

Consiglio Nazionale delle Ricerche

ISBN 9788897317272

ISSN 2035-794X

RiMe

Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea

n. 16/2, giugno 2016

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

Direttore responsabile

Antonella EMINA

Direttore editoriale

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, 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.to.cnr.it>)

Direzione: via S. Ottavio, 20 -10124 TORINO -I

Tel. +39 011670 3790 -Fax +39 0118124359

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

Telefono: +39 0704036 35 / 70 -Fax: +39 070498118

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

RiMe 16/2

Indice

Maria Cristina Cannas	
<i>Come araldi di Cristo: i leoni scolpiti nell'architrave della cattedrale di Santa Giusta. (Daiberto arcivescovo di Pisa: l'ispiratore dell'immagine dei leoni?)</i>	5-47
Elisabetta Sanna	
<i>La torre di Chia (Domus de Maria-CA). Analisi archeologica</i>	49-84
Francesca Garziano	
<i>Religione e società a Trapani nel XIV secolo. Analisi e studio di un complesso documentario inedito</i>	85-121
Valentina Oldrati	
<i>«Remota causa removetur effectus». Cattività, gioventù e apostasia all'Islam nelle fonti dell'Arciconfraternita per la Redenzione dei Cattivi di Palermo</i>	123-163
Michele Bosco	
<i>Circolazioni "forzose" nel Mediterraneo moderno. Norme giuridiche e pratiche di riscatto dei captivi attraverso le redenzioni mercedarie (secoli XVI-XVII)</i>	165-196
Massimo Viglione	
<i>Il problema della legittimità della Rivoluzione Francese in Vincenzo Cuoco. Il dibattito storiografico e riflessioni aggiuntive</i>	197-226
Fabio Minazzi	
<i>L'eau comme bien commun: les raisons philosophiques</i>	227-238

Come araldi di Cristo: i leoni scolpiti nell'architrave della cattedrale di Santa Giusta. (Daiberto arcivescovo di Pisa: l'ispiratore dell'immagine dei leoni*?)

Maria Cristina Cannas

Riassunto

Il testo verte sulla lettura formale dei leoni scolpiti nell'architrave della cattedrale di Santa Giusta, eretta nel Giudicato di Arborea tra la fine secolo XI e i primi del XII. Muove criticamente dalla storiografia sull'argomento per giungere a ipotesi inedite sull'ideazione del programma iconologico che sottende le immagini. Mette in relazione la grande croce incisa sulle terga della leonessa con la preparazione da parte di Daiberto, arcivescovo di Pisa e legato papale in Sardegna dal 1092, della prima crociata in Terra Santa del 1099.

Parole chiave

Cattedrale di Santa Giusta; Daiberto arcivescovo di Pisa; Giudicato di Arborea.

Abstract

The article is focused on the formal reading of the lions carved in the lintel of the Cathedral of Santa Giusta, built under the *Giudicato* of Arborea between the late 11th century and the beginning of the 12th century. The analysis moves critically from the historiography on the subject to reach an original hypothesis on the creation of the iconological program that underlies the pictures. It considers the large cross engraved on the lioness' buttocks against the preparation led by Daiberto, Archbishop of Pisa and the papal legate in Sardinia since 1092, for the First Crusade to the Holy Land in 1099.

Keywords

Cathedral of Santa Giusta; Daiberto archbishop of Pisa; Giudicato of Arborea.

* Quando nel 2009 Roberto Coroneo mi chiese di collaborare al libro sulla cattedrale di Santa Giusta da lui curato e pubblicato nel 2010, con un saggio sui leoni dell'architrave, non potei per cause di forza maggiore adempiere a quel compito. L'anno successivo mi disse che aveva in progetto un secondo libro sulla cattedrale, in cui sotto forma di racconto descriveva i lavori del cantiere e la costruzione, dagli scavi per le fondamenta fino ai lavori di carpenteria per il tetto; il tutto corredato da disegni particolareggiati in scala dell'edificio. Mi ripropose di scrivere l'articolo sui leoni, cosa che io feci e consegnai. Ora, con gratitudine, dedico al compianto amico il mio scritto.

Un ringraziamento speciale va ad Alessandro Ruggeri che gentilmente ha messo a mia disposizione le immagini fotografiche del capitello e a Elisabetta Borghi per i preziosi consigli.

1. I leoni. - 2. I cervi. - 3. La croce. - 4. La costruzione della cattedrale e gli eventi storici isolani e d'oltremare. - 5. Il capitello con protomi rovesciate di Moro e di orso. - 6. La cripta. - 7. Conclusioni. - 8. Bibliografia. - 9. Curriculum vitae.

1. I leoni

La cattedrale di Santa Giusta venne eretta nel Giudicato di Arborea tra la fine secolo XI e i primi del XII¹, probabilmente da maestranze provenienti dal cantiere della primaziale di Pisa. Il paramento murario è in blocchi di arenaria perfettamente squadrati, con rari inserti di vulcanite scura, come le basi ai lati del portale di facciata. Tre navate separate da colonne di spoglio in gran parte di marmo suddividono lo spazio interno, concluso nella nave mediana da abside semicircolare. Il presbiterio è rialzato per via della cripta sottostante. Il prospetto frontale denuncia nelle proporzioni la spazialità interna, con la maggiore altezza della parte centrale, delimitata da slanciate lesene che includono il portale con stipiti marmorei forse di spoglio, così come le colonne che lo affiancano, prive di capitello. L'architrave in marmo bianco è rifinito superiormente da una cornice a sguscio. La lunetta mostra sesto ribassato. Al di sopra si apre la trifora, suddivisa da colonnine. Il frontone è ornato da un rombo gradonato. Ai lati estremi dell'architrave, delimitato verticalmente da una ormai larvale bordura fogliacea a fiamma, sono posti un leone e una leonessa, tra le cui zampe giacciono due timidi cervi (fig. 1a,b).



Fig. 1 a. Santa Giusta. Cattedrale di Santa Giusta (fine XI – primi XII sec.). Architrave del portale di facciata, Leone con cervo. Mensole, Foglie d'acanto tra caulicoli e leoncino. (Sanna, 2010).

¹ R. Coroneo (a cura di), *La Cattedrale di Santa Giusta. Architettura e arredi dall'XI al XIX secolo*.



Fig. 1 b. Santa Giusta. Cattedrale di Santa Giusta (fine XI – primi XII sec.). Architrave del portale di facciata, *Leonessa con cervo*. Mensola, *Foglie d'acanto tra caulicoli e leoncino*. (Sanna, 2010).

La bordura fogliacea è del tutto simile alla cornice che orna, all'interno della chiesa, la centina a tutto sesto di una monofora del fianco sud². La luce esalta la materia ed è parte formante il simbolo del leone, che porta in sé l'idea del Sole, della sovranità, della giustizia, della forza penetrante del Verbo, di Cristo; il riflesso di questa luce tocca i cervi accovacciati e inclusi all'ombra del ventre dei felini.

Un esempio eclatante di questa simbologia è la fantastica visione di Ildegarda di Bingen (1098 † 1179) ne *Il libro delle opere divine* (1163-1174), in cui da Dio, Luce suprema e increata, discende sotto forma di raggi la luce creatrice dell'Universo, che tocca e viene diffusa dai venti emanati da protomi animali, tra esse il leone che rappresenta il giudizio di Dio e il cervo la fede: «(...) il fatto che nel segno del fuoco lucente, che significa la potenza divina, si veda qualcosa come una testa di leone, indica il giudizio di Dio, che è terribile, e indica inoltre che Dio, giudicando tutte le cose con giustizia ed equità, non lascia nulla al di fuori del suo esame»; «(...) e quando la mente dell'uomo è nell'avversità, il

² C. Nonne, "Il quadro comparativo", p. 114, fig. 160. Bisognerebbe comprendere se questo ornato stia ad indicare una particolare funzione simbolico-temporale svolta dalla luce che attraversava la monofora in determinate ore del giorno.

timore di Dio allarga la contrizione fino alla testa di cervo, che è la fede» (fig. 2)³.



Fig. 2. Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine* (1163-1174).
Miniatura del ms 1942, f. 9r, della Biblioteca Statale di Lucca.

Dall'antichità al Medioevo si trova l'associazione dei termini *sole* e *leone* alla figura del re. Per restare in ambito storico riguardante la Sardegna, citiamo l'episodio del 1 gennaio 1369 in cui Asberto de Trilea, governatore e riformatore del Castello e del Capo di Cagliari e Gallura, dispone l'invio di Guglielmo de Palau come ambasciatore presso il re Pietro IV *il Cerimonioso* (1336 - † 1387), per informarlo della grave situazione in cui versava l'isola a causa del giudice Mariano IV di Arborea (1347 - † 1375), di suo figlio Ugone e di Branca Doria. Definisce «muri ridiculi de tavernis» gli insorti e *solem* e *leonem* il sovrano⁴.

Il carattere solare e luminoso del simbolo del leone è espresso con tutta

³ Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, (Seconda visione della prima parte), le citazioni a pp. 205, 229, tav. 2. Sull'importanza della luce spirituale e materiale nel pensiero medievale: U. Eco, *Storia della bellezza*, pp. 98-104, 114-117, 126-129; Idem, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, in part. pp. 55-65.

⁴ M.L. Di Felice, sch. 79, p. 129. Sull'associazione re-leone nell'Antichità: E. Cassini, "Le roi et le lion", pp. 355-401.

evidenza nel capitello all'imposta destra dell'arcata d'accesso al presbiterio del santuario di San Giorgio a Perfugas del primo quarto del XV secolo, dovuto a maestranze sardo-catalane: due felini affrontati reggono il disco del Sole a triplice cornice, nel nucleo un viso di profilo dalla chioma leonina (fig. 3)⁵.



Fig. 3. Perfugas. San Giorgio (primo quarto del XV sec.).
Capitello all'imposta dell'arcata d'accesso al presbiterio.
Leoni reggono il disco del Sole.

L'immagine dei leoni della Santa Giusta gioca, in stretta relazione con l'intitolazione della cattedrale, tra il sentimento di simbolo araldico emblematico di giustizia e quello connesso alla percezione luminosa della scultura, di simbolo cristologico⁶.

Particolare degno di nota, per ambedue i leoni accovacciati è la coda che, passante tra le zampe e arrotolata sui posteriori e perduto il ciuffo terminale, si

⁵ M.C. Cannas, "Dal Tardogotico al Rinascimento (fine XVI - primi XVII sec.)", p. 19, fig. 7; A. Sari, "San Giorgio di Perfugas e l'architettura catalana in Sardegna", p. 92; Idem, "I prodromi di un gusto nuovo e la continuità culturale: il Plateresco", sch. 23 (di Marisa Porcu Gaias), pp. 88-91, 93. In Egitto i leoni erano spesso rappresentati a coppia, schiena contro schiena, in modo che il loro sguardo fosse rivolto verso l'est e verso l'ovest. Alludevano al corso apparente che il sole traccia da una parte all'altra della Terra; erano i guardiani del trascorrere del tempo e del giorno, accompagnando il risorgere dell'astro. Con questo simbolismo si trovano raffigurati anche in tombe cristiane: J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, pp. 13-15; P. Testini, "Il simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana", pp. 1146-1150.

⁶ Sulla relazione tra emblema e simbolo nel Medioevo, con riferimenti al simbolo del leone e del cervo: M. Pastoureau, "Simbolo", in J. Le Goff - J.-C. Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale*, pp. 1072-1073; Idem, *Couleur, images, symboles*, in particolare pp. 85-86, 97-103, 105.

disegna sottile sul nudo architrave; forse ad indicare che nulla, oltre l'ultima propaggine dell'essenza simbolica dei leoni, può intervenire a confondere il nitore della lastra. In ogni caso, questo dettaglio si ritrova nei leoni affrontati e scolpiti ai lati della porta detta "dei leoni" della cattedrale di Salerno del 1085-1090 circa. Posti a guardia del tempio sono caratterizzati come quelli di Santa Giusta dal dimorfismo sessuale, non insolito nell'iconografia di animali in coppia. Il loro atteggiamento differisce però sostanzialmente e nonostante l'analogo movimento della testa del maschio, da quello dei leoni dell'architrave sardo: il leone salernitano, seduto sulle zampe posteriori, atterra e immobilizza con le zampe anteriori un agnello, dalla posa rigida e innaturale, ormai privo di vita; la leonessa allatta il suo piccolo⁷.

Relativamente alla singolare posizione dei leoni nel contesto dell'architrave della Santa Giusta, per lunghi anni ci si è posta la domanda del perché si volgessero schiena contro schiena, quando generalmente nelle chiese medievali essi, in questa stessa collocazione, si affrontano⁸. La singolarità non sta nel fatto che essi si volgano le terga; leoni raffigurati in questo atteggiamento sono infatti presenti nell'arte romanica e gotica. Per rimanere vicino alla datazione dei leoni della Santa Giusta, indichiamo quelli scolpiti nel capitello della colonna a destra del portale centrale della cattedrale di Pisa (1063-1118), o quelli del capitello della Pieve di Ponte allo Spino (notizie dal 1050/78) a Sovicille in provincia di Siena, con pulvino ornato da draghi affrontati della seconda metà del XII secolo (fig. 4)⁹.

Ora, per qualsiasi immagine è fondamentale analizzare la costruzione strutturale esterna ed interna; oltre ad essere determinanti la sua posizione e dimensione all'interno di un fondo e la presenza di eventuali cornici, bisogna prendere in considerazione l'attitudine del corpo, le movenze, lo sguardo, il rapporto tra luce e ombra che costruisce il volume¹⁰⁰.

Gli studiosi che recentemente hanno preso in esame l'architrave, hanno indagato il simbolismo dei leoni e dei cervi, riconoscendo nei primi il significato di giustizia, legato anche all'intitolazione della cattedrale; nel leone, seguendo le

⁷ F. Gandolfo, *La scultura normanno-sveva in Campania: botteghe e modelli*, in particolare pp. 25-26, fig. 44, a cui rimandiamo anche per le diverse sculture raffiguranti il leone; C. Sanna, "L'architrave con i leoni", p. 183, fig. 306.

⁸ R. Coroneo, *Chiese romaniche della Corsica. Architettura e scultura (XI-XIII secolo)*, pp. 122, fig. 132; R. Serra, "Sardegna romanica", pp. 128-132, figg. 104-107; R. Coroneo, *Architettura romanica dalla metà del Mille al primo '300*, sch. 11, p. 69, fig. 11b; R. Serra, *Pittura e scultura dall'età romanica alla fine del '500*, sch. 2 (di Roberto Coroneo), p. 19, fig. 2a; Eadem, *La Sardegna*, pp. 150-151.

⁹ A. Milone, schh. 23-25, pp. 340-341; 3, *Atlante*, fig. a p. 49; C. Sanna, "L'architrave con i leoni", p. 186, fig. 308; *Chiese romaniche della Val d'elsa*; V. Becagli, in Andrea Duè (a cura di), *Atlante storico della Toscana*.

¹⁰ J.-Cl. Schmitt, "Immagini", I, pp. 521-522; M. Pastoureaux, *Bestiaire du Christ*, p. 109.

fonti, il simbolo di Cristo/*Leone di Giuda*, e allo stesso tempo di Cristo e Lucifero. I cervi sono simbolo di fede. Il carattere "apotropaico" che veniva assegnato all'immagine del leone, è una ammonizione per «il fedele affinché abbandoni il peccato prima del suo ingresso nella casa del Signore»¹¹.



Fig. 4. Pieve di Ponte allo Spino, Chiesa di San Giovanni Battista (seconda metà del XII sec.). *Capitello con leoni e draghi.*

Il significato di giustizia è sicuramente determinante nei leoni della Santa Giusta e proprio per questo, a mio parere, va ulteriormente contestualizzato culturalmente e storicamente nello spazio e nel tempo. Infatti, la giustizia è uno dei diversi significati che può assumere l'immagine del leone; così come va intesa, sicuramente nel nostro caso, la dualità leone/Cristo/Lucifero come leone/Cristo/lucifero: portatore di luce. Né in esso né nella leonessa v'è alcun valore apotropaico, né intento ammonitivo, manifesto invece nei leoncini grifagni posti tra le foglie delle mensole sottostanti e rivolti verso la soglia, identificati correttamente come guardiani del tempio (fig. 1).

