup>1</sup>, por tanto, ahondar en lo mismo, podría ser redundante. No obstante, nos parece necesario indicar algunas cuestiones importantes que permiten contextualizar el desarrollo de los estudios medievales en Chile y distinguirlos así, de otras tradiciones latinoamericanas.

#### *Los estudios medievales en Chile*

Los estudios medievales en Chile se encuentran vinculados al estudio de lo que se suele denominar 'Historia Universal', es decir, ese amplio horizonte que no solamente contempla el estudio de la Historia Europea, sino que también, las antiguas civilizaciones de oriente próximo y lejano, todo en virtud de las

---

<sup>1</sup> Ver en Rojas Donat - Corti Badía, 2010; Rojas Donat, 2015; Rojas Donat - Corti Badía, 2008.

posibilidades que otorga el conocimiento de fenómenos que poseen cierta interconexión y que permiten situar el contexto y los componentes que inciden en desarrollo de occidente (Rojas Donat, 2015), civilización a la cual nos vinculamos.

Sin embargo, es imposible realizar cualquier mención a los estudios medievales en Chile, si no consideramos la señera figura de Don Héctor Herrera Cajas (Marín Riveros, 2009), verdadero artífice de los estudios medievales y formador de discípulos, entre los cuales nos contamos. El profesor Herrera cultivó la historia bizantina (Marín Riveros, 2009b), en un amplio abanico de posibilidades que incluyó la simbología del poder, las relaciones internacionales, las culturas periféricas y el arte bizantino, entre otras. No obstante, también se interesó en el estudio de la Historia Antigua, el mundo islámico, la teoría de la historia, entre otras disciplinas<sup>2</sup>. Hombre de gran cultura, supo transmitir ese afecto por el estudio a sus discípulos, entre quienes se cuentan, en la actualidad: Ítalo Fuentes Bardelli (Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación/Universidad de Chile); Luis Rojas Donat (Universidad del Bío –Bío); José Marín Riveros (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso ); Paola Corti Badía y Diego Melo Carrasco (Universidad Adolfo Ibáñez); Patricio Zamora Navia (Universidad Andrés Bello) y Ángel Gordo Molina (Universidad de Chile), entre otros.

Pues bien, huelga decir que el desarrollo de los estudios medievales en Chile difiere, en sus orígenes, a otras tradiciones latinoamericanas. En Argentina, por ejemplo, la consolidación de estos estudios fue anterior y tuvo que ver, esencialmente, con el impulso que les dio Don Claudio Sánchez-Albornoz, quien fundó una escuela de pensamiento muy arraigada y proyectada en sus discípulos, en la cual ha tenido una preminencia el estudio de la historia Peninsular, en todas sus dimensiones y problemáticas. El medievalismo argentino, en ese sentido, comporta una realidad bastante consolidada y dinámica. Por otra parte, la Sociedad Argentina de Estudios Medievales (SAEMED), se ha encargado de difundir, fomentar y dinamizar estos estudios a partir de la publicación de la Revista Temas Medievales-en conjunto con el CONICET- y las Jornadas internacionales, así como el curso de actualización que va en su versión XXVI.

Por volumen de estudios, Brasil es por lejos el país que más a ha desarrollado los estudios medievales en América Latina. Esto se constata, claramente, cuando se observa la cantidad de afiliados que posee la Asociación Brasileira de Estudios Medievales (ABREM). En ella tienen preminencia los estudios literarios, sin embargo el número de historiadores no es menor. Los trabajos se

---

<sup>2</sup> Una reseña completa de su obra historiográfica en (Rojas Donat, 2015), un compendio de sus artículos más relevantes en Bizantinística en (Herrera Cajas, 2008).

enmarcan dentro de la tradición francesa, siguiendo las líneas propuestas en su momento por la Nueva Historia (Pedrero - Sánchez, 1994).