Nell'arte medievale, tra le immagini zoomorfe quella del leone è la più diffusa, e nell'Europa occidentale a partire dal Mille, soppianderà l'orso come re degli animali, attributo che già in *Proverbi*, 30, 30, possedeva. Essa assumerà sempre più frequentemente un carattere cristologico. Inoltre a partire dal XII secolo è la figura più frequente nelle arme¹², non solo nelle arme della vera

¹¹ R. Coroneo, "La cattedrale di Santa Giusta nel Romanico mediterraneo ed europeo", p. 17; C. Nonne, "Il quadro comparativo", p. 130; C. Sanna, "L'architrave con i leoni", pp. 187-188.

¹² M. Pastoureau, *L'orso. Storia di un re decaduto*, pp. 161-187; Idem, *Medioevo simbolico*, p. 43;

araldica, ma anche in quelle dell'araldica letteraria o immaginaria.

Simboli di forza, potenza e sovranità, i leoni affrontati o meno sono i guardiani del sacro o del luogo¹³, generalmente dall'aspetto terrifico¹⁴, o dal simbolismo rigenerativo di morte e rinascita¹⁵. Queste iconografie sono riconoscibili quando una precisa iconologia non le escluda in maniera esplicita come a Santa Giusta. È palese che i nostri leoni, più precisamente a destra una leonessa segnata con la croce e a sinistra un leone che evidenzia attributi

Idem, "Pourquoi tant de lions dans l'Occident médiéval?", pp. 11-30; M. Neumeyer, "Le bestiaire héraldique. Un miroir de la chevalerie", pp. 145-164; M. Pastoureau, "quel est le roi des animaux?", pp. 133-142.

¹³ Per questo simbolismo si vedano le immagini in: R. Coroneo, "San'Antioco di Bisarcio (Ozieri): cattedrale ed episcopio", p. 41; S. Mele, "I capitelli binati dell'abbazia della Santissima Trinità di Saccargia", pp. 81, 100-101, figg. 7-8; R. Coroneo, *Chiese romaniche*, pp. 120, 122, fig. 129; R. Serra, *Sardegna romanica*, pp. 164, 215, 290, 299-302, figg. 149, 153, 204, 324, 338-339; R. Coroneo, "Metodologia di ricerca sulla scultura romanica in Sardegna", pp. 284-285; A. Pistuddi, "Un monumento campione: i peducci di S. Maria di Uta", pp. 297-298, 310-311, 316-317, 330, fig. 8; R. Coroneo, "San Gavino di Porto Torres: recenti studi e nuove acquisizioni", p. 386, nota 19; F. Poli, "La decorazione scultorea del Sant'Antioco di Bisarcio. Nuovi dati per vecchie attribuzioni", pp. 182-183, fig. 3; Eadem, *La basilica di San Gavino a Porto Torres. La storia e le vicende architettoniche*, pp. 139-159; R. Coroneo, *Architettura romanica*, schh. 19, 74, pp. 92-93, 178-181, 183, 199, figg. 19c, f, 74a, 93c; R. Serra, *Pittura e scultura*, schh. 4, 7 (di Roberto Coroneo), pp. 19, 22-23, 26-27, figg. 7a, b; Eadem, *La Sardegna*, pp. 74, 82, 131, 139-141, 269, figg. 23, 42, 119; A. Saiu Deidda, "Scultura decorativa nell'architettura romanica della Sardegna nord-occidentale", pp. 16-19. Per gli esemplari di epoca medio-bizantina bisognerebbe determinare con sicurezza la loro collocazione d'arredo per poterne determinare il significato simbolico: R. Coroneo, *Arte in Sardegna dal IV alla fine dell'XI secolo*; Idem, *Scultura mediobizantina in Sardegna*. Nel breve elenco non ho inserito le indicazioni per le immagini di alcuni esemplari del XIII-XIV secolo, come i leoni, rampanti e affrontati, scolpiti nella facciata della cattedrale di San Pantaleo di Dolianova (1261 - 1289). L'iconografia e l'impaginazione nel contesto del paramento murario portano ad escludere il carattere simbolico di guardiani del tempio: M. Dadea, "Antiche iscrizioni riscoperte nella cattedrale di Cagliari", pp. 317-321.

¹⁴ Il leone si identifica con Satana in: *Prima lettera di san Pietro*, 5, 8; *Salmo XXII*, 14, 22; San Paolo, *Timoteo*, II, 4, 17. Cfr. inoltre M. Durliat, "Le monde animal et ses représentations iconographiques du XI^e au XV^e siècle", pp. 75, 77-78, 85; M. Vincent-Cassy, "Les animaux et les péchés capitoux: de la symbolique à l'emblématique", pp. 121, 123-125, 129-132; D. De Sansy, "Bestiaire de Juifs, bestiaire du diable", pp. 567-568; J. Baschett, *Les justice de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e - XV^e siècle)*; G. De Champeaux - S. Stercks, *I simboli del Medio Evo*, pp. 301-305. Assumono la valenza di belva antropofaga (gola infernale), e divoratori di bestie quelli scolpiti da Maestro Guglielmo, tra il 1119 e il 1162, per il pulpito della cattedrale di Pisa, trasportato nel duomo di Cagliari nel 1312: G. Mamei, *L'ambone di Maestro Guglielmo*; R. Serra, *Sardegna romanica*, pp. 304-314; M. Dadea, "Itinerario A", pp. 16-17; R. Serra, *Pittura e scultura*, sch. 13 (di Roberto Coroneo), pp. 37, 39-45, fig. 13; A. Milone - R. Coroneo, "Il pulpito di Guglielmo", schh. 1820-1829, pp. 598-601, 2, *Atlante*, pp. 870-875.

¹⁵ Gola che inghiotte e vomita la sua preda: G. De Champeaux - S. Stercks, *I simboli*, pp. 301-305. Per un esempio nella scultura medievale in Sardegna: G. Pisano - M.C. Cannas, *Apocalisse, ora*.

sessuali, non esprimano un carattere terrifico: i cervi giacciono sereni, protetti fra le loro zampe¹⁶.

La leonessa non mostra organi sessuali, ma il pelame che ricopre la parte superiore del muso è meno folto rispetto a quello del maschio; le terga sono più rotonde, segnate a croce, incassata rispetto alla superficie dei quattro cantoni con *texture* scabra e fittamente puntinata, accorgimento tecnico assente nel leone. Al significato di forza e potenza che il leone porta in sé si assomma qui, ed è importante tenere presente che si tratta di una leonessa, il segno di Cristo sulla Terra: la croce. In relazione agli attributi sessuali evidenziati dal leone, ricordiamo che secondo la speculazione della letteratura cristiana medievale, nell'uomo il corpo è suddiviso in una parte superiore nobile e spirituale, la testa e il cuore sede dell'anima, e una parte inferiore legata agli aspetti terreni e istintuali¹⁷. Nel leone, simbolo di Cristo, questa dualità allude alla sua doppia natura, divina e umana.

I leoni si basano sulle fonti scritturali ponendosi, in questo, all'interno di un filone che comparava il testo alle immagini, come avveniva costantemente ad esempio nelle miniature¹⁸. Cristo è designato *Leone di Giuda*, nella visione di Giovanni (*Apocalisse*, 5); lo stesso appellativo è nelle *Benedizioni di Giacobbe* (*Genesi*, 49, 1, 8-10), dove compare anche la leonessa e più avanti la cerva (49, 21).

Se il leone allude simbolicamente a Cristo/*Leone di Giuda*, l'immagine della leonessa sua paredra, allude alla Chiesa come sposa di Cristo. La metafora è nota: *Seconda lettera ai Corinzi*, 11, 2, *Lettera agli Efesini*, 5, 22-23, 25-27 di san

¹⁶ Il carattere mansueto dei leoni è evidente in diverse sculture medievali, per un esempio: R. Coroneo, "La Pace degli animali. A proposito dell'iconografia di un architrave romanico della Corsica", p. 182.

¹⁷ J. Le Goff - N. Truong, *Il corpo nel Medioevo*, in part. pp. 142-143, 146-153; J.-Cl. Schmitt, "Corpo e anima", pp. 255, 259.

¹⁸ All'interno di questo filone si può ascrivere il pluteo marmoreo della cattedrale di Oristano (fine dell'XI – inizi del XII secolo), facente parte del recinto presbiteriale coevo alla fase d'impianto (documentato nel 1131). Due leoni affrontati trattengono, e quasi abbracciano due vitelli che, sereni, alzano il muso verso la testa dei felini rivolta verso lo spettatore. Si allude probabilmente a *Il regno messianico della pace* «il vitello ed il leone pascoleranno insieme», *Isaia*, 11, 6. Nulla nei leoni esprime ferocia; le fauci non sono spalancate, ma lasciano vedere solo la chiostra dei denti superiori separati uno dall'altro, privi di zanne e non stretti e chiusi a morsa con quelli inferiori, particolare che esprime lo stritolamento (la singolare conformazione fa che i leoni sembrino sorridere e sorridere è espressione umana, dettaglio non secondario che allude che nulla di ferino è in essi). La calma serafica della scena è evidenziata da un tralcio a girali (come in un giardino fiorito), includenti foglie e rosette, che incorniciano la composizione. Nel bottone centrale della rosetta sopra il capo del leone a sinistra è incisa la croce, eseguita da piccoli fori con il trapano: R. Coroneo, *Chiese romaniche*, p. 121-122, fig. 121; R. Serra, *Sardegna romanica*, pp. 302-303, figg. 341-342; R. Coroneo, "Per la conoscenza della scultura alto medievale e romanica ad Oristano", pp. 69-107.

Paolo:

Le donne siano soggette ai loro mariti come al Signore, poiché l'uomo è a capo della donna come anche il Cristo è a capo della chiesa, lui il salvatore del corpo (...) Mariti amate le (vostre) mogli come Cristo ha amato la chiesa e si è offerto per lei per santificarla, purificarla col lavacro dell'acqua unito alla parola, e avere accanto a sé questa chiesa gloriosa, senza macchia o ruga, o alcunché di simile, ma santa e irreprensibile¹⁹.

2. I cervi

Il significato simbolico del cervo più diffuso nell'arte cristiana è la fede. Nel *Canto di salvezza* del *Salmo 18* è scritto: «Dio, è lui che mi cinse di forza / e rese piana la mia via, / che rese i miei piedi come di cerve / e sopra le alture mi fa stare sicuro (...)». E ancora, come è stato significativamente indicato nel *Salmo 42*, nell'*Anelito d'un esule verso il santuario*: «Come una cerva anela verso i rivi di acqua, / così l'anima mia anela verso di te, o Dio»²⁰. L'iconografia medievale ha illustrato questi versi: una delle più famose e belle interpretazioni è rappresentata dal mosaico absidale della basilica di San Clemente a Roma della metà del XII secolo, in cui due cervi affrontati sotto la Croce, Albero della Vita, si abbeverano ai fiumi del Paradiso²¹.

Plinio il Vecchio (23 - † 79) descrive i cervi come animali mansueti, prudenti e nemici dei serpenti. Essi cacciano e snidano dalle loro tane gli immondi rettili riempiendosi la bocca d'acqua (ritorna la simbologia dell'acqua della vita), che versano nella tana e con un soffio li trascinano fuori, uccidendoli con gli zoccoli²². Origene (185 † 254), sostenendo questa attitudine dei cervi, paragona inoltre Cristo al capriolo per la *theoria* e al cervo per la *praxis*²³.

Per il cervo/fedele porsi all'ombra dei sacri leoni e della croce significa accettare e perseguire la verità e la giustizia non solo divina, ma anche la verità

¹⁹ Diversi passi nelle Sacre Scritture alludono alla Chiesa come sposa di Cristo.

²⁰ Il cervo è associato all'acqua anche in *Isaia*, 35, 6. Sul simbolismo del cervo: M. Pastoureau, *Animali celebri*, pp. 73-79; Idem, *L'orso*, pp. 230-235; P. Galloni, *Il cervo e il lupo*, in part. pp. 87-95; A. Boureau, "Placido tramite. La legende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien?", pp. 682-699; J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dizionario*, I, pp. 250-255; G. Penco, "Il simbolismo animalesco nella letteratura monastica", p. 15.

²¹ G. Matthiae, *Mosaici medioevali delle chiese di Roma*, pp. 279-304, tavv. 228, 236-237.

²² Plinio, *Storia Naturale*, VIII, 50. 118, pp. 216-217. Sant'Agostino nel *Commento al Salmo 42*, identifica i serpenti con i vizi dell'uomo: Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*, (Sul Salmo 41), pp. 82-127, parla di Cristo come sposo (pp. 84-85); fonte e luce (86-87); i cristiani, suoi figli sono segnati in fronte dalla croce (pp. 86-87).

²³ Origene, *Commento al Cantico dei Cantici*, pp. 228- 229, 236-241.

e la giustizia terrene che la Chiesa per mandato di Cristo esercita, guidando in maniera vigile il percorso del cristiano. Porsi sotto quest'ombra designa che il cristiano è in atteggiamento di potenziale rispetto verso la Manifestazione, cui deve presentarsi in stato di virginale prudenza²⁴, poiché «non sapete né il giorno né l'ora in cui lo sposo arriverà», solo chi è vergine d'animo entrerà «con lui nella sala del banchetto» (Matteo, 25), nel Regno dei Cieli, poi la porta verrà chiusa.

Ma la forza simbolica delle immagini dei leoni non è esclusivamente un riflesso letterario; altrettanto importante è la loro particolare posizione. Bisogna considerare che nella sensibilità e nei sistemi simbolici medievali la struttura ha, quasi sempre, priorità sulla forma e sui colori. L'immagine, soprattutto quella araldica, veniva percepita attraverso una serie di passaggi che dal piano di fondo giungevano al primo piano²⁵. È nella relazione tra gli animali significanti che si inserisce la funzione del simbolo, nonché nelle caratteristiche attitudinarie di tipo zoologico che il Medioevo riconosceva loro, testimoniate a partire dal più noto bestiario (erbario e lapidario) il *Physiologos*, redatto in greco da autore anonimo tra la fine del II e i primi decenni del III secolo ad Alessandria d'Egitto; tradotto in lingua latina nel IV e nelle lingue romanze e germaniche nell'XI²⁶. Vediamo infatti che l'atteggiamento verso i cerbiatti distingue il leone dalla leonessa: il leone/Cristo accoglie delicatamente e amorevolmente fra le zampe il cervo che, fiduciosamente abbandonato, si accovaccia allungando il capo. La testa del felino, quasi frontale al riguardante, è leggermente rivolta verso la tenera creatura, che pare inglobata nel suo ventre. La leonessa/Chiesa ha la testa posta di profilo in un atteggiamento vigile, così come quella del cervo si erge fra le sue zampe posteriori.

Se i leoni rappresentano simbolicamente Cristo e la Chiesa e i cerbiatti il fedele cristiano, risulta chiara la loro particolare posizione rivolta verso l'esterno del portale, mentre i cervi sono rivolti verso l'interno. Chi infatti deve accedere all'interno del tempio (il Tempio/Cristo/Chiesa/chiesa) è il fedele, la cui anima è accolta da Cristo e dalla Chiesa. Solo chi segue l'insegna della Chiesa, la croce, segue Cristo; così, la leonessa/Chiesa è ostentatamente *crucisignata*, ed è questo un particolare di fondamentale importanza: «La croce che è un segno, un'arma

²⁴ Nel *Salmo 118* Cristo è la Porta di giustizia «Apritemi le porte della giustizia: / voglio entrarvi e render grazie al Signore. / Questa è la porta della giustizia: / solo i giusti entrano per essa».

²⁵ M. Pastoureau, *Figures de l'héraldique*, p. 67; Idem, *L'Art héraldique au Moyen Âge*, pp. 134-137; Idem, "Simbolo", p. 1082; Idem, *Medioevo simbolico (Nascita di un mondo in bianco e nero)*, pp. 130, 207; Idem, *La stoffa del diavolo. Una storia delle righe e dei tessuti rigati*, pp. 12-13, 48-60.

²⁶ Aristotele, *Opere biologiche*, 1971, cfr., indice *ad vocem*; *Il Fisiologo*, pp. 39-40, 49, 66-67; M. Pastoureau, "Simbolo", p. 1082. Sulla definizione fisica e attitudinaria del leone all'interno dei testi e nell'iconografia: F. De La Breteque, "Image d'un animal: le lion. Sa définition et ses «limites», dans les textes et l'iconographie (XI^e - XIV^e siècle)", pp. 143-154, cfr. inoltre p. 183.

investita di valore simbolico, è nello stesso tempo emblema e simbologia»²⁷.

Verso coloro che sostano all'esterno dello spazio sacro si indirizza il discorso simbolico sotteso nell'atteggiamento dei due leoni. Lo spazio fisico dell'architrave è delimitato, chiuso lateralmente da una bordura fogliacea rivolta verso l'interno, che ha la funzione di impedire che lo sguardo trapassi, scivoli via, oltre il limite imposto. Ma questo limite fisico è il limite spirituale entro il quale deve agire il cristiano, è uno spazio spirituale di rigenerazione: da Cristo alla Chiesa. Tuttavia l'aniconismo dell'architrave suscita qualche perplessità, non si comprende perché si sia racchiusa la lastra con una bordura fogliacea: scelta voluta di chiarezza visiva, intellettuale e spirituale? o quella bordura era prevista come ornato che esaltava un contenuto sia esso iconografico o epigrafico? In origine vi poteva essere prevista ad esempio una epigrafe inerente i lavori di costruzione della cattedrale?

Legate materialmente e in linea con l'immagine dei leoni e dei cervi sono le mensole fogliacee ad essi sottostanti (fig. 1), a cui va rivolto uno sguardo accurato. Nella mensola sotto la leonessa sono scolpite tre foglie d'acanto tra caulicoli, a torciglione i laterali, il centrale liscio, sormontati da rosette esapetale. Nella mensola sottostante il leone emergono particolari differenti: l'ultima foglia si presenta semplicemente liscia con punta ricurva, detta anche foglia d'acqua; il caulicolo a stelo liscio si affianca alla foglia liscia. Ora, non sembra si possa ravvisare la possibilità che la diversità sia dovuta a un rifacimento posteriore; dobbiamo quindi credere che la scelta dello scarto decorativo sia voluta. Normalmente nel Medioevo la simmetria e la specularità degli ornati era rispettata soprattutto quando, come in questo caso, era parte strettamente legata visivamente al racconto per immagini che doveva accompagnare. Quando avviene lo scarto è perché questo ha un significato simbolico, qui forse allusivo all'acqua fonte di vita²⁸. Questo tipo di foglia è scolpita anche in due capitelli della navata attribuiti alla maestranza romanica; uno è quello della colonna a destra del presbiterio, la decorazione del quale è come vedremo da mettere in rapporto ai leoni dell'architrave.

3. La croce

Sul sentimento araldico della croce che segna la leonessa è fondamentale soffermarci. Leoni segnati da piccole croci sono presenti nell'arte romana; due confronti del XII secolo chiariscono immediatamente il diverso valore dato a

²⁷ M. Pastoureau, *Figures de l'héraldique*, p. 12. In generale si veda anche: É. Bouyé, "L'Église médiévale et le armoires: histoire d'une acculturation", pp. 493-542.

²⁸ J. Baschet, "Inventivité et sérialité des images médiévales", pp. 11-14.

questo segno nella leonessa di Santa Giusta. Una crocetta petaliforme è posta sulle terga del leone scolpito su un capitello (attualmente usato come acquasantiera) della Santissima Trinità di Venosa, consacrata nel 1059 da papa Nicolò II (980 ca. - † 1061), anno in cui Roberto *il Guiscardo* (1025 ca. - † 1085) la scelse come mausoleo degli Altavilla (fig. 5);



Fig. 5. Venosa. Santissima Trinità (1059). Capitello con *Leone crucesegnato e protome leonina che vomita due animule*.

la croce dei leoni del mosaico pavimentale dell'abbazia di Notre-Dame di Ganagobie in Provenza, eseguito come attesta l'iscrizione tra il 1135 e il 1173 da Pierre Trutbert su commissione del priore Bertrand, è un segno che rende visibile la loro appartenenza alla sfera del sacro, la loro estraneità dal mondo infernale²⁹.

La croce della leonessa di Santa Giusta denuncia una precisa innovazione. La coda passante in mezzo alle terga le circonda, generando una sorta di clipeo non chiuso inferiormente, all'interno del quale si dispongono nei cantoni superiori due triangoli in rilievo fittamente puntinato; altri due triangoli di identica *texture* sono posti nei cantoni inferiori e mostrano l'angolo alla base tagliato orizzontalmente, in linea con l'attacco della gamba. I triangoli rilevati

²⁹ G. Cirrone, *La Basilica della SS. Trinità di Venosa dalla Tarda Antichità al Medioevo*; a ribadire la sacralità della figura, la protome leonina che lo sovrasta vomita due *animule*; X. Barral i Altet, *Contro l'arte romanica?*, pp. 199-200; C. Garzya Romano, *Italia romanica. La Basilicata. La Calabria*, pp. 39-74, fig. 7; C. Sanna, "L'architrave con i leoni", p. 188, figg. 310-311.

rispetto alla superficie del fondo generano una croce greca che risulta così incassata, tangente in alto e a destra il bordo interno della coda, mentre a sinistra termina nel sottile spicchio delle terga lasciate libere. L'immagine che ne risulta ricorda quella di uno scudo e assume il carattere di insegna. C'è da domandarsi del perché del puntinato³⁰ dei triangoli; potrebbe richiamare l'idea del pelame, ma è circoscritto solo a quest'ultimi e totalmente assente nel leone. La scelta tecnica di incassare la croce dichiara inoltre che nell'incavo vi fosse inserito un materiale cromaticamente contrastante, ad esempio la trachite rossa; ipotesi suggerita anche dal fatto che la superficie scabra intorno alla croce turba, allo stato odierno, la leggibilità del segno crociato, situazione per la quale l'uomo del Medioevo provava avversione. Un inserto cromatico invece ne avrebbe ricevuto esaltazione.

Si è giustamente ipotizzato che la croce in rilievo negativo avesse un valore allusivo; la sua incisione sulla carne della leonessa poteva stabilire l'associazione con la croce di Cristo incisa nella carne della Chiesa, con riferimento, non ultimo, ai martiri della fede come Giusta³¹. Ma le proporzioni e l'incasso di un materiale contrastante sulla superficie su cui doveva risaltare, indicano che a questa croce si è voluta dare una ulteriore valenza emblematica. La croce è inserita all'interno della leonessa, quasi a formare un scudo; nella seconda metà del XII secolo lo scudo con il leone rampante diventa in tutte le opere letterarie latine, francesi e anglo-normanne, lo scudo stereotipo del cavaliere cristiano³², così come il cervo è raffigurato in numerosi scudi e sigilli ecclesiastici. L'insieme ricorda il sovrapporsi di figure d'arme: la leonessa include il cervo, la coda genera una sorta di clipeo o scudo rotondo che contiene l'insegna crociata in risalto cromatico³³. La leonessa è la Chiesa militante portavoce dell'insegna crociata e suggerisce quale deve essere il compito del cristiano.

4. La costruzione della cattedrale e gli eventi storici isolani e d'oltremare

Dall'analisi formale fin ora esposta possiamo passare a considerazioni di

³⁰ A partire dal XVII secolo, quando incisori e intagliatori per sopperire alla mancanza del colore nelle loro opere tipografiche in bianco e nero, inventarono un sistema per codificare i colori, il puntinato regolare equivalse all'oro o al giallo: G. De Crayencour, *Dictionnaire Héraldique*, voci *Pointilles*; *Or*; *Or in Symboles*, pp. 144-148, 256, 322, 426, 469, figg. 784, M. 16; M. Pastoureau, *Figures de l'héraldique*, p. 47.

³¹ R. Coroneo, *La cattedrale di Santa Giusta*, p. 17; C. Sanna, "L'architrave con i leoni", p. 188.

³² M. Pastoureau, *Medioevo simbolico*, p. 44.

³³ Sulla cromia della decorazione architettonica: M. Pastoureau, *Medioevo simbolico*, in particolare pp. 127, 132.

carattere generale che, per quanto banali possano sembrare, hanno valore fondamentale e spesso vengono disattese: il senso dell'opera artistica dipende dal tempo in cui essa venne creata. Per poter comprendere in maniera adeguata le singolarità di una rappresentazione, dobbiamo tenere presente come all'interno di una iconografia seriale (i leoni accoppiati, affrontati, fianco a fianco) l'immagine che esprime una innovazione o singolarità scaturisce o da una pura invenzione creativa, il cui momento d'origine è spesso non rintracciabile, o più frequentemente dalla tensione di un contesto particolare³⁴. La singolarità della rappresentazione dell'architrave della Santa Giusta si focalizza in particolar modo nella grande croce esposta nella leonessa. Insomma, essa si palesa come un'insegna, un'insegna santa. Il punto è proprio questa scelta allusiva, di cui si devono rintracciare le motivazioni. Dobbiamo quindi allargare il campo della ricerca al momento storico in cui l'ideazione e la realizzazione delle sculture vide la luce.

Nuovi studi sulla formazione della diocesi ecclesiastica del giudicato di Arborea sono stati portati avanti da Corrado Zedda e Raimondo Pinna; in particolar modo mi soffermerò sui fatti storici riguardanti la nascita della diocesi di Santa Giusta³⁵ e di conseguenza l'erezione della sua cattedrale, poiché ritengo che questo importante evento sia una delle cause che portarono alla ideazione della singolare iconografia dei leoni dell'architrave. Molto in sintesi questi sono i fatti: il Giudicato di Arborea, legittimato da papa Gregorio VII (1020/25 - † 1085), alla fine dell'XI secolo avrebbe ottenuto la sua provincia ecclesiastica.

Papa Urbano II (1040 - † 1099) concesse nel 1092 la legazia sulla Sardegna all'arcivescovo di Pisa Daiberto (1050 ca. - † 1105) è probabile che in questa data venisse nominato anche il primo arcivescovo del Giudicato di Arborea. Daiberto presiedette il sinodo di Torres del 1093³⁶, che segnò l'esordio del terzo arcivescovo sardo, quello arborense, e l'elevazione della diocesi di Arborea in archidiocesi; ad essa vennero subordinate le diocesi suffraganee di Usellus, Terralba e Santa Giusta. Il primo vescovo documentato di Santa Giusta è

³⁴ J. Baschet, *Inventivité*, pp. 106-107.

³⁵ R. Pinna, "I confini della diocesi di Santa Giusta dall'istituzione all'unione con l'archidiocesi di Arborea", pp. 5-74; C. Zedda - R. Pinna, "In margine a M. Vidili, cronotassi documentata degli arcivescovi di Arborea dalla seconda metà del secolo XI al Concilio di Trento", pp. 377-378, nota 39; R. Coroneo, *La Cattedrale di Santa Giusta*, p. 13; C. Zedda - R. Pinna, "La diocesi di Santa Giusta nel Medioevo", pp. 25-34; Idem, "La nascita dei Giudicati. Proposta per lo scioglimento di un enigma storiografico", pp. 27-118.

³⁶ *Lettere originali del Medioevo latino, VII-XI sec.*, vol. II.1, *Francia: Arles, Blois, Marseille, Montauban, Tours*, doc. 12, pp. 111-119; R. Turtas, "L'arcivescovo di Pisa legato pontificio e primate di Sardegna nei secoli XI-XIII", pp. 183-253; P. Tola, *Codice Diplomatico della Sardegna*, I, sec. XI, doc. XVIII, pp. 162-163.

Augustinus, che presenziò nel 1119 alla conferma della donazione dei beni da parte dell'arcivescovo di Cagliari Guglielmo al monastero di San Vittore di Marsiglia³⁷. È da rilevare inoltre lo stretto legame dei vescovi di Santa Giusta con la dinastia regnante arborese, con la quale essi collaboravano con una sorta di attività di cancellierato. In relazione di questo legame si è ipotizzato che la cattedrale venisse costruita per volontà del giudice e officiata dal vescovo di sua fiducia.

L'istituzione dell'archidiocesi del Giudicato di Arborea e della diocesi di Santa Giusta possono essere i fatti che stimolarono l'ideazione iconografica dei leoni dell'architrave della cattedrale. Ma, la ancor più singolare dimensione della croce che segna la leonessa/Chiesa va riferita, a mio parere, ad un'altra suggestione evocata da alcuni eventi non più di storia locale, e che in quegli stessi anni dovevano mobilitare tutta la cristianità.

Il 27 novembre del 1095 Urbano II, al termine del concilio regionale di Clermont in Alvernia, indirizzò l'aristocrazia guerriera francese verso la guerra per la liberazione dei territori dell'Oriente cristiano in mano dei Musulmani. Nel suo appello incitò i cavalieri a farsi araldi di Cristo, contro la stirpe malvagia dei

(...) Turchi, gente che viene dalla Persia e che ormai ha moltiplicato le guerre occupando le terre cristiane sino ai confini della Romania uccidendo molti e rendendoli schiavi, rovinando chiese, devastando il regno di Dio (...) Per la qual cosa insistentemente vi esorto anzi non sono io a farlo, ma il Signore affinché voi persuadiate con incitamenti continui, come araldi di Cristo, tutti, di qualunque ordine (cavalieri e fanti, ricchi e poveri), affinché accorrano subito in aiuto ai cristiani per spazzare dalle nostre terre quella stirpe malvagia (...)³⁸.

Era presente anche Daiberto, la sua firma si trova in calce alla bolla papale del 22 luglio 1096, con la quale si confermava la donazione che Raimondo di Saint-Gilles faceva dei suoi beni all'abbazia omonima prima di partire per la Terrasanta. La mobilitazione fu seguita in tutta l'Europa e sfociò nel 1099 nell'*iter-peregrinatio*, nella spedizione militare in Terrasanta, e nella conquista il 15 luglio di quell'anno di Gerusalemme. La spedizione sarà poi definita prima crociata. La figura e l'attività di Daiberto è stata ampiamente indagata dal Matzke, il quale mette in luce come nell'occasione, o poco dopo, il concilio di Bari nell'autunno del 1098 Urbano II lo designasse Legato pontificio presso l'armata dei crociati. Centoventi navi salparono verso la Terrasanta alla fine

³⁷ Su tutta la intricata vicenda di questa donazione: C. Zedda, "«Amani »judicis»" o «a manu judicis?»", pp. 5-42.

³⁸ Fulcheri Cartonensis, *Historia Hierosolymitana (1095-1127)*, pp. 130-138.

dell'inverno o all'inizio della primavera 1099. Daiberto fu il capo spirituale e militare della spedizione, e successivamente il primo patriarca latino di Gerusalemme riconosciuto dalla Santa Sede. Scrive il Matzke

Anche il numero e la composizione dei partecipanti [alla spedizione] sono connesse soprattutto con la durata del periodo di preparazione: quante più furono le navi e quanto più ampio l'ambito delle persone e delle città partecipanti, tanto più a lungo dovevano durare la costruzione e l'equipaggiamento delle navi (...) prevale tuttavia l'impressione che accanto ai crociati pisani e della Tuscia viaggiassero anche quelli di altre regioni. Sono attestate soprattutto navi genovesi (...) Ma anche Italiani meridionali e perfino Ravennati;

e un po' prima di questi passi

Sul periodo successivo al ritorno di Daiberto dal grande viaggio in Francia nell'autunno del 1096 si trovano per una prima fase solo poche testimonianze. Soltanto il provvedimento per la definizione della situazione del monastero arcivescovile di San Rossore, nel luglio del 1098, cade in questo lasso di tempo. Se Daiberto fu attivo come legato in Sardegna o maggiormente presente a Pisa dopo la sua lunga assenza – forse anche per la preparazione della spedizione pisana per la crociata – è destinato a rimanere nell'ambito delle semplici supposizioni³⁹.

Pur rimanendo nell'ambito delle semplici supposizioni non possiamo escludere una presenza attiva dell'arcivescovo nell'isola, volta a promuovere e raccogliere aderenze alla santa causa della crociata.