En algunos casos, aún el desarrollo de los estudios medievales (Perú y Uruguay, entre otros), se encuentra en niveles incipientes, existe una nueva generación que cada día se interesa más por este tipo de temáticas y sus vinculaciones con la historia local. Hay que decir que, desde esa perspectiva, se ha venido haciendo, paulatinamente, unos cruces más precisos entre las instituciones coloniales y el origen medieval de varias de ellas.

En el caso de Chile, los estudios medievales se organizaron y definen gracias al llamado realizado en 1992 por Luis Rojas Donat con ocasión del Primer Coloquio de Estudios Medievales celebrado en la Universidad del Bío-Bío, en la ciudad de Chillán. En esa ocasión, se constituyó la Sociedad Chilena de Estudios Medievales teniendo por Presidente Honorario a Héctor Herrera Cajas, Luis Rojas Donat como Presidente y José Marín Riveros como secretario (Reyes, 1995). Desde 2011, la Sociedad se ha reorganizado institucionalmente con una nueva directiva: Presidente Vitalicio: Luis Rojas Donat; Presidente ejecutivo: Italo Fuentes Bardelli; Secretario: Diego Melo Carrasco. La instancia académica sigue siendo el *Coloquio* que se sigue realizando en la ciudad de Chillán cada dos años. Pero se agregó otra de estilo seminario con mesas redondas sobre temas historiográficos e históricos denominada *Concilium* (Rojas Donat, 2015). Actualmente, la Sociedad cuenta con varios medievalistas asociados y una docena de investigadores que, aun cuando no consagran sus estudios específicamente a la Edad Media, participan también en los coloquios con temas ligados a áreas conexas.

El proceso natural de especialización de los componentes de la Sociedad Chilena de Estudios Medievales, así como de aquellos nuevos investigadores que se han ido incorporando a este ámbito de trabajo, han ido definiendo líneas de investigación, cada vez más acotadas. Contribuye a esto, las posibilidades que ha abierto internet, en relación a la consulta de fuentes directas, obras clásicas y archivos virtuales. De la misma forma, las nuevas bases de datos y la política de publicaciones con acceso abierto y gratuito, han favorecido enormemente las posibilidades de desarrollo de diversas investigaciones que antes se veían limitadas. Con todo, para poder profundizar en estas temáticas, sigue siendo fundamental el estudio y consulta de fondos en el extranjero – principalmente, Europa – , por las posibilidades de intercambio, conocimiento *in situ*, nociones y realidades espaciales, que esto otorga. Así entonces, en la actualidad podemos hablar del cultivo de diversas especialidades en el medievalismo chileno, las cuales incorporan: la cultura; la música; el derecho; los estudios bizantinos; el mundo musulmán; la historia del arte, particularmente, el estudio de las imágenes; la historia y la antropología del

poder; la historia política de la Inglaterra; los inicios del parlamentarismo; la historia de la España medieval, en especial el reino de León; los estudios de frontera; el estudio de la infancia; la historia de las mentalidades; las vinculaciones entre historia y literatura, etc .

*Las Cruzadas desde el finis terrae*

Las Cruzadas no han sido, del todo, un tema central en la investigación medieval en Chile. Esta última ha transitado por diversos derroteros que están más ligados a los intereses de cada investigador, más que a unas líneas determinadas. En ese sentido, si bien existe una generación que se ha ido perfeccionando, aún hay mucho de búsqueda y desarrollo autodidacta en variados temas. No obstante, esa formación 'universalista' de muchos de quienes se dedica al medievalismo, ha enriquecido enormemente las visiones permitiendo generar unos contextos de desarrollo mayor. Creemos que ahí radica una de las fortalezas de estos estudios: la visión amplia y contextualizada que da la periferia.