Tenendo presente l'atmosfera di grande fervore che l'appello all'*iter-peregrinatio* in Terrasanta suscitò, possiamo supporre che la realizzazione dell'architrave con i leoni avvenisse poco prima o immediatamente a ridosso del 1099, e dalla costituzione nel 1110 del Regno di Gerusalemme. Secondo alcuni studiosi è più o meno in quest'epoca che ebbe origine l'araldica vera e propria, anche in relazione ai motivi dipinti sugli scudi e sugli stendardi dei cavalieri e dei crociati, e in prima istanza quello della croce⁴⁰.

La croce incisa araldicamente sulla leonessa/Chiesa è forse qualcosa di più di una dichiarata aderenza spirituale alla crociata; potrebbe essere il segno di dichiarata partecipazione effettiva ad essa. Il carattere araldico potè scaturire

³⁹ M. Matzke, "Pisa, l'arcivescovo Daiberto e la I crociata", pp. 144-149; S. P. P. Scalfati, "Pisa e la Corsica", pp. 202-207; F. Cardini, "Pisa la Terrasanta e il vicino Oriente", pp. 222-227; M. Matzke, "Boemondo e Daiberto di Pisa"; F. Cardini, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, pp. 30-33, 41-42, 85-106.

⁴⁰ G. De Crayencour, *Dictionnaire*, cfr. voci *Croisades*; *Croix*, pp. 115-116, 119, 162, fig. 706 a p. 417; M. Pastoureau, *Medioevo simbolico*, in particolare p. 194.

dalla suggestione esercitata dall'insegna di stoffa rossa che i pellegrini *crucisignati* portavano cucita o ricamata sulle vesti: il *signum super vestem* indicava che il crociato era disposto a versare il proprio sangue in riscatto di quello versato da Cristo. A partire dal XII secolo la consegna della croce entra a far parte di un rito liturgico della Chiesa. Nella *crucisignatio* il pellegrino pronunciava solennemente il suo voto davanti all'altare; solennemente il suo voto; il vescovo officiante lo segnava sulla fronte e gli consegnava il distintivo della croce e il bordone, il bastone del pellegrino. Durante la prima crociata i cristiani che trovavano la morte in Terrasanta mostravano frequentemente la croce impressa sui corpi⁴¹.

Nelle rappresentazioni miniate delle battaglie contro gli infedeli i cavalieri cristiani ostentano la croce anche sugli stendardi e sugli scudi: una croce rossa su campo bianco. Gli esempi sono tantissimi, ne indichiamo uno in particolare della metà del XII secolo: la miniatura del codice dell'*Historiae Hierosolymitanae* del 1190 circa (ms Vat. Lat. 2001, f.1), che raffigura *L'imperatore Federico Barbarossa in vesti da crociato* con accanto un grande scudo a mandorla, bordato di rosso con borchie, campo bianco disseminato di piccolissimi cerchielli rossi, caricato di croce latina rossa (fig. 6)⁴². La *Storia* fu scritta, a partire dal 1107, dal monaco Roberto di Saint-Rémy di Reims, che nel 1095 si trovava a Clermont. Un sostegno alla nostra ipotesi può inoltre fornirlo la nuova trascrizione e interpretazione che Mauro Dadea ha fatto dell'epigrafe di consacrazione della chiesa palatina di Santa Maria di Ardera (1107), nel Giudicato di Torres.

⁴¹ Sulla suggestione della croce a partire dalla prima crociata: M. Pastoureau, "La conchiglia e la croce: emblemi dei crociati", pp. 131-137.

⁴² F. Cardini, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, p. 59; A. Barbero – C. Frugoni, *Medioevo. Storia di voci racconto di immagini*, pp. 221, 223-224, fig. 11.



Fig. 6. Federico Barbarossa in vesti da crociato.
Miniatura del ms Vat. Lat. 2001, f. 1.

Lo studioso ritiene infatti che le ultime parole ALTARIS / LAPIS DE SEP vadano sciolte con *altaris / lapis de Sep[ulchro] Domini*, in riferimento alle reliquie del Santo Sepolcro custodite nell'altare. Siamo dunque negli stessi anni in cui si pose in opera l'architrave della Santa Giusta; mentre la presenza di reliquie provenienti dal Santo Sepolcro sembrerebbe suggerire «un possibile legame della famiglia regnante turritana con il movimento crociato»⁴³ e in ogni caso indica una partecipazione spirituale e culturale a quel movimento.

⁴³ M. Dadea, "L'epigrafe di consacrazione della chiesa palatina di Ardara e una possibile reliquia di Terrasanta nel giudicato di Torres", pp. 371-378. Sulla tematica del pellegrinaggio in Terrasanta e l'importazione di reliquie: C. Nonne, "La chiesa di Santa Lucia di Usellus. Contributo all'architettura romanica sarda", pp. 161-186; N. Usai, "Le cassette-reliquiario: dalla Terra Santa alla Sardegna", pp. 47-59. D'altra parte si è prospettata l'ipotesi che le lastre a figure umane del Sant'Antioco di Sulcis (primi decenni dell'XI sec.), raffigurino scene tratte dall'*Esodo*, in relazione ad una partecipazione o all'invio di aiuti, del giudice di Calari Torcotorio (post 1015), per la ricostruzione degli edifici sacri di Gerusalemme in mano ai Fatimidi. Per gli anni successivi diversi documenti attestano il pellegrinaggio dei giudici sardi in Terra Santa: M.C. Cannas, "Le lastre marmoree di Sant'Antioco con figure umane", pp. 79-114.

5. Il capitello con protomi rovesciate di Moro e di orso

Relativamente alla Santa Giusta, alle considerazioni storiche dobbiamo legare altre due singolarità: una è di carattere figurativo. La maggior parte dei capitelli che sormontano le colonne della cripta e dell'aula sono di spoglio, databili a partire dalla fine del I secolo sino alla fine del VI; quasi tutti vennero parzialmente rielaborati dalla maestranza romanica. Le tipologie spaziano dal corinzio, allo pseudocorinzio, al composito, allo ionico⁴⁴.

Il capitello che si imposta sulla prima colonna a destra del presbiterio elevato mostra il *kalathos* rielaborato sul modello corinzio classico, con una doppia corona di quattro foglie lisce con cime ricurve. Sotto le tre foglie del primo giro sono scolpite a bassorilievo tre protomi capovolte: una umana; una di orso: il pelame sul capo è reso a striature, le orecchie rotonde, il naso largo, le fauci aperte e digrignanti, purtroppo in gran parte abrase, ma se ne conserva un tratto a sinistra con denti aguzzi; la terza, pure umana, è di proporzioni ridotte e sembra sommare un po' le caratteristiche delle altre due (figg. 7 a, b, c).



Fig. 7 a. Santa Giusta. Cattedrale di Santa Giusta (fine XI – primi XII sec.). Capitello del presbiterio, *Viso di Moro rovesciato*, (Curreli, 2009. Foto di A. Ruggeri).

⁴⁴ G. Nieddu - R. Zucca, *Othoca. Una città sulla laguna*, pp. 150, 273, n. 22, tav. LXXIII; R. Coroneo, "La Cattedrale di Santa Giusta", pp. 16-17; E. Curreli, "I capitelli", pp. 176-177, D6, figg. 289-290, (non vi si prende in esame la totale iconografia del capitello qui analizzato).



Fig. 7 b. Santa Giusta. Cattedrale di Santa Giusta (fine XI – primi XII sec.). Capitello del presbiterio, *Protome di Orso rovesciata*. (Foto di A. Ruggeri).



Fig. 7 c. Santa Giusta. Cattedrale di Santa Giusta (fine XI – primi XII sec.). Capitello del presbiterio, *Viso antropomorfo rovesciato*. (Foto di A. Ruggeri).

Credo che il capitello venisse rielaborato successivamente alla sua messa in opera, infatti la punta delle foglie venne risagomata in funzione dell'immagine. La faccina più piccola è direttamente ricavata dall'estremità carnosa della foglia, dettaglio evidente se la si osserva lateralmente. La posizione rovesciata della testa umana più grande si accompagna a caratteristiche anatomiche uniche rispetto al nutrito panorama di quelle che ornano le chiese romanico-gotiche isolate. Mostra, in comune con le altre due, grandi occhi all'ingiù con pupilla evidenziata, attaccati alla radice di un lungo naso (quello dell'orso è più largo) leggermente storto; gli occhi sono resi espressivi dall'incisione lineare delle sopracciglia, o piuttosto da due profonde rughe che ne seguono la curvatura superiore. La particolarità sta nella bocca molto grande e attaccata alla base del naso; contrariamente alla stilizzazione canonica a fessura è carnosa e sporgente, definita da un elemento tubolare continuo; dal labbro inferiore la punta della foglia va slargandosi occultando in parte il mento, dando quasi l'idea di una lunga e liscia barba. È evidente che l'insieme dei tratti del viso è volutamente caricaturale.

L'immagine umana capovolta a figura intera è frequente nell'arte medievale occidentale, indica un disequilibrio, una condizione di inferiorità⁴⁵: sia che si tratti della rappresentazione di giocolieri (comunque personaggi ai limiti della società), sia che si tratti della caduta simbolica dell'uomo nel peccato, all'Inferno⁴⁶. A questa condizione il viso della Santa Giusta associa una bocca grande con gonfie labbra, anch'esse indice di malvagità. È una delle caratteristiche del diavolo; appare, infatti, in una descrizione all'inizio del V libro delle *Storie* di Rodolfo il Glabro (985 ca – 1047 ca) (XI sec.): «(...) il viso emaciato, occhi scuri e tenebrosi, la fronte rugosa e aggrinzita, le narici schiacciate, la bocca prominente, le labbra tumide, il mento sfuggente (...)»⁴⁷.

⁴⁵ G. De Chameaux – S. Stercks, *I simboli*, pp. 360-366, tavv. 83-84, 122, 124, 129-131, 138, 140, figg. 149-151, 154-155; B. Pasquinelli, *Il gesto e l'espressione*, pp. 203-209.

⁴⁶ In Sardegna si hanno esempi in un peduccio degli archetti del fianco settentrionale della cattedrale di San Pantaleo in Dolianova (1261/1289) e nell'architrave del portale di facciata del San Michele di Siddi (seconda metà del XIII sec.): R. Coroneo, "Struttura e decoro dei portali nelle architetture romaniche sarde", p. 288; Idem, *Architettura romanica*, sch. 139, p. 246; R. Serra, *La Sardegna*, p. 378; M.C. Cannas, "Alcuni aspetti della decorazione scultorea dell'ex-cattedrale di San Pantaleo in Dolianova: il busto del «giudice» d'Arborea Mariano II de Bas-Serra", p. 204. Un'illustre rappresentazione è quella di uno dei soldati a guardia del sepolcro di Cristo, scolpito nel pulpito di Maestro Guglielmo (1159-1162). Mentre tre di essi dormono, un quarto viene afferrato e scaraventato a testa in giù da un piccolo, ma robusto diavolo sghignazzante: A. Milone – R. Coroneo, "Il pulpito di Guglielmo", schh. 1820-1829, pp. 598-601; 2, *Atlante*, pp. 870-875; R. Serra, *Sardegna romanica*, pp. 304-314, fig. 359.

⁴⁷ Rodolfo Il Glabro, *Storie dell'Anno Mille*, p. 153: «(...) una notte, prima dell'ora di mattutino, vidi apparire di fronte a me, in fondo al letto, un mostriciattolo dall'aspetto ripugnante. Mi

Tuttavia il tipo fisionomico della testa di Santa Giusta più che all'incarnazione di un demone sembra rimandare a tratti umani esotici, al viso di un Moro. Un confronto iconografico possiamo stabilirlo, con diverse sculture attribuite a artisti svevi o svevi capuani e miniature, anche se di epoca più tarda. Citiamo il capitello della cattedrale di Troia (entro il 1229), conservato al Museo Diocesano, con figure angolari tra cespi di foglie, tra cui quella resa con tratti fisionomici realistici di un Moro (fig. 8).



Fig. 8. Troia. Cattedrale della Beata Vergine Assunta in Cielo. Capitello con *Teste angolari* (1240 ca). Museo Diocesano.

E ancora le teste di Moro conservate all'Heim Gallery di Londra (1240 ca); del Museo Civico Fiorelli di Lucera, e il Saraceno di un capitello della cattedrale di Matera, ultimata nel 1270⁴⁸. Né si può escludere totalmente che l'immagine

sembrava, per quanto potei appurare, che fosse di statura non molto alta; il collo appariva gracile, il viso emaciato, gli occhi scuri e tenebrosi, la fronte rugosa e aggrinzita, la narici schiacciate, la bocca prominente, le labbra tumide, il mento sfuggente e stretto, la barba caprina, le orecchie villose e appuntite, i capelli irti e arruffati, i denti aguzzi, il cranio a punta (...). Nelle *Storie* compaiono più volte gli infedeli e malvagi Saraceni. Cfr. inoltre G. Duby, *L'Anno Mille. Storia religiosa e psicologia collettiva*, pp. 109-113.

⁴⁸ P. Leone De Castris, *Arte di corte nella Napoli angioina*, p. 121, figg. 1-2, 15; M. S. Calò Mariani, *L'arte del Duecento in Puglia*, pp. 134, 138-139, figg. 179-180, 192-193, 251. Per la testa di moro nell'araldica: M. Pastoureau, "La conchiglia e la croce", p. 137; H. Zug Tucci, "Un linguaggio feudale: l'araldica", pp. 856-857. Nel 1281 è attestata la prima comparsa, a noi nota, dello scudo dei "quattro Mori" accantonati in una croce rossa nella bolla plumbea della cancelleria reale catalano-aragoneso di Pietro il Grande (1276-1285). La più antica testimonianza è la sua rappresentazione nello *Stemmario di Gelre* (tra il 1370 e il 1386), conservato nella Biblioteca Reale di Bruxelles. L'immagine divenne lo stemma ufficiale della Regione autonoma della Sardegna, adottata il 19 giugno 1950: B. Fois, *Lo stemma dei quattro Mori. Breve storia dell'emblema dei Sardi*; L. D'Arienzo, "Lo stemma dei «quattro mori» per la Deputazione di Storia Patria per la Sardegna", pp. 11-19; Eadem, "Lo scudo dei quattro mori", pp. 199-206; Eadem, "Lo scudo dei «quattro mori» e la Sardegna", pp. 252-292. Per quanto riguarda la scultura indichiamo un viso

potesse trarre ispirazione da qualche oggetto antico trovato in loco: ad esempio, sul tipo degli scarabei fenici rinvenuti in tombe della necropoli di *Is Forrixeddu*. In diaspro, raffigurano dei visi dai tratti di tipo africano, con grosse labbra; in uno, in particolare, oltre ai due visi visti di profilo, è incisa una testa umana barbata circondata da protomi animali due cinghiali e due leoni; è facile credere come queste immagini pagane rappresentassero per l'uomo medievale un prototipo di malvagità⁴⁹.

Nel lato opposto a quello dove è scolpita la testa del Moro è la protome d'orso, cioè il suo diabolico corrispettivo animalesco. Non solo, essa rappresenta anche il contrapposto dell'immagine dei leoni dell'architrave. Come si è suaccennato, a partire dal Mille l'orso incarna il male, verrà cacciato, domato, sbranato dai cani per il divertimento degli uomini; spesso verrà associato a culti pagani⁵⁰. A carnevale i travestimenti da orso erano connessi allo spirito dei morti⁵¹.

In Sardegna, testimonianze iconografiche si datano ad epoca successiva rispetto all'immagine del capitello⁵², ma il carattere malefico della belva era

con labbra molto pronunciate e copricapo piumato, intagliato in una mensola lignea reinserita nell'odierno tetto della Santa Maria sita in agro di Villamar (documentata a partire dal 1629, ma di impianto medievale), databile non oltre la prima metà del XV secolo. La mensola è associata ad altra testa umana con particolare copricapo. Secondo C. Galleri, ACSC, schh. 20/00073720-00073721 potrebbero rimandare ai Magi; Idem, *Francesco Pinna, un pittore del tardo Cinquecento in Sardegna*, p. 30, nota 17. Cfr. inoltre M.C. Cannas, *Gli affreschi dell'arcata absidale: "Triumpho de Los Santos"*, nota a p. 35.

⁴⁹ G. Nieddu - R. Zucca, *Othoca*, pp. 112, 296-297, tavv. XCVI-XCVII. I rimandi si possono spingere ancora più addietro; ad esempio al bronzetto di un cantore (1200 – 900 a. C.), definito «dai forti caratteri negroidi» per via delle labbra tubolari assai pronunciate, ritrovato negli scavi del nuraghe Santa Lulla di Orune: M.A. Fadda, *Nel segno dell'acqua: santuari e bronzi votivi della Sardegna nuragica*, pp. 47-48, fig. 70.

⁵⁰ M. Pastoureau, *L'orso*, in part. pp. 77-78, 158, nota 57, 161-187, 198-199, 205, 210-211, 218-219. L'associazione dell'orso con la figura dei pagani si trova ad esempio nel poema allegorico *Le Tornoiement de l'Antéchrist* (tra il 1235 e il 1240), di Huon de Méry, consultabile in rete <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4210j/f3.image>>, riediz. del 1977 dell'ediz. di Reims 1841, vv. 34-51, in part. vv. 51-56, pp. 16-21.

⁵¹ «Vergognosi giochi con l'orso» e maschere demoniache vengono condannati già nell'VIII secolo dall'arcivescovo Incmaro di Reims, e nella più antica menzione di un carnevale urbano, quello di Roma del 1146, è descritta l'uccisione di un orso, probabilmente una caccia rituale in cui un uomo era travestito da questo animale: Incmaro Di Reims *Capitula Synodica*, V, in PL 125, col. 776-777. Cfr., inoltre Ph. Walter, "L'orso e l'arcivescovo. Maschere e mascherate in Incmaro di Reims e in Aldaberone di Laon", pp. 359-374; F. Morenzoni, "Le monde animal dans le Universo de Guillaume d'Auvergne", pp. 211-214; Jean Dominique Lajoux, "Mascarade de village et culte de l'ours", pp. 45-55; Piercarlo Grimaldi, Davide Porporato, "Sistemi mitici e sistemi multimediali: la figura dell'orso lunare", pp. 541-549; J.-Cl. Schmitt, *Il gesto nel Medioevo*, p. 240; Idem, *Religione, folklore e società nell'Occidente medioevale*, p. 208, nota 3, pp. 215-216, nota 19; C. Gaignebets - J.D. Lajoux, *Arte profana e religione popolare nel Medioevo*, pp. 78-87.

⁵² S. Antioco: da primo evangelizzatore di Sulci a glorioso Protomartire "Patrono della Sardegna", pp.

conosciuto anche tramite la circolazione letteraria: ne *La Passione di Sant'Antioco martire* (XI-XII sec.)⁵³, redatta per l'omonimo santuario sulcitano in possesso dei monaci dell'ordine vittorino di Marsiglia, una delle fiere aizzate dall'imperatore Adriano contro il Santo è appunto un orso. Scolpita dal vento e dalla pioggia è la gigantesca roccia di *Capo d'Orso* sul promontorio di Palau. La straordinaria immagine della belva era conosciuta fin dall'Antichità, Tolomeo (100 ca – 175 ca) ne parla relativamente alla costa orientale della Sardegna: *Ursi promontorium*⁵³.

Per quanto riguarda la faccina più piccola scolpita nel capitello della Santa Giusta, il discorso si fa più insidioso, soprattutto perché la parte inferiore del viso è completamente perduta. Ciò nonostante è chiaramente visibile la quasi totale identità con il viso del Moro, ad eccezione di due differenze sostanziali: le minuscole proporzioni, e il fatto che per essa si è sagomata la punta della foglia. Quest'ultima infatti non si diparte dal punto ove presumibilmente doveva trovarsi la bocca, ma si attacca direttamente sotto il viso. Si potrebbe pensare ad

121-137; G. Mele, "La «Passio» medievale di sant'Antioco e la cinquecentesca «Vida y miracles del benaventurat sant'Antiogo»", pp. 111-139; B.R. Motzo, "La Passione di S. Antioco", pp. 98-128. Non si può escludere, inoltre, che testi come i bestiari o trattati sulla natura circolassero nell'isola. Un esempio anche se di epoca posteriore è il *Ruralium Commodorum opus* (ove si trova l'immagine dell'orso) il più importante trattato di agricoltura medievale dovuto a Pietro de Crescenzi (1231-1321), reso pubblico nel 1305. Un codice (1435) del manoscritto latino è conservato alla Biblioteca Nazionale di Cagliari (P. Crescenzi, *Ruralium Commodorum opus*, BUC Ms. 82). Si è supposto che lo studioso fosse giunto in Sardegna, infatti, un «donnu Petru de Cressente» è citato tra i testimoni della scheda 438 de *Il Condaghe di San Pietro di Silki*, pp. 294-295; B. Fois, "La legislazione giudiciale", p. 111; *Vestigia Vetustatum. Documenti manoscritti e libri a stampa in Sardegna dal XIV al XVI secolo*, schh. 1-2, pp. 16, 146-148. Una cruenta caccia all'orso svoltasi in Sardegna è descritta nel *Partonopeus de Blois* (1170-1171 ca): S. Mulas, "Una caccia all'orso in Sardegna", pp. 49-54. Sul romanzo: P. Eley, *Partonopeus de Blois. Romance in the Making*, a cui rimandiamo per la bibl., in part. pp. 80, 86 nota 31, 116, 121, 130-132, 140-141, 146; A. Fourrier, *Le courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen Age*, t. I, cap. IV, pp. 397-399 (datato al 1182-1185). I manoscritti del *Partonopeus de Blois* sono consultabili in rete, nel sito di Humanities Research dell'Università di Sheffield, nella ediz. di P. Ely - P. Simons et al. Il manoscritto che qui interessa è G, ff, 166-a,167b, vv. 11208- 1133: HRI Digital | HRI ONLINE. Sull'argomento M.C. Cannas, "Le rappresentazioni medievali della caccia in Sardegna, comparate agli ordinamentos de silvas della Carta de Logu dell' Arborea e altri documenti (parte seconda)".

⁵³ E. De Felice, *La Sardegna nel Mediterraneo in base alla toponomastica costiera antica*, p. 84; P. Meloni, "La geografia della Sardegna in Tolomeo (Geogr. III, 3, 1-8)", p. 231. Per le immagini dell'orso, tra gli esempi più antichi citiamo uno dei peducci delle archeggiature esterne del fianco settentrionale della Santa Maria di Uta (seconda metà del XII sec.) dove l'orso è provvisto di collare (A. Pistuddi, "Un monumento campione: i peducci", pp. 298, 331, fig. 9. 91); è quindi una bestia domata, caratteristica che compare nella scultura proprio nel corso del XII secolo: M. Pastoureau, *L'orso*, pp. 206-211. Le stesse caratteristiche mostra l'orso scolpito in una mensola erratica (XIII – primi del XIV sec.), conservata alla pinacoteca Nazionale di Cagliari, con in più una zampa anteriore appoggiata su una sfera: A. Pasolini, "Le schede del materiale lapideo e degli stemmi", p. 168, LA 47.

una rappresentazione dello spirito larvale del Moro-orso.

A queste generali caratteristiche simboliche-allusive delle tre protomi dobbiamo associare la posizione che esse occupano nel capitello. La testa del Moro è scolpita sul lato che da all'ingresso principale ed è quindi immediatamente visibile; il suo corrispettivo animalesco-diabolico, l'orso, è collocato nel lato opposto; la faccina è posta verso la navatella. Nessuna delle tre effigi è rivolta verso lo spazio sacro dell'altare, dove si compie il momento più solenne della liturgia. Non è da escludere inoltre, che l'abrasione della protome dell'orso non sia dovuta a vetustà, ma sia il risultato di un gesto di voluta condanna dell'immagine perversa.

Quindi, se teniamo conto del momento storico in cui la cattedrale venne eretta, possiamo formulare un'ipotesi plausibile: nel capitello si voleva alludere alla sconfitta dei Musulmani in Terrasanta (testa rovesciata del Moro) e alla riconquista di Gerusalemme e del Santo Sepolcro?, o ancora alla riconquista nel 1113-1115, da parte delle forze alleate dei Pisani e del conte di Barcellona Ramón Berenguer III, delle Baleari in mano ai Saraceni? La vittoria sarebbe stata poi celebrata nel *Liber Maiolichinus*, in cui l'arcivescovo di Pisa esorta i suoi concittadini a prendere il segno della croce come emblema. Alla riconquista partecipò anche Saltaro, figlio del giudice di Torres Costantino I (1082-1124 + a. 1127) e di cui scrive il *Liber* (vv. 190-205). Un verso, inoltre, ci pare particolarmente indicativo: "«Presidet extreme Leo, clara propaga Leonis» (v. 59)⁵⁴. Seguendo l'ipotesi suaccennata, dovremmo dedurre che solo dopo questi straordinari eventi si pensasse di ricordare succintamente gli epiloghi vittoriosi della crociata o della riconquista, scolpendoli allusivamente sul capitello in questione.

6. La cripta

La seconda singolarità che riguarda la cattedrale di Santa Giusta è di carattere spaziale-architettonico, ed è stata già da lungo tempo messa in evidenza dagli studiosi: la cripta semipogeica su cui si innalza il presbiterio rappresenta un

⁵⁴ *Liber Maiolichinus, de gestis Pisanorum illustribus*, vv. 190-205, 1937-1939. Alla suggestione della grande vittoria riportata dai cristiani sui Mori delle Baleari, e alle gesta di Saltaro, figlio del giudice di Torres Costantino I (1082-1124 + a. 1127), è stata riferita dalla Poli la scena di "combattimento e battaglia" rappresentata nella lunetta (datata 1120-1130) del portale settentrionale della chiesa di San Gavino a Porto Torres: F. Poli, "Il portale medievale settentrionale della Basilica di San Gavino a Porto Torres (Sassari)", pp. 745-756; Eadem, "I simboli nelle sculture medievali del portale settentrionale della chiesa di San Gavino a Porto Torres", pp. 200-209; Eadem, *La basilica*, in part. figg. 50, 52.

unicum nel panorama dell'architettura romanica sarda. Come è stato giustamente fatto notare da Alessandro Ruggieri⁵⁵, per la sua erezione dovettero giocare un ruolo non solo motivi costruttivi di carattere statico/funzionale, ma anche motivi di carattere liturgico e non meno significativi motivi simbolici/allusivi.

È plausibile che durante lo scasso per le fondamenta della chiesa venissero alla luce antiche opere murarie e reperti di vario genere; infatti gli scavi della fine dell'Ottocento e quelli più recenti condotti a partire dal 1983, hanno rinvenuto tratti della struttura di un insediamento nuragico attivo tra la XIV e il IX secolo a. C. All'età fenicio-punica tra la fine del VII e la prima metà del VI secolo a. C. risale invece una cortina muraria all'esterno del fianco sudoccidentale. Sotto la cripta gli scavi hanno rinvenuto strutture di età tardo-punica⁵⁶.

I resti di strutture potrebbero essere stati identificati come la casa della giovane vergine e martire cristiana Giusta, che secondo la tradizione della *Passio* seicentesca (ma è possibile che la leggenda si formasse in età bizantina) venne rinchiusa dalla madre pagana in un carcere sotterraneo della *domus*. Alla sua morte fu deposta in quel luogo e in seguito vi furono seppellite le sue amiche Giustina ed Enedina. La casa fu poi trasformata in chiesa. Si è prospettato che sul luogo sorgesse inizialmente un edificio sacro, se non un vero e proprio *martyrium*, e che successivamente si pensasse alla costruzione di una cripta che alludesse al sotterraneo della loro sepoltura⁵⁷. Alla cripta si accedeva tramite una porta ubicata al lato del Vangelo, adiacente la rampa che conduce al presbiterio sopraelevato; mentre il varco di uscita, tutt'oggi praticabile, si trova nella medesima posizione al lato dell'Epistola.

Si può pensare, quindi, ad una volontà di rendere sperimentabile liturgicamente un percorso, un *itinerarium* spirituale che il fedele doveva spazialmente compiere per poter venerare le reliquie e che

⁵⁵ A. Ruggieri, "La cripta", pp. 143-158.

⁵⁶ G. Nieddu - R. Zucca, *Othoca*; F. Pinna, "Le preesistenze nell'area della cattedrale", pp. 47-52. Si è ipotizzata l'esistenza di un sacello relativo ai culti di Demetra e Core oppure di Astarte e Tanit. Al periodo repubblicano risalgono diversi oggetti e strutture poste sotto il sagrato della cattedrale.

⁵⁷ Alla fine dell'Ottocento, nella chiesa di Sant'Anna in Cagliari fu ritrovata un'urna con le ossa attribuite alle Sante. Mauro Dadea affaccia l'ipotesi che il loro culto, in realtà, fosse relativo a martiri africane le cui reliquie sarebbero state portate a Cagliari dai vescovi esiliati in Sardegna dal re vandalo Trasamondo fra il 507 e il 523, per poi essere traslate a Santa Giusta: M. Dadea, "La traslazione da Cagliari a Santa Giusta di alcune insigni reliquie delle santa Giusta Giustina ed Enedina vergini e martiri", pp. 157-195; P.G. Spanu, "Le fonti dei martiri sardi", pp. 187-188, nota 112; Idem, *Matryria Sardiniae. I santuari dei martiri sardi*, pp. 26-28, nota 90; G. Nieddu - R. Zucca, *Othoca*, pp. 69-77, 131-132; R. Serra, *Sardegna*, p. 123.

contemporaneamente ricordasse suggestivamente l'esperienza devozionale vissuta dal pellegrino durante la visita alla tomba di Cristo nello spazio sacro del Santo Sepolcro. Si sarebbe costituita così una memoria simbolica. L'imitazione non solo di architetture e spazi degli *ipsissima loca*, dei santuari di Gerusalemme, ma anche delle liturgie che vi si celebravano ebbe grande diffusione nel Medioevo proprio grazie alle narrazioni, ai racconti dei pellegrini ritornati in patria dopo il lungo viaggio oltremare. Per esempio «l'atto di pregare camminando in cerchio all'interno dell'anello porticato della basilica dell'Anastasis, poteva essere riprodotto in relazione con spazi architettonici ed elementi sostitutivi, creati proprio per facilitare un processo di imitazione»⁵⁸. Durante il Venerdì Santo l'adorazione della croce si svolgeva nella piccola cappella *post crucem* addossata al Golgota, strutturata in modo da soddisfare le esigenze liturgiche di un gran numero di pellegrini. Secondo lo schema martiriale era dotata di due porte laterali: i fedeli entravano da una apertura, passavano e si inchinavano davanti alla sacra reliquia, poi uscivano dall'altra porta. Questo circuito processionale viene annotato nei diari dei pellegrini redatti a partire dalla conquista franca del 1099. Il renano Teodorico nel suo *Libellus de Locis Sanctis* del 1172, ma ampiamente ispirato a un precedente *Compendium* andato perduto, descrive le due porte della cella del Sepolcro al centro dell'Anastasis; attraverso una si accedeva alla tomba e dopo che i pellegrini avevano recitato le preghiere venivano fatti uscire dall'altra⁵⁹. L'accento è posto nel rapporto tra il passaggio circolare dal fuori e dentro la tomba. Inoltre, gli usi e cerimonie liturgiche celebrate nel Santo Sepolcro si arricchivano in Occidente di elaborazioni specifiche legate a vicende locali, a culti per le reliquie, memorie di vescovi e santi patroni.

Tenendo conto del clima religioso e culturale in cui vide la luce la cattedrale di Santa Giusta, la possibilità che l'ideazione della croce come insegna sulla leonessa/Chiesa possa scaturire dai riflessi propagandistici per la crociata di liberazione del Santo Sepolcro in mano agli infedeli si fa più convincente. A tal proposito cito le parole di Michel Pastoureau «Un ouvrage d'héraldique si est pas seulement didactique; quels que soient l'époque et le milieu qui l'ont produit,

⁵⁸ R. Salvarani, *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo*, in part. pp. 12-14, 55-56, 64-67, 119, 123, 129, 133-140; A. Peroni, "Ordo et mensura nell'architettura altomedievale", in part. p. 1082; E. Pagella, "Vedere, copiare, interpretare: artisti e circolazione di modelli nell'ambito ecclesiastico", pp. 473-511; P. Piva, "L'ubicazione del sepulcrum nelle chiese romaniche dell'Italia del Nord: alcune ipotesi", pp. 183-199; C.D. Fonseca, "L'Oriente negli Itinera Hierosolymitani Crucesignatorum", pp. 177-200.