No ha sido hasta el año 2000, cuando el profesor José Marín Riveros se adjudicó un proyecto de investigación financiado por el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología de Chile (FONDECYT), el que se tituló: *Aportes para una historia comparada de las civilizaciones mediterráneas en la época de las cruzadas. El valor histórico del concepto de guerra santa (s.XI-XIII)*<sup>3</sup>, que se ha desarrollado un estudio sistemático de algunas cuestiones conceptuales inmersas en el ámbito de la Cruzada. El objetivo de este era establecer un trabajo comparativo de las tradiciones asociadas al concepto de 'guerra santa' y la aplicación del mismo durante las Cruzadas. En ese sentido, lo que el investigador perseguía era establecer y definir la conceptualización que se utilizaba en el marco de las tres grandes culturas del mediterráneo medieval y, de esta manera, comprender el sentido de las creencias, circulaciones y nociones en torno al sacrificio y el martirio. Este fue el primer proyecto de este tipo y temática, financiado por el Gobierno de Chile y, por cierto, la primera vez que se ahondaba en estas perspectivas de trabajo desde Chile. Que el principal tema se haya centrado en el análisis del concepto 'Guerra Santa' obedecía a los intereses particulares que por aquel entonces movía la investigación del profesor Marín, en relación a las continuidades y cambios que se manifestaban en el escenario del Mediterráneo en relación a determinados conceptos de fuertes reminiscencia en la actualidad.

La investigación permitió, al autor, elaborar una serie de trabajos que ingresaron en estas nociones, estableciendo elementos comparativos y también conceptuales, que profundizaron en la comprensión de las tradiciones ligadas a

---

<sup>3</sup> < <http://w1.conicyt.cl/bases/fondecyt/personas/1/7/17104.html> >

la 'guerra santa' en las diversas culturas del mediterráneo medieval. Entre estos artículos debemos destacar:

Marín, 2002 trata, fundamentalmente, cuales son los orígenes del mundo islámico y, a la vez, como en ese proceso de consolidación se inserta en concepto *Yihad*. En este sentido se hace un análisis conceptual, desde una perspectiva histórica, para, finalmente, establecer cuáles son las diferencias fundamentales que existen entre la idea de 'guerra santa' y *Yihad*, llegando a la conclusión de que: Si aceptamos que una 'guerra santa' se define por el martirio, y que en Occidente la encontramos ya en el s. IX, es evidente que su origen es independiente del *Yihad*, y que la "guerra santa" del siglo XI en adelante, sea en España o en el Cercano Oriente, no es una reacción frente al Islam, sino la culminación de un largo proceso que involucra las nociones de guerra justa y guerra 'de religión'. Hay que buscar en profundas raíces semíticas las relaciones entre *Yihad* y 'guerra santa' que, en el caso cristiano, corresponden al Antiguo Testamento. En el caso musulmán, están muy vivas y cercanas, adaptándose al espíritu de conquista universal que busca una conversión y dominación, también universales.

El *Yihad* musulmán, entendido como 'el esfuerzo en el camino de Alá', puede llegar a constituirse en una 'guerra santa', compartiendo así ciertos elementos con el cristianismo, pero tiene un origen diferente, influido por la experiencia semítica hebrea y árabe preislámica. Se funda, desde el origen del Islam, en una concepción misional y universal de la fe, cuyos fundamentos se encuentran en el Corán, los hadices y la jurisprudencia islámica (Marín Riveros, 2002, p. 235).

En Marín, 2001-2002 se plantea que:

[...] algunos de los problemas contemporáneos que afectan a las Relaciones Internacionales en el Mediterráneo, hunden sus raíces en la época de las Cruzadas, cuando las relaciones de tolerancia entre la cristiandad occidental y la oriental y el mundo islámico, se deterioraron progresivamente hasta quebrarse, siendo sustituidas por relaciones donde se hicieron sentir las distancias culturales, la animosidad y desconfianza mutua, cuando no el odio.

De hecho, el verdadero cisma de la Cristiandad, por ejemplo, debe ser comprendido a partir de la Cuarta Cruzada, acción que, entendida como una 'guerra santa' por los latinos, resultaba no sólo del todo incomprensible para los bizantinos, sino que además les parecía peligrosa y quimérica, lo que se traducía en una indiferencia que irritaba a los cruzados. (Marín Riveros, 2001-2002, pp. 77-78).

En Marín Riveros, 2002 se inicia a partir de los conceptos vertidos por Paul Lemerle, hacia el año 1965, en relación a que la Cuarta Cruzada resultaba ser

del todo incomprensible para los bizantinos. A partir de lo anterior, Marín desarrolla un trabajo en el cual plantea la situación de ruptura que se vivió en el mediterráneo a partir de dicho acontecimiento. Sin embargo, el gran aporte de este trabajo radica en la traducción de una serie de textos que incorporan los relatos de: Ana Comneno (Marín Riveros, 2002b, p. 130). La “Devastatio Constantinopolitana” (*Ibi*, p.139); la cruzada de 1204 según la Crónica de Novgorod (*Ibi*, p. 145); el testimonio del historiador Niketas Choniates (*Ibi*, p. 149); el Saqueo de Constantinopla por Cruzados y el Imperio Bizantino en manos de los occidentales en la edición de Geoffroi de Villehardouin (*Ibi*, p. 151) y Balduino, Emperador latino de Constantinopla, según la Crónica de Morea (*Ibi*, p. 152). Todos estos nos demuestran el tremendo impacto que tuvieron en Bizancio los sucesos de la Cuarta Cruzada y el trauma que comportaron.

En Marín, Rivero, 2002c se establece el sentido y significado de la guerra justa. Según Marín, la doctrina de la guerra justa, elaborada por los antiguos romanos, fue recepcionada en el mundo medieval a partir de San Agustín. En ese sentido, el texto se centra en el relato que diversos cronistas de las cruzadas dejaron acerca del llamado que hizo el Papa Urbano II en 1095, ya que a partir del análisis del mismo se puede establecer que, en tal llamado, comparecen todos los motivos que constituyen una guerra justa: defensa de la patria y las leyes, recuperación de bienes injustamente arrebatados, reparación de las injurias. Este trabajo incorpora un apéndice documental compuesto por los siguientes textos: El llamado a la primera Cruzada, según el testimonio de Roberto el Monje (Marín Riveros, 2002c, p. 139); el testimonio de Guibert de Nogent (*Ibi*, p. 141); el de Foucher de Chartres (*Ibi*, p.145); Guillermo de Tiro (*Ibi*, p. 146) y, finalmente, Orderic Vital (*Ibi*, p. 149).

Marín, Riveros, 2003, un trabajo presentado en las II Jornadas de Historia Héctor Herrera Cajas, se erige como una síntesis erudita en relación al uso y abuso del concepto Cruzada y las dimensiones que allí se manifiestan, desde la Guerra Justa a la Guerra Santa. En ese sentido, a partir de una revisión histórica el autor nos va presentando la continuidad y cambio de determinadas realidades conceptuales y como estas, además, son constitutivas de discursos que se enmarcan en el manido problema del ‘Choque de Civilizaciones’ que, a comienzos del 2000, presentaba con ahínco Samuel Huntington(2015).

Marín Riveros 2001 corresponde a una clase magistral dictada con motivo de la inauguración del Año Académico del Instituto de Humanidades de la Universidad Adolfo Ibáñez, el año 2000. En él, el autor plantea que las nociones, tanto de cruzada como de ‘guerra santa’, se hallan en el centro de las diferencias histórico-culturales de las tres civilizaciones del Mediterráneo. Dada la importancia que estos conceptos tienen para la comprensión de las relaciones

entre aquellas, se hace necesario precisar su alcance. En este trabajo lo que se intenta, por tanto, es demostrar que la 'guerra santa' no es sinónimo de Cruzada – aunque se llegue a confundir con ésta –, por cuanto la primera se define por el martirio en la guerra. Así concebida, la 'guerra santa' tiene remotos antecedentes en la historia de Occidente, los que permiten diferenciarla de las concepciones de la guerra en relación a la religión en el mundo Bizantino y Musulmán (Marín Riveros, 2001. p. 141).