⁵⁹ Teodorico, *De locis Sanctis*, (1175), pp. 309-385, in part. 320-321, «Ambedue le porte hanno severissimi custodi che non lasciano entrare insieme non meno di sei e non più di dodici»; F. Cardini, *In Terrasanta*, pp. 198, 393; R. Salvarani, *La fortuna*, pp. 95-96, 130, 151.

il est toujours aussi plus ou moins militant»⁶⁰. Conseguentemente si può trarre una considerazione di carattere generale: la Sardegna in quest'epoca appare decisamente informata delle esperienze politiche, religiose, culturali e artistiche che circolavano nel Mediterraneo. Incisiva dovette essere l'influenza del pensiero di Daiberto la cui energica azione riportò, come ha ben evidenziato Roberto Coroneo, l'isola di Corsica a lui affidata (1088-1105) da Urbano II, a un rinnovamento spirituale al quale possiamo legare la fioritura di sculture architettoniche nelle chiese corse⁶¹.

Dal punto di vista architettonico la costruzione della cattedrale di Santa Giusta si allinea al gusto delle più importanti chiese toscane, tra cui spiccano quelle pisane: ovviamente la cattedrale di Santa Maria, e la chiesa di San Sisto fondata nel 1087, ambedue edificate grazie anche al bottino di guerra delle vittorie pisane sui Saraceni. San Sisto sarebbe stata edificata proprio in memoria della vittoria navale di al Mahdiyah in Tunisia e consacrata nel 1133. Nel *carne pisano* che ne ricorda le gesta (contenuto nel codice 3897-3919 della Bibliothèque Royale du Begique, XII sec.), si cita anche la Sardegna (v. 31)⁶². Sembra, quindi, che anche per l'isola gli eventi vittoriosi dei cristiani sui musulmani costituissero un punto di non secondaria importanza da cui prendere le mosse per la costruzione di grandi chiese, nelle quali eternare con rappresentazioni figurate quelle stesse vittorie.

7. Conclusioni

In conclusione, sono concorde con l'ipotesi recentemente formulata che al giudice di Arborea si debba la volontà di far erigere la cattedrale, probabilmente ultimata entro il primo quarto del XII secolo. Si deve ritenere però che il giudice demandasse al vescovo o comunque a un dotto ecclesiastico l'ideazione del tema scultoreo dell'architrave del portale di facciata. Alla base della volontà di edificare la cattedrale sta la nascita della diocesi di Santa Giusta, ma alla base dell'iconografia del portale sta un evento di enorme importanza per la cristianità: la riconquista della Terrasanta da parte dei cavalieri crociati.

⁶⁰ M. Pastoureau, *Prefazione*, p. IX.

⁶¹ R. Coroneo, "La pace degli animali", pp. 180-183; Idem, *Chiese romaniche della Corsica*, in particolare p. 97; Idem, "Il peccato e l'eterna lotta fra il bene e il male un percorso iconografico nella scultura romanica della Corsica", pp. 109-124.

⁶² G. Scalia, "Il carne pisano sull'impresa contro i saraceni del 1087", pp. 565-627; R. Coroneo, "La cattedrale di Santa Giusta", p. 14. I Saraceni sono assimilati all'Anticristo al dragone infernale, a Satana; mente ai vv. 161-164 leggiamo: «Jussit portas aperire / et leones solvere, / ut turbarent christianos / pugnantes improvide, / sed conversi sunt leones / ad honorem glorie: / nam vorarunt Saracenos / in laude victoriae».

Allo stato attuale delle conoscenze è impossibile stabilire se questo evento influì per diretta partecipazione dei committenti alla straordinaria vittoria oppure per suggestione dovuta agli stimoli di uno degli attori che lo vissero in prima persona: Daiberto arcivescovo di Pisa e futuro patriarca del Regno latino di Gerusalemme; o ancora per suggestione dovuta ai racconti di comuni pellegrini che intrapresero il viaggio verso gli *ipsissima loca*, liberati dal giogo musulmano degli infedeli. Arduo è inoltre identificare i nomi in gioco delle due personalità committenti. Se consideriamo come possibili date per l'esecuzione il torno di anni tra il 1099 e il 1120 circa, abbiamo documentato il vescovo Augustinus nel 1119; i giudici Torbeno de Lacon-Zori, la cui unica menzione è del 15 ottobre 1102; Comita I de Orrù, giudice di fatto di cui si hanno notizie nel 1102; Costantino I, di cui si ricordano le donazioni verso il 1110 di diverse chiese ai monaci benedettini, tra le più importanti è il santuario di Santa Maria di Bonarcado, donato ai monaci camaldolesi affiliati al San Zenone di Pisa⁶³.

Al prestigioso progetto costruttivo della Santa Giusta, doveva corrispondere altrettanta perfezione nell'esecuzione delle immagini scolpite nell'architrave. È plausibile che i committenti affidassero l'opera ad uno scultore attivo nella maestranza della fabbrica, e probabilmente proveniente dal cantiere della cattedrale di Pisa. L'artista mostra una sostanziale aderenza al naturalismo nell'anatomia dei leoni, che sorregge, per una precisa volontà intellettuale e stilistica, la verità simbolica dell'immagine. Non ritroviamo altrove in Sardegna opere dovute alla mano di questo *Magister*, al quale possiamo forse attribuire le altre sculture romaniche della cattedrale: il capitello figurato e ciò che rimane delle lastre marmoree di una recinzione presbiteriale. I frammenti di quest'ultima mostrano una decorazione ad intreccio di linee curve e rette in rilievo, a formare un complesso disegno di cerchi, quadrati, croci patenti, piccole croci e fiori quadripetali. Qui le croci sono però in rilievo e gli inserti cromatici dovevano occupare i piccoli spicchi incassati nei bracci e gli spazi vuoti di risulta tra le figure geometriche dovevano ospitare tasselli lapidei in contrasto cromatico⁶⁴.

Infine, dobbiamo ricordare che l'opera d'arte non trasmette soltanto un significato da decifrare, ma crea anche un effetto di richiamo. Le immagini

⁶³ M. Vidili, *Cronotassi documentata degli arcivescovi di Arborea, dalla seconda metà del secolo XI al concilio di Trento*, p. 176; *Il Condaghe di Santa Maria di Bonarcado*, sch. 1, pp. 5-11; R. Turtas, "I giudici sardi del secolo XI: da Giovanni Francesco Fara, a Dionigi Scano e alle Genealogie Medioevali di Sardegna", pp. 264-269; F.C. Casula, "Serie cronologica dei re giudici di Arborea (1)"; L.L. Brook - F.C. Casula, "Casate indigene dei giudici di Arborea (1-2)", pp. 58, 74-75, 163-164, lemmi I, 15-16, 20.

⁶⁴ C. Sanna, "La lastra con cerchi intrecciati", pp. 179-182; R. Coroneo, "Per la conoscenza", pp. 179-182. Al IX-X secolo viene datata in G. Nieddu - R. Zucca, *Othoca*, pp. 140-141, 153, nota 66

dell'architrave non hanno solo una funzione parenetica rivolta all'esortazione verso la giustizia, verso la lotta contro l'infedele, ma anche quella di catturare lo spettatore nella sua struttura di fascinazione. Secondo la teoria delle Tre visioni di sant'Agostino (corporea, spirituale e intellettuale; si arriva alla conoscenza tramite sensi, immaginazione e intelletto) si arriva ad una sensazione dell'anima⁶⁵.

La sensazione dell'anima del fedele che giungeva sul limitare del portale della Santa Giusta era stimolata non solo dalla visione dei leoni dell'architrave, ma anche dal *signum salutis* che spiccava sulla leonessa/Chiesa; dai leoncini scolpiti negli strombi delle mensole fogliacee, che si incurvano grifagni tra i caulicoli e si sporgono verso chi oltrepassa la soglia. Questi sì, sono i guardiani del tempio, terribili guardiani! Posti sul limitare tra esterno e interno, ricordano che prima di compiere il passaggio, prima di accedere al sacro, il pellegrino deve rammentare le parole del salmista «liberami o Signore dalle fauci del leone» (*Salmo 22. 21*)⁶⁶. Dunque, chi oltrepassava la soglia della cattedrale di Santa Giusta accettava e perseguiva come direttiva di vita l'insegnamento di Cristo, del potente *Leone di Giuda* che lo accoglieva, e della Chiesa/leonessa che lo guidava e esortava a seguire la sua insegna crociata.

8. Bibliografia

Fonti

Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di Diego Lanza - Mario Vegetti, Torino, Utet, 1971.

⁶⁵ Sant'Agostino, *La Trinità: testo latino dell'edizione maurina confrontato con l'edizione del Corpus Christianorum*, 11, 2, 2, pp. 428-429: «Cum igitur aliquod corpus videmus, haec tria, quod facillimum est, consideranda sunt et di noscenda. Primo, ipsa res quam videmus sive lapidem, sive aliquam flammam, sive quid aliud quod videri oculis potest; quod utique iam esse poterat, et antequam videretur. Deinde, visio, quae non erat priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus. Tertio, quod in ea re quae videtur, quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est animi intentio». Cfr., inoltre G. Spinosa, "Visione sensibile e intellettuale. Convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale", pp. 125-126.

⁶⁶ Una tra le più rinomate trasposizioni figurate di questa formula apotropaica, che corre sotto l'iscrizione che esalta Rainaldo come ingegnoso costruttore della nuova facciata della cattedrale di Pisa, incornicia una tarsia marmorea in cui una figura, che reca in mano una croce, è stretta fra due unicorni (XII sec.). La tarsia *in situ* è di restauro ottocentesco, l'originale si conserva al Museo dell'Opera. L'intera epigrafe recita: «De ore leonis libera me Domine et / a cornibus unicornium humilitaten mea(m)»: A. Milone, in *Il Duomo*, 1, pp. 344-345; 3, p. 63, fig. 55; C. Baracchini - M.T. Filieri, "De ore leonis libera me domine", pp. 126-129.

Ildegarda di Bingen. "Il libro delle opere divine", a cura di Marta Cristiani - Michela Pereira, Verona, Arnoldo Mondadori, 2003.

Huon de Méry. *Le Tornoient de l'Antéchrist*, <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4210j/f3.image>>, riediz. del 1977 dell'ediz. di Reims 1841.

Il Condaghe di San Pietro di Silki, a cura di Italo Delogu, Sassari, Dessì, 1997.

Il Condaghe di Santa Maria di Bonarcado, a cura di Maurizio Viridis, Cagliari, CUEC, 2002.

Il Fisiologo, a cura di Francesco Zambon, Milano, Adelphi, 1982.

Incmaro Di Reims *Capitula Synodica*, V, in PL 125, col. 776-777.

Lettere originali del Medioevo latino, VII-XI sec., vol. II.1, Francia: Arles, Blois, Marseille, Montauban, Tours, a cura di Giulia Ammannati - Antonio Mastruzzo - Ernesto Stagni, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2007, doc. 12, pp. 111-119.

Liber Maiolichinus, de gestis Pisanorum illustribus, a cura di Carlo Calisse, Roma, Forzani e C. Tip del Senato, 1904.

Origene, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di Manlio Simonetti, Roma, Città nuova, 1976.

Pietro Crescenzi, *Ruralium Commodorum opus*, BUC Ms. 82.

Rodolfo Il Glabro, *Storie dell'Anno Mille*, a cura di Giancarlo Andenna - Dorino Tuniz, Milano, Jaca Book, 2004.

Sant'Agostino, *Commento ai Salmi*, a cura di Manlio Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, Roma-Milano, 1989

Teodorico, *De locis Sanctis*, (1175), in Sabino De Sandoli, *Itinera Hierosolymitana Crucisegnantorum (saec. XII-XIII)*, II, *Tempore Regum Francorum (1100-1187)*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1980, pp. 309-385.

Tola, Pasquale. *Codice Diplomatico della Sardegna*, I, sec. XI, doc. XVIII, pp. 162-163 (rist. del *Codex Diplomaticus Sardiniae*, I, parte prima, Torino 1861, con "Aggiornamento e note storico-diplomatistiche" di Francesco Cesare Casula, Roma, Delfino, 1984).

Studi

Baracchini, Clara - Filieri Maria, Teresa. "De ore leonis libera me domine", in Enrico Castelnuovo (a cura di), *Niveo de marmore. L'uso artistico del marmo di*

- Carrara dall'XI al XV secolo*, catalogo della mostra, Genova, Colombo, 1992, pp. 126-129.
- Barbero, Alessandro - Frugoni, Chiara. *Medioevo. Storia di voci racconto di immagini*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Barral i Altet, Xavier. *Contro l'arte romanica? Saggio su un passato reinventato*, Milano, Jaca Book, 2009.
- Baschet, Jérôme. *Les justice de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e – XV^e siècle)*, Roma, École française de Rome, 1993.
- . “Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie”, in *Images Médiévales*, A.H.S.S., 51, 1, 1996, pp. 93-133.
- Becagli, Vieri. in Andrea Duè (a cura di), *Atlante storico della Toscana*, Firenze, Le Lettere, 1994.
- Boureau, Alain. “Placido tramite. La legende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien?”, in *Annales E.S.C.*, 1982, v. 37, 4, pp. 682-699.
- Bouyé, Édouard. “L'Église médiévale et le armoires: histoire d'une acculturation”, in *Mélanges de École française de Rome. Moyen Âge*, 51, 3, 2001, pp. 493-542.
- Brook, Lindsay Leonard - Casula, Francesco Cesare. *Casate indigene dei giudici di Arborea (1-2)”, in Lindsay Leonard Brook - Francesco Cesare Casula - Maria Mercede Costa et al., Genealogie medievali di Sardegna*, Sassari, Banca Popolare di Sassari - Due D, 1984, pp. 74-75, 159-172.
- Calò Mariani, Maria Stella. *L'arte del Duecento in Puglia*, Torino, Istituto bancario San Paolo, 1984.
- Cannas, Maria Cristina. “Alcuni aspetti della decorazione scultorea dell'ex-cattedrale di San Pantaleo in Dolianova: il busto del «giudice» d'Arborea Mariano II de Bas-Serra”, in *Medioevo. Saggi e Rassegne*, 16, 1992, pp. 197-227.
- . “Gli affreschi dell'arcata absidale: «Triumpho de Los Santos», in Maria Cristina Cannas - Lucia Siddi - Elisabetta Borghi, *Gli affreschi absidali della cattedrale di San Pantaleo in Dolianova*, pref. di Francesca Segni Pulvirenti, Ministero dei Beni Culturali e Ambientali, Soprintendenza ai B.A.A.A.S. per le province di Cagliari e Oristano, Cagliari, Arti Grafiche Pisano, 1997, pp. 23-36.
- . “Dal Tardogotico al Rinascimento (fine XVI – primi XVII sec.)”, in Carlo Antonio Borghi - Elisabetta Borghi - Maria Cristina Cannas, *Immagini, percorsi e storie. Arte in Sardegna dal millecinquecento ai giorni nostri*, II, Cagliari, Tam-Tam, 2005, pp. 16-37.