Toda la investigación del profesor Marín, quedó condensada en Marín Riveros 2003b. Este texto, es el resultado final del proyecto FONDECYT antes referido y constituye una síntesis de los problemas tratados en los trabajos anteriores, pero con el añadido de que se encuentran editados, coordinados y, a la vez, unificados. Según Marín este libro se centra, fundamentalmente, en: la posibilidad de poder analizar el fenómeno de la *alteridad* y la *identidad* culturales, en este caso a partir del concepto de 'guerra santa' (definida por una recompensa espiritual ofrecida a los que mueran en combate). El objetivo central, por tanto, era presentar los matices que la idea de 'guerra santa' entraña para cada sociedad en estudio, para así descubrir aquellos elementos que las distinguen (Marín Riveros, 2003b, p. 30).

El último artículo de esta serie, y que no está incluido en dicho libro, es Marín Riveros, 2008. En él, el autor centra su atención en la cuarta cruzada (1199-1204) y, fundamentalmente, en las causas de su dramático desenlace. El autor se esfuerza por dilucidar el papel jugado por el papa Inocencio III en los eventos de Zara y Constantinopla.

Asociada al proyecto de José Marín, se desarrolló la tesis de pregrado de Claudio Riveros Ferrada titulada: *La primera cruzada: un brote espontáneo del espíritu* la que fue defendida en el año 2001, de la cual se desprende Riveros Ferrada, 2003.

Este artículo centra su atención en aquello que, a juicio del autor, 'marca y define a la Cruzada' que a su juicio es el concepto de Guerra Santa (Riveros Ferrada, 2003, p. 271). En este sentido, lo que el autor plantea es que el uso de este concepto ya se había definido antes del llamado de 1095, pues ya existiría una tradición asociada al mismo. En esa perspectiva, lo que se busca es pesquisar los indicios del mismo a partir de las distintas batallas que siguen a la conversión de Constantino.

#### *La tradición musulmana: el concepto de Yihad*

También, relacionadas con el mismo proyecto, se desarrollaron una serie de investigaciones a las que nos referimos a continuación, las cuales venían a

complementar los enfoques que estudiaba y proponía José Marín en relación al caso occidental y bizantino. Este, al igual que en relación a los trabajos en torno a las Cruzadas, es el primer intento sistematizado por tratar el problema del *Yihad*, desde una perspectiva histórica, en Chile. A partir de esta cuestión, se elaboraron una serie de artículos que planteaban una matriz unificada respecto al problema de la comprensión de tal concepto, integrándose al estudio del problema de la Guerra Santa en las diversas tradiciones religiosas que se conectan durante el medioevo.

El primero de estos es Melo Carrasco, 2003. En éste texto se pretende mostrar y analizar, en breves líneas, las diversas interpretaciones que la historiografía reciente ha otorgado al concepto *Yihad*. A partir del estado de lo cuestión, se propone definir, concretamente, cuál es real significado del término indagando en sus dimensiones físicas y espirituales. Todo lo anterior como una contribución para una mejor comprensión del mundo musulmán (Melo Carrasco, 2003, p. 13).

En Melo Carrasco, 2003b se ahonda en la mirada conceptual e histórica del problema de la Guerra Santa y el *Yihad* musulmán, revisando y criticando el argumento de que las Cruzadas serían una respuesta tardía a la guerra musulmana o que, en todo momento, la guerra musulmana sería una guerra santa al estilo cristiano (Melo Carrasco, 2003b, p. 63). Este artículo tuvo una réplica, conceptualmente errónea, que fue publicada luego en la misma revista.

Melo Carrasco, 2005 tenía como objetivo presentar y definir el *Yihad* islámico en el marco conceptual del Islam clásico (siglos VII al XIII). De tal manera, este ingresaba en las dimensiones, límites y sentido del sacrificio de dicho concepto, según la teoría clásica, comporta. Finalmente, se proyectaban las etapas de aplicación del mismo, desde períodos álgidos a aquellos con mayor ralentización del fenómeno.

Melo Carrasco, 2006 es un texto breve que se centra, fundamentalmente, en la conceptualización que utiliza el Corán para referirse a las distintas dimensiones de la guerra, estableciendo el carácter defensivo de la misma y el sentido de las denominadas aleyas *abrogadas* y *abrogantes*, así como las *condicionales* e *incondicionales*. Todo lo anterior, con la finalidad de comprender lo complejo que resulta la teoría de la guerra *defensiva-expansiva* en el islam.

Melo Carrasco, 2007 establece y describe aquellos problemas históricos que, desde la óptica de la historia islámica, describe la situación política en la cual se encontraba sumido el oriente musulmán a la llegada de los cruzados desde occidente. A la vez, en el mismo, se ingresa en la acción unificadora de Saladino y la proyección de la misma, explorando, además, los principios jurídicos aplicados por el Sultán cada vez que hacía la guerra. Desde esta perspectiva, el artículo pretendía ser un aporte para la comprensión de los fenómenos

históricos presentando la “visión del otro”. Huelga decir, que en la actualidad existe una cantidad importante de trabajos que ingresan en esta línea de trabajo, los cuales no existían en la época en que éste trabajo fue realizado. Este es el ejemplo del reciente estudio de Javier Albarrán (2017), en el cual el autor, por otras vías, llega a unas conclusiones similares a las nuestras.

### *Otros trabajos y enfoques generales*

En el año 2010, la Universidad Gabriela Mistral fundó el Centro de Estudios Medievales, el cual, según su propia definición:

se propone contribuir a resaltar la importancia del legado medieval en la cultura occidental y también apreciar sus elementos de alteridad. El Centro organiza un seminario permanente que se reúne todos los meses, un simposio cada tres años, y publica cada semestre una revista científica. También organiza actividades de difusión cultural, tales como charlas, conferencias, seminarios y exposiciones. Esta unidad académica es parte de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales<sup>4</sup>.

Ahora bien, la principal contribución de este centro, ha estado en el ámbito de la difusión histórica, la cual se ha manifestado en una serie de exposiciones y charlas. El CEM, además, edita la Revista Chilena de Estudios Medievales en donde el único artículo relacionado con las cruzadas es el de Madden, 2016

Por otra parte, en el año 2014, el CEM se embarcó en un ambicioso proyecto denominado *Occidente: Historia y Cultura*, el cual comprendía una serie de volúmenes, de los cuales sólo ha visto la luz el número 1. Este, a su vez,

comprende un relato de 800 años de historia y cultura occidental escrita por más de 20 autores y dividido en unidades temáticas con cientos de imágenes y textos de cada época. Se trata de un novedoso trabajo multidisciplinar con la participación de medievalistas de distintas universidades.

En éste el capítulo referente a las Cruzadas está nuevamente a cargo de Thomas Madden (2014) y se titula: ‘Las Cruzadas’.

Con todo, tal y como queda de manifiesto, no ha habido, por parte de los miembros del CEM, un trabajo sistemático en torno a estos temas, pues el profesor Madden es norteamericano y no chileno, por tanto se escapa del objeto de este panorama.

---

<sup>4</sup> < <http://www.ugm.cl/institutos-y-centros/cem/> >

Otros trabajos de medievalistas chilenos que tocan, tangencialmente, las Cruzadas son:

Herrera Cajas, Héctor (1983) *Antigüedad y Edad Media. Manual de Historia Universal*, I, Santiago de Chile: Academia Superior de Ciencias Pedagógicas, 190 p.