- . “Le lastre marmoree di Sant'Antioco con figure umane”, in *Ricerche sulla scultura medievale in Sardegna*, II, a cura di Roberto Coroneo, Università degli Studi di Cagliari, Quaderni del Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storico-artistiche, Cagliari, AV, 2009, pp. 79-114.
- . “Le rappresentazioni medievali della caccia in Sardegna, comparate agli ordinamentos de silvas della Carta de Logu dell'Arborea e altri documenti (parte seconda)”, in *Biblioteca Franceseana Sarda*, cit. (c.d.p.).
- Cardini, Franco. *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Roma, Jouvence, 1993.
- . *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra Medioevo e prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- . “Pisa la Terrasanta e il vicino Oriente”, in Marco Tangheroni (a cura di), *Pisa e il Mediterraneo. Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*), Catalogo della mostra, Milano, Skira, 2003, pp. 222-227.
- Fulcheri Cartonenensis, *Historia Hierosolymitana (1095-1127)*, a cura di Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg, Dem Andenken, C. Winters Universitätsbuchhandlung, 1913.
- Cassini, Elena. “Le roi et le lion”, in *Revue de l'Histoire des religions*, 198, 4, 1981, pp. 355-401.
- Casula, Francesco Cesare. “Serie cronologica dei re giudici di Arborea (1); Casate indigene dei giudici di Arborea (1-2)”, in Lindsay Leonard Brook - Francesco Cesare Casula - Maria Mercede Costa *et al.*, *Genealogie medievali di Sardegna*, cit., pp. 58-59.
- Chevalier, Jean - Gheerbrant, Alain. *Dizionario dei simboli*, II, Milano, BUR, 1986.
- Chiese romaniche della Valdelsa. I territori della Francigena tra Siena e San Gimignano*, Empoli, Editori dell'Acce, 1996.
- Cirrone, Giacomo. *La Basilica della SS. Trinità di Venosa dalla Tarda Antichità al Medioevo; La Basilica della SS. Trinità di Venosa dalla Tarda Antichità all'età Moderna (II parte)*, 2012.
- Coroneo, Roberto. “Per la conoscenza della scultura alto medievale e romanica ad Oristano”, in *Biblioteca Franceseana Sarda*, II, 1988, pp. 69-107.
- . *Architettura romanica dalla metà del Mille al primo '300*, Nuoro, Ilisso, 1993.
- . “San Gavino di Porto Torres: recenti studi e nuove acquisizioni”, in *Studi Sardi*, XXXI, 1994-1998 (1999), pp. 369-398.
- . “Metodologia di ricerca sulla scultura romanica in Sardegna”, in Roberto Coroneo - Anna Pistuddi, “Per il catalogo della scultura architettonica

- romanica in Sardegna: i peducci di S. Maria di Uta (CA)", in *Studi Sardi*, XXXII, 1999, (2000), pp. 271-292.
- "Struttura e decoro dei portali nelle architetture romaniche sarde", in Roberto Coroneo - Anna Pistuddi, "Per il catalogo della scultura architettonica romanica in Sardegna: i portali di S. Maria di Uta (CA)", in *Studi Sardi*, XXXIII, 2000, (2003), pp. 277-292.
 - *Scultura mediobizantina in Sardegna*, Nuoro, Poliedro, 2000.
 - "Il peccato e l'eterna lotta fra il bene e il male un percorso iconografico nella scultura romanica della Corsica", in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, LXI, 2006, pp. 109-124.
 - *Chiese romaniche della Corsica. Architettura e scultura (XI-XIII secolo)*, Cagliari, AV, 2006.
 - "Sant'Antioco di Bisarcio (Ozieri): cattedrale ed episcopio", in *Medioevo: la Chiesa e il Palazzo*, Atti del Convegno internazionale di studi, (Parma), Milano, Electa, 2007, pp. 41-54.
 - "La Pace degli animali. A proposito dell'iconografia di un architrave romanico della Corsica", in Arturo Calzona - Roberto Campari - Massimo Mussini (a cura di), *Immagine e ideologia. Studi in onore di Arturo Carlo Quintavalle*, Milano, Electa, 2007, pp. 180-183.
 - (a cura di). *La Cattedrale di Santa Giusta. Architettura e arredi dall'XI al XIX secolo*, Cagliari, Scuola Sarda Editrice, 2010.
 - *Arte in Sardegna dal IV alla fine dell'XI secolo*, Cagliari, AV, 2011.
- Dadea, Mauro, "Antiche iscrizioni riscoperte nella cattedrale di Cagliari. Autenticità di CIL X, 1, 1161* - 1162*", in *Studi Sardi*, XXXI, 1994-1998, (1999), pp. 279-327.
- "L'epigrafe di consacrazione della chiesa palatina di Ardara e una possibile reliquia di Terrasanta nel giudicato di Torres", in Luisa D'Arienzo (a cura di), *Gli Anni Santi nella storia*, Atti del Congresso Internazionale, Cagliari 16-19 ottobre 1999, Cagliari, AV, 2000, pp. 371-378.
 - "Itinerario A", in Mauro Dadea - Alessandra Pasolini, *La cattedrale di Cagliari*, Cagliari Servizi Educativi del Museo e del Territorio, 2002, pp. 9-19.
 - "La traslazione da Cagliari a Santa Giusta di alcune insigni reliquie delle santa Giusta Giustina ed Enedina vergini e martiri", in *Quaderni Oristanesi*, 51-52, 2004, pp. 157-195.
- D'Arienzo, Luisa. "Lo scudo dei «quattro mori» e la Sardegna", in *Annali della*

- Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Cagliari*, IX, 1983, pp. 252-292.
- . “*Lo scudo dei quattro mori*”, in Jordi Carbonell - Francesco Manconi (a cura di), *I Catalani in Sardegna*, Cinisello-Balsamo (MI), Amilcare Pizzi, 1984, pp. 199-206.
- . “*Lo stemma dei «quattro mori» per la Deputazione di Storia Patria per la Sardegna*”, in *Archivio Storico Sardo*, XXXVI, 1989, pp. 11-19.
- De Castris, Pierleone. *Arte di corte nella Napoli angioina*, Firenze, Cantini, 1986.
- De Champeaux, Gérard - Stercks, Sébastien. *I simboli del Medio Evo*, Milano, Jaca Book, 1981.
- De Crayencour, Georges. *Dictionnaire Héraldique*, pref. di Michel Pastoureau, Paris, Christian, 1985.
- De Felice, Emilio. *La Sardegna nel Mediterraneo in base alla toponomastica costiera antica*, in *Studi Sardi*, XVIII, 1962-1963, (1964), pp. 73-112.
- De La Breteque, François. “*Image d'un animal: le lion. Sa définition et ses «limites», dans les textes et l'iconographie (XI^e – XIV^e siècle)*”, in *Le Monde animal et ses représentations au Moyen âge (XI^e – XV^e, siècle)*, II, Actes du XV^{ème} congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Toulouse (25-26 mai 1984), Toulouse, Cedex, 1985, pp. 143-154.
- Di Felice, Maria Luisa. “*sch. 79*”, in Gabriella Olla Repetto (a cura di), *La Corona d'Aragona: un patrimonio comune per l'Italia e Spagna (secc. XIV-XV)*, (Cagliari, 27 gennaio - 1 maggio 1989), Milano, Janus, 1989, p. 129.
- Duby, Georges. *L'Anno Mille. Storia religiosa e psicologia collettiva*, Torino, Einaudi, 1976.
- Durliat, Marcel. “*Le monde animal et ses représentations iconographiques du XI^e au XV^e siècle*”, in *Le Monde animal et ses représentations au Moyen âge*, cit., pp. 73-92.
- Umberto Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Farigliano (CN), Bompiani, 1987.
- . *Storia della bellezza, (La luce e il colore nel Medioevo)*, Torino, Bompiani, 2004.
- Eley, Penelope. *Partonopeus de Blois. Romance in the Making*, (*Gallica 21*), (2011), Cambridge.
- Fadda, Maria Ausilia. *Nel segno dell'acqua: santuari e bronzi votivi della Sardegna nuragica*, Sassari, Delfino, 2013.
- Fois, Barbara. *Lo stemma dei quattro Mori. Breve storia dell'emblema dei Sardi*, Sassari, Delfino, 1990.

- . “La legislazione giudiciale”, in Francesco Cesare Casula (a cura di), *La Provincia di Oristano, l'orma della storia*, Cinisello Balsamo (MI), Silvana Ed., 1990, pp. 110-118
- Fonseca, Cosimo Damiano. “L'Oriente negli Itinera Hierosolymitani Crucesignatorum”, in Giosuè Musca (a cura di), *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le crociate*, Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve (Bari 17-20 ottobre 2000), Bari, Dedalo, 2002, pp. 177-200.
- Fourrier, Anthime. *Le courant réaliste dans le roman courtois en France au Moyen Age*, t. I, Les débuts (XII^e siècle), Paris, Nizet, 1960.
- Gaignebet, Claude - Lajoux, Jean Dominique. *Arte profana e religione popolare nel Medioevo*, Milano, Fabbri, 1985-1986.
- Galleri, Claudio. ACSC, schh. 20/00073720-00073721.
- . *Francesco Pinna, un pittore del tardo Cinquecento in Sardegna. Opere e documenti*, Cagliari, Presscolor Quartu S. E., 2000.
- Galloni, Paolo. *Il cervo e il lupo. Caccia e cultura nobiliare nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- Gandolfo, Francesco. *La scultura normanno-sveva in Campania: botteghe e modelli*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Garzya Romano, Chiara. *Italia romanica. La Basilicata. La Calabria*, Milano, Jaca Book, 1988.
- Grimaldi, Piercarlo - Porporato, Davide. “Sistemi mitici e sistemi multimediali: la figura dell'orso lunare”, in *Maschere e corpi. Percorsi e ricerche sul carnevale*, in Franco Castelli - Piercarlo Grimaldi (a cura di), Atti del I Convegno Internazionale - Rocca Grimalda (12-13 ottobre 1996), Torino, dell'Orso, 1999, pp. 541-549.
- Lajoux, Jean Dominique. “Mascarade de village et culte de l'ours”, in *Maschere e corpi. Percorsi e ricerche sul carnevale*, cit., pp. 45-55.
- Le Goff, Jacques - Truong, Nicolas. *Il corpo nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Mameli, Giorgio. *L'ambone di Maestro Guglielmo, ipotesi di restituzione grafica del monumento e del messaggio teologico-liturgico che illustra*, Cagliari, Ed. AV, 2012.
- Matthiae, Guglielmo. *Mosaici medioevali delle chiese di Roma*, I-II, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato Libreria, 1967.
- Matzke, Michael. “Boemondo e Daiberto di Pisa”, in *Boemondo: storia di un principe normanno*, in Franco Cardini - Nunzio Lozito - Benedetto Vetere (a

- cura di), Atti del convegno di studio su Boemondo, da Taranto ad Antiochia, a Canosa (Taranto-Canosa, maggio-novembre 1998), Bari, Galatina, 2003.
- Matzke, Michael. "Pisa, l'arcivescovo Daiberto e la I crociata", in Marco Tangheroni (a cura di), *Pisa e il Mediterraneo. Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*, cit., pp. 144-149.
- Mele, Giampaolo. "La «Passio» medievale di sant'Antioco e la cinquecentesca «Vida y miracles del benaventurat sant'Antiogo» fra tradizione manoscritta, oralità e origini della stampa in Sardegna", in *Theologica & Historica, Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna*, VI, 1997, pp. 111-139.
- Mele, Stefania. "I capitelli binati dell'abbazia della Santissima Trinità di Saccargia", in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, 1, 2005 (2006), pp. 77-107.
- Meloni, Piero. "La geografia della Sardegna in Tolomeo (Geogr. III, 3, 1-8)", in *Nuovo Bullettino Archeologico Sardo*, 3, 1986, pp. 207-250.
- Milone, Antonio. "schh. 23-25", in Adriano Peroni (a cura di), *Il Duomo di Pisa*, 1, *Saggi, schede*, Modena, Panini, 1995, pp. 340-341; 3, *Atlante*, p. 49.
- Morenzoni, Franco. "Le monde animal dans le Universo de Guillaume d'Auvergne", in *Il mondo animale. The World of Animals, Micrologus*, VIII. I, 2000, Firenze, Sismel del Galluzzo, pp. 211-214.
- Motzo, Bachisio Raimondo. "La Passione di S. Antioco", in *Studi di Storia e filologia*, Cagliari, Reale Università, 1927, pp. 98-128 (riedito in *Studi sui Bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda*, Deputazione di storia patria per la Sardegna, Cagliari, 1987, pp. 225-255.
- Mula, Stefano. "Una caccia all'orso in Sardegna", in *La Grotta della Vipera*, 72-73, 1975, pp. 49-54.
- Neumeyer, Michel. "Le bestiaire héraldique. Un miroir de la chevalerie", in *Il mondo animale. The World of Animals, Micrologus*, cit., pp. 145-164.
- Nieddu, Giuseppe - Zucca, Raimondo. *Othoca. Una città sulla laguna*, Oristano, S'Alvure, 1991.
- Nonne, Claudio. "La chiesa di Santa Lucia di Usellus. Contributo all'architettura romanica sarda", in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, LXI, 2006, pp. 161-186.
- . "Il quadro comparativo", in *La Cattedrale di Santa Giusta. Architettura e arredi dall'XI al XIX secolo*, Cagliari, Scuola Sarda Editrice, 2010, pp. 109-142.
- Pagella, Enrica. "Vedere, copiare, interpretare: artisti e circolazione di modelli

- nell'ambito ecclesiastico", in Enrico Castelnuovo - Giuseppe Sergi (a cura di), *Tempi Spazi Istituzioni. I Arti e storia nel Medioevo*, Einaudi, 2002, pp. 473-511.
- Pasolini, Alessandra - Stefani, Grete. "Le schede del materiale lapideo e degli stemmi", in *Pinacoteca Nazionale di Cagliari*, Quartu S. Elena, Janus, 1988, pp. 133-174.
- Pasquinelli, Barbara. *Il gesto e l'espressione*, Milano, Electa, 2005.
- Pastoureau, Michel. "quel est le roi des animaux?", in *Le Monde animal et ses représentations au Moyen âge (XI^e - XV^e, siècle)*, Actes du XV^{ème} congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Toulouse, 25-26 mai 1984), Toulouse, Cedex, 1985, pp. 133-142.
- . "La conchiglia e la croce: emblemi dei crociati", in *Le crociate*, presentazione di Robert Delort, Bari, Dedalo, 1987, pp. 131-137.
- . *Couleur, images, symboles, (Bestiaire du Christ, bestiaire du diable. Attribut animal et mise en scène du divin dans l'image médiévale)*, Paris, Le Léopard d'or, 1989.
- . *La stoffa del diavolo. Una storia delle righe e dei tessuti rigati*, Genova, Il melangolo, 1993.
- . "Pourquoi tant de lions dans l'Occident médiéval?", in *Il mondo animale. The World of Animals, Micrologus*, cit., pp. 11-30.
- . "Simbolo", in Jacques Le Goff, Jean -Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi*, II, Torino, Einaudi, 2004, pp. 1071-1086.
- . *Medioevo simbolico*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- . *L'orso. Storia di un re decaduto*, Torino, Einaudi, 2008.
- . *L'Art héraldique au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2009.
- . *Animali celebri*, Firenze, Giunti, 2010.
- . *Figures de l'héraldique*, Paris, Gallimard, 2013 (Culture et Société, 284).
- Penco, Gregorio. "Il simbolismo animalesco nella letteratura monastica", in *Studia Monastica*, IV, 1964, pp. 7-38.
- Peroni, Adriano. "Ordo et mensura nell'architettura altomedievale", in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, L, II (Spoleto 4-8 aprile 2002), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2003.
- Pinna, Fabio. "Le preesistenze nell'area della cattedrale", in *La Cattedrale di Santa Giusta. Architettura e arredi dall'XI al XIX secolo*, Cagliari, Scuola Sarda Editrice, 2010, pp. 47-52.