Zamora Navia, Patricio (2003) 'San Luis, sacralización y santificación del Poder. Los niveles sobrenaturales de la legitimidad real francesa: Discurso-Práctica-Representación', en *Temas de Historia. II Jornada de Historia Universal "Héctor Herrera Cajas"*, (Volumen Compilatorio). Santiago de Chile: Universidad Gabriela Mistral, pp. 153-163.

Zamora Navia, Patricio (1994) 'Los reyes taumaturgos en el reino de Francia. Historia de un milagro medieval', *Revista Universitaria Límite*, 1, año 1.

— (2001) 'El rey sagrado, arquetipo político religioso. Concepción y Representación en las fuentes del poder sagrado de la Edad Media (I)', *Intus Legere*, 4, pp. 123-140.

Riveros Ferrada, Claudio 'Un foco del imaginario: el Císter durante la primera mitad del siglo XII', *Tiempo y Espacio*, 14 (2004), pp. 81-94.

— (2005) 'Movimientos canonigales y eremitismo: nuevos modelos espirituales procedentes del espíritu de reforma del siglo XII', *Intus Legere*, n. 8, vol. 1, pp. 87-105.

— (2005b) 'El modelo monacal y su relación con la teoría trifuncional durante la primera mitad del siglo XII. La problemática del discurso frente a la práctica', *Revista Electrónica*.

Marín Riveros, José Alejandro (1991-1992) 'Peregrinaciones a Oriente y Loca Sancta (s. I-V)', *Temas de Historia* (Ex Revista de Historia Universal), 11.

— (2003) *Textos Históricos. Del Imperio Romano al siglo VIII*. Santiago: Editorial RIL, 243 p.

Rojas Donat, Luis (2000) 'El origen de la potestad apostólica de los papas y proyección en los descubrimientos y conquistas portuguesas y castellananas en el siglo XV', *Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Penales, Escuela de Derecho de la Universidad San Sebastián*, 2, pp. 107-122.

— (2002) *España y Portugal ante los otros*. Talcahuano: Ediciones Universidad del Bío-Bío, ISBN 956-7813-19-1, 500 p.

— (2007) 'La Potestad apostólica en las bulas ultramarinas portuguesas y castellananas', *Revista de Estudios Histórico-jurídicos, publicación de la Escuela de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso*, XXIX, pp. 407-420.

— (2010) *Derecho y Humanismo en el siglo XV*. Talcahuano: Ediciones Universidad del Bío-Bío, ISBN 978-956-7813-82-7, 267 p.

Con esta presentación sinóptica, hemos analizado el panorama de los estudios acerca de las Cruzadas desde Chile, estableciendo que todos se han inscrito en la línea de la historia conceptual a partir de la definición de la idea de «guerra santa» y su aplicación en las diversas tradiciones mediterráneas que confluyen en el conflicto: las cristiandad occidental, Bizancio y el Mundo Islámico. El esfuerzo central se ha concentrado en realizar un estudio comparativo de los conceptos, para tratar de comprenderlos bajo la óptica de su entorno y bases culturales.

#### *Bibliografía final*

- Albarrán, Javier (2017) *El sueño de al-Quds. Los musulmanes ante la conquista cruzada de Jerusalén (1099-1187)*. Madrid: La Ergástula Ediciones.
- Herrera Cajas, Héctor (1998) *Dimensiones de la Cultura Bizantina. Arte, Poder y Legado Histórico*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Bizantinos de la Universidad de Chile - Universidad Gabriela Mistral.
- Huntington, Samuel (2015) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. México D.F.: Paídos.
- Madden, Thomas (2014) 'Las Cruzadas', *Occidente: Historia y Cultura* (1). Santiago: CEM.
- (2016) 'Las Cruzadas y la actualidad', *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 9, enero-junio, pp. 103-114.
- Marín Riveros, José (2001) 'Las Cruzadas como Guerra Santa: un problema historiográfico de definiciones conceptuales', *Intus Legere*, 4, pp. 141-158.
- (2001-2002) 'Bizancio, cruzada y guerra santa', *Tiempo y espacio*, 11-12, pp. 77-101.
- (2002) 'Islam, Guerra y Jihad', *Revista Archivum*, 4, Archivo Histórico Patrimonial de Viña del Mar, pp. 229-235.
- (2002b) 'La Cuarta Cruzada (1204) Una herida abierta', *Byzantion Nea-Hellás*, 21, pp. 125-155.
- (2002c) 'La Cruzada como Guerra Justa', *Intus Legere*, 5, pp. 131-150.

- (2003) 'Las Cruzadas. Actualidad y perspectivas', *Temas de Historia. II Jornada de Historia Universal "Héctor Herrera Cajas"*, 1, pp. 251-261.
  - (2003b) *Cruzada, Guerra Santa y Yihad. La Edad Media y Nosotros*. Viña del Mar: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
  - (2008) 'Inocencio III y la Cuarta cruzada', *Intus Legere*, 1/2 pp. 127- 137.
  - (2009) 'Héctor Herrera Cajas', en Widow, José Luis - Pezoa, Álvaro - Marín, José (Eds.) *Un magisterio vital: historia, educación y cultura. Homenaje a Héctor Herrera Cajas*. Santiago: Editorial Universitaria, pp. 17-27.
  - (2009b) 'Bizancio en Chile. Recordando a Héctor Herrera Cajas (1930-1997)', en Widow, José Luis - Pezoa, Álvaro - Marín, José (Eds.) *Un magisterio vital: historia, educación y cultura. Homenaje a Héctor Herrera Cajas*. Santiago: Editorial Universitaria, pp. 41-48.
- Melo Carrasco, Diego (2003) 'Aportes para la comprensión del mundo musulmán. El concepto de Djihad: estado de la cuestión y definiciones'. *Notas Históricas y Geográficas*, 13-14, pp. 13-19.
- (2003b) 'Algunas consideraciones en torno del concepto Djihad y su aplicación en época de las Cruzadas', *Intus-Legere*, 6/2, pp. 63-73.
  - (2005) 'El concepto de Yihad en el Islam Clásico y sus etapas de aplicación', *Temas Medievales*, 15, pp. 157-172.
  - (2006) 'Algunos aspectos en torno a la guerra del Corán', *Anales de Teología*, Universidad de la Santísima Concepción, 8/2, pp. 45-58.
  - (2007) 'El Islam de frente a las Cruzadas: la visión oriental, desde la escisión interna hasta la reunificación de Saladino', *Intus-Legere Historia*, 1/2-1, pp. 131-155.
- Reyes, Marco A. (1995) 'La Historia Universal en la Universidad del Bío-Bío (1986-1995)', *Tiempo y Espacio*, 5, pp. 9-23.
- Riveros Ferrada, Claudio (2003) 'Desarrollo de una teoría de guerra justa y de guerra santa: legitimación del uso de la fuerza en aras de la fe', *Temas de Historia. II Jornadas de Historia Universal "Héctor Herrera Cajas"*, 1/1, pp. 271-284.
- Rojas Donat, Luis - Corti Badía, Paola (2008) 'Bibliographie chilienne sur le Moyen Âge - 2007', *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n. 2.
- Rojas Donat, Luis - Corti Badía, Paola (2010) 'Les études médiévales au Chili. Bilan et tendances actuelles', en Magnani, Eliana (Éd.) *Le Moyen Âge vu*

*d'ailleurs: Voix croisées d'Amérique latine et d'Europe*. Dijon: Editions Universitaires de Dijon, collection Sociétés, pp. 119-128.

Rojas Donat, Luis (2015) 'Medieval studies in Chile. Review of their formation and publications', *Imago Temporis: Medium Aevum*, 9, pp. 47-65.

<<http://w1.conicyt.cl/bases/fondecyt/personas/1/7/17104.html>> (12 de Noviembre de 2017).

<<http://www.ugm.cl/institutos-y-centros/cem/>> (14 de Noviembre de 2017).