- Pinna, Raimondo. "I confini della diocesi di Santa Giusta dall'istituzione all'unione con l'archidiocesi di Arborea", in *Biblioteca Francescana Sarda*, XV, 2013, pp. 5-74.
- Pisano, Giacomo - Cannas, Maria Cristina. *Apocalisse, ora. Il Maestro del capitello con Scena apocalittica del San Pantaleo di Dolianova*, Cagliari, Tam Tam, 2003.
- Pistuddi, Anna. "Un monumento campione: i peducci di S. Maria di Uta", in Roberto Coroneo - Anna Pistuddi, "Per il catalogo della scultura architettonica romanica in Sardegna: i peducci di S. Maria di Uta (CA)", cit., pp. 293-337.
- Piva, Paolo. "L'ubicazione del sepulcrum nelle chiese romaniche dell'Italia del Nord: alcune ipotesi", in *Hortus Artium Medievalium. Journal of the international Research Center for Late Antiquity and Middle Ages*, 5, 1999, pp. 183-199.
- Plinio, *Storia Naturale*, VIII, 50. 118, vol. II, (Antropologia e zoologia), in Alberto Borghini -, Elena Giannelli - Arnaldo Marccone *et al.* (a cura di), Torino, Einaudi, 1983.
- Poli, Fernanda. "I simboli nelle sculture medievali del portale settentrionale della chiesa di San Gavino a Porto Torres", in Giuseppe Meloni - Giuseppe Spiga (a cura di), *Il regno di Torres, Atti di Spazio e Suono (1992-1993-1994)*, Sassari, Chiarella, 1995, pp. 200-209.
- . *La basilica di San Gavino a Porto Torres. La storia e le vicende architettoniche*, Sassari, Chiarella, 1997.
- . "La decorazione scultorea del Sant'Antioco di Bisarcio. Nuovi dati per vecchie attribuzioni", in *Sacer*, 9, 1999, s.l, s.n, pp. 167-199.
- . "Il portale medievale settentrionale della Basilica di San Gavino a Porto Torres (Sassari)", in Rossana Martorelli (a cura di), *Itinerando. Senza confini dalla preistoria ad oggi. Studi in ricordo di Roberto Coroneo*, I, Università degli Studi di Cagliari. Dipartimento di Storia, Beni culturali e Territorio, Scuola Sarda E., Morlacchi Ed., Segrate (MI), 2016, pp. 745-756.
- Ruggeri, Alessandro. "La cripta", in *La Cattedrale di Santa Giusta. Architettura e arredi dall'XI al XIX secolo*, Cagliari, Scuola Sarda Editrice, 2010, pp 143-158.
- Salvarani, Renata. *La fortuna del Santo Sepolcro nel Medioevo*, Calenzano (FI), Jaca Book, 2008.
- S. Antioco: *da primo evangelizzatore di Sulci a glorioso Protomartire "Patrono della Sardegna"*, a cura di Roberto Loi - Marco Massa, Introduzione del Santo Padre Benedetto XVI, Prefazione del Cardinale Camillo Ruini, Monastir (CA),

- Ed. Arciere, 2011.
- Saiu Deidda, Anna. "Scultura decorativa nell'architettura romanica della Sardegna nord-occidentale", in *Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari*, V, 1981, parte II, Università degli Studi di Cagliari, pp. 9-69.
- Sanna, Claudia. "La lastra con cerchi intrecciati di Santa Giusta", in *Architettura e arredi dall'XI al XIX secolo*, Cagliari, Scuola Sarda Editrice, 2010, pp. 179-182.
- . "L'architrave con i leoni", in *La Cattedrale di Santa Giusta. Architettura e arredi dall'XI al XIX secolo*, cit., pp. 183-188.
- Danièle Sansy, "Bestiaire de Juifs, bestiaire du diable", in *Le Monde animal et ses représentations au Moyen âge (xi^e – XV^e, siècle)*, II, cit., pp. 121-132.
- Sant'Agostino, *La Trinità: testo latino dell'edizione maurina confrontato con l'edizione del Corpus Christianorum*, a cura di Agostino Trapè - Michele Federico Sciacca - Giuseppe Beschin, Roma, Nuova biblioteca agostiniana, Città nuova, (1973).
- Sari, Aldo. "I prodromi di un gusto nuovo e la continuità culturale: il Plateresco", in Francesca Segni Pulvirenti - Aldo Sari, *Architettura tardogotica e d'influsso rinascimentale*, Nuoro, Ilisso, 1994, pp.128-171.
- . "San Giorgio di Perfugas e l'architettura catalana in Sardegna", in Mauro Maxia - Aldo Sari, *San Giorgio di Perfugas. Arte e Storia*, Cagliari, Zona, 2001, pp. 79-108.
- Scalfati, Silio P. P. "Pisa e la Corsica", in Marco Tangheroni (a cura di), *Pisa e il Mediterraneo*, cit., pp. 202-207.
- Scalia, Giuseppe. "Il carne pisano sull'impresa contro i saraceni del 1087", in *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini*, Padova, Liviana, 1971, pp. 565-627.
- Schmitt, Jean-Claude. *Religione, folklore e società nell'Occidente medioevale*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- . *Il gesto nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- . "Corpo e anima", in Jacques Le Goff - Jean-Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medioevale. Temi e percorsi*, I, Torino, Einaudi, 2003, pp. 253-267.
- . "Immagini", in Jacques Le Goff, Jean -Claude Schmitt (a cura di), *Dizionario dell'Occidente medioevale*, cit., pp. 517-531.
- Serra, Renata. *La Sardegna*, Milano, Jaca Book, 1989, (Italia romanica).
- . *Pittura e scultura dall'età romanica alla fine del '500*, Nuoro, Ilisso, 1990.

- . “Sardegna romanica”, in Roberto Coroneo - Renata Serra, *Sardegna preromanica e romanica*, Milano, Jaca Book, 2004, pp. 76-314.
- Pier Giorgio Spanu, “Le fonti dei martiri sardi”, in Pier Giorgio Spanu (a cura di), *Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, Oristano S’Alvure, 2002, pp. 177-198.
- . *Matryria Sardiniae. I santuari dei martiri sardi*, Oristano, S’Alvure, 2000.
- Spinosa, Giacinta. “Visione sensibile e intellettuale. Convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale”, in *La visione e lo sguardo nel Medioevo. View and vision in the Middle Ages*, *Micrologus* cit., V, (1997), pp. 119-134.
- Testini, Pasquale. “Il simbolismo degli animali nell’arte figurativa paleocristiana”, in *L’uomo di fronte al mondo animale nell’Alto Medioevo*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, XXXI, II, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1985, pp. 1107-1179.
- Turtas, Raimondo. “L’arcivescovo di Pisa legato pontificio e primate di Sardegna nei secoli XI-XIII”, in Maria Luisa Ceccarelli Lemut (a cura di), *Nel IX centenario della metropoli ecclesiastica di Pisa. Atti del Convegno di studi (7-8 maggio, 1992)*, Università di Pisa, Istituto superiore di scienze religiose, Opera della Primaziale 5, Ospedaletto Pisa, 1995, pp 183-253.
- . “I giudici sardi del secolo XI: da Giovanni Francesco Fara, a Dionigi Scano e alle Genealogie Medioevali di Sardegna”, in *Studi Sardi*, XXXIII, 2000, (2003), pp. 264-269.
- Usai, Nicoletta. “Le cassette-reliquiario: dalla Terra Santa alla Sardegna”, in Massimo Rassu (a cura di), *Militia Christi e templari in Sardegna*, Selargius (CA), Domus de janas, 2010, pp. 47-59.
- Vestigia Vetustatum. *Documenti manoscritti e libri a stampa in Sardegna dal XIV al XVI secolo. Fonti d’archivio: testimonianze ed ipotesi*, catalogo della mostra, Cagliari, Edes, 1984.
- Vidili, Massimiliano. *Cronotassi documentata degli arcivescovi di Arborea, dalla seconda metà del secolo XI al concilio di Trento*, Roma, Progetto Culturale, 2010.
- Vincent-Cassy, Mireille. “Les animaux et les péchés capitoux: de la symbolique à l’emblématique”, in *Le Monde animal et ses représentations au Moyen âge*, cit., pp. 121-132.
- Walter, Philippe. “L’orso e l’arcivescovo. Maschere e mascherate in Incmaro di Rems e in Aldaberone di Laon”, in Rosanna Brusegan - Margherita Lecco -, Alessandro Zironi (a cura di), *Masca, maschera, masque, mask. Testi e iconografia*

nelle culture medievali, Alessandria, dell'Orso, 2000, pp. 359-374.

Zedda, Corrado. “«Amani judicis» o «a manu judicis»? Il ricordo di una regola procedurale non rispettata in una lettera dell'arcivescovo Guglielmo di Cagliari (1118), in *RiMe*, Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, 9, dicembre 2012, pp. 5-42, <<http://rime.to.cnr.it/2012/>>

Zedda, Corrado - Pinna, Raimondo. “La nascita dei Giudicati. Proposta per lo scioglimento di un enigma storiografico”, in *Archivio Storico e Giuridico Sardo di Sassari*, n.s., 12, 2007, pp. 27-118.

— . “La diocesi di Santa Giusta nel Medioevo”, in *La Cattedrale di Santa Giusta . Architettura e arredi dall’XI al XIX secolo*, Cagliari, Scuola Sarda Editrice, 2010, pp. 25-34.

— . “In margine a M. Vidili, cronotassi documentata degli arcivescovi di Arborea dalla seconda metà del secolo XI al Concilio di Trento”, in *Biblioteca Franceseana Sarda*, XIV, 2011, pp. 377-378.

Zug Tucci, Hannelore. “Un linguaggio feudale: l’araldica”, in *Dal feudalesimo al capitalismo*, I, *Storia d’Italia. Annali*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 856-857.

9. Curriculum vitae

Specializzata nel *Corso di Perfezionamento in Archeologia e Storia dell’arte*, Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Cagliari. Tra i diversi saggi pubblicati: *Le rappresentazioni medievali della caccia in Sardegna, comparate agli Ordinamentos de silvas della Carta de Logu dell’Arborea e altri documenti*, in *Biblioteca Franceseana Sarda*, XV, (2013); *Le lastre marmoree di Sant’Antioco con figure umane*, in *Ricerche sulla scultura medievale in Sardegna*, II, Università degli Studi di Cagliari, Quaderni del Dipartimento di Scienze Archeologiche e Storico-artistiche (2009).

La torre di Chia (Domusdemaria-CA) Analisi archeologica¹

Elisabetta Sanna

Riassunto

La torre di Chia fu realizzata intorno al 1592 per la difesa costiera dell'isola di Sardegna dagli attacchi dei corsari turchi. In questa sede si propone un'analisi della struttura secondo un approccio archeologico. I dati forniti dall'esame autoptico delle murature, sono stati intrecciati con quelli forniti dagli archivi e dalle fotografie storiche. Gli elementi emersi e la riconsiderazione del contesto in cui la torre è inserita, hanno fornito dati inediti e la possibilità di inquadrare i

Abstract

The tower of Chia was built around 1592 to defend the coast area of Sardinia from the attacks of Turkish corsairs. This article presents an analysis of the structure by applying an archaeological approach. The data obtained from the autoptical examination of the masonry were compared with the ones provided by archives and historical pictures. The elements recorded and the reconsiderations of the context, in which the tower is settled, have provided new data. Consequently,

¹ Il presente articolo è il frutto di uno studio archeologico, eseguito dalla scrivente nel 2012 in occasione dell'allestimento dell'esposizione multimediale della Torre. L'allestimento era stato curato dal CNR – Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, sede di Cagliari, in collaborazione con il Comune di Domusdemaria e con l'Agenzia Conservatoria delle Coste della Regione Autonoma della Sardegna. Si tratta del primo allestimento del progetto Torri Multimediali, inaugurato il 13 agosto 2013. L'allestimento è frutto di un lavoro collettivo che ha portato, tra le altre cose, ad un riesame delle fonti documentarie sulla torre, utilizzato anche nel presente articolo. Si coglie l'occasione per ringraziare i ricercatori dell'Istituto che hanno permesso questo lavoro, in particolare Maria Grazia Rosaria Mele, per i preziosi consigli e suggerimenti, e Giovanni Serreli. Si ringrazia, inoltre, il sig. Sergio Cugis di Domus de Maria per la sua disponibilità e gentilezza, i colleghi storici Maria Elena Seu e Edward Gregory-Jones per alcuni riferimenti archivistici forniti. Nel corso del lavoro furono compiuti diversi sopralluoghi presso l'area in cui sorge la torre, volti a valutarne l'aspetto esterno, le unità stratigrafiche murarie e le emergenze circostanti. Lo studio si è basato, inoltre, sui dati tratti dalla documentazione conservata presso l'Archivio di Stato di Cagliari (ASC) e l'Archivio della Soprintendenza ai Beni Architettonici, Paesaggistici, Storici, Artistici ed Etnoantropologici di Cagliari (ASBAC), su alcune fotografie storiche, tra le quali due conservate nell'Archivio Fotografico della Soprintendenza Archeologica della Sardegna a Cagliari. L'incrocio dei dati raccolti durante i sopralluoghi, con quelli tratti dagli archivi, dalla bibliografia edita e dal confronto con le fotografie storiche hanno permesso di appurare aspetti finora mai considerati in letteratura. Lo studio proposto è ancora a livello preliminare, ma ribadisce la necessità dell'utilizzo del metodo archeologico nello studio delle torri, sempre considerate nella loro monumentalità e raramente in relazione al contesto in cui sono inserite, inteso come osservazione dei resti materiali circostanti. Sull'argomento: M. Milanese, "Archeologia postmedievale e storia moderna", vol. II, pp. 569-578.

mutamenti della torre in una sequenza temporale.

Parole chiave:

Torre; archeologia; muratura; confronti; novità.

they have offered the possibility of placing the changes the tower has undergone within a chronological sequence.

Keywords:

Tower; Archaeology; Masonry, Comparisons; Novelty.

1. Introduzione - 2. Dati d'archivio e modifiche - 3. Analisi autoptica delle murature della torre: note di stratigrafia muraria - 4. Confronto con le altre torri della Sardegna - 5. Fasi edilizie - 6. Conclusioni - 7. Bibliografia. - 8. Curriculum vitae

1. Introduzione

La torre di Chia si trova nel territorio comunale di Domus de Maria (CA), nella costa sud-occidentale della Sardegna, quasi sulla punta estrema del Golfo di Cagliari. È localizzata sul promontorio che domina la spiaggia di Chia, e fu realizzata in un'area interessata da preesistenze archeologiche e da una lunga frequentazione umana. Nella collina in cui sorge si scorgono, infatti, i resti della città punico-romana di Bithia, interpretabili come ruderi di abitazioni private e di fortificazioni².

Al momento della sua edificazione l'area rientrava nella Baronìa di Pula, appartenente al Conte di Quirra³.

È posta sotto tutela della Soprintendenza per i Beni Architettonici, Paesaggistici, Storici, Artistici ed Etnoantropologici di Cagliari, almeno dagli anni Cinquanta⁴, probabilmente quando fu dismessa dalla Guardia di Finanza, che la deteneva per il controllo del contrabbando sin dal 1842, anno della fine della Reale Amministrazione delle torri, ente preposto alla costruzione, al restauro e alla gestione delle torri⁵.

Una torre a Chia fu ipotizzata sin dal 1572 dal capitano di Iglesias, Don Marco Antonio Camos, nella relazione successiva al periplo della Sardegna da

² C. Bassoli, F. Nieddu, S. Santamaria, R. Sirigu, "Nuove ricerche a Bithia (Domus de Maria). La ricognizione archeologica", pp. 289-290.

³ E. Pillosu, "Un inedito rapporto cinquecentesco", n. 21, p. 9. D. Vacca, *Torre di Chia*.

⁴ Documentazione ASBAC.

⁵ M. Rassa, *Sentinelle del mare*, p. 144.

lui compiuto al fine di verificare i punti in cui realizzare i presidi per la difesa costiera, secondo quanto richiesto dal Viceré Don Juan Coloma⁶.

Gli anni in cui il Camos compiva il suo viaggio erano abbastanza travagliati: nel 1453, con la presa di Costantinopoli, si costituiva l'Impero Ottomano e da quel momento in poi le coste del Mediterraneo furono soggette ai frequenti attacchi dei corsari turchi. Ad aggravare la situazione, nel 1570 ci fu per l'impero spagnolo la perdita, a favore degli ottomani, di Tunisi e nel 1574 de La Goletta, avamposto di Tunisi.

A questo punto in tutto il Mediterraneo Occidentale si iniziò la costruzione di torri litoranee di difesa, anche perché la vittoria di Lepanto del 1571 da parte della Lega Cristiana non aveva certamente arrestato il problema. La Sardegna, in cui tra l'altro nel XVI secolo gli attacchi corsari si erano fatti frequenti, divenuta ormai prima linea difensiva spagnola, non poteva non essere dotata di torri⁷.

Con queste motivazioni svolse il suo compito il capitano Camos, anche se la sua relazione rimase infeconda e ben poche torri di quelle da lui proposte vennero realizzate⁸.

Occorrerà attendere il piano del De Moncada per vedere realizzata la torre, che pare ultimata e utilizzata con certezza nel 1592-1594, anni ai quali risalgono dei documenti, conservati presso l'Archivio di Stato di Cagliari, che riguardano la nomina del primo comandante, Giovanni Battista Charpino, delegato a sovrintendere alla sua costruzione, e l'avvicendamento di alcuni uomini alla carica di comandante⁹.

⁶ E. Pillosu, "Un inedito rapporto cinquecentesco", n. 21, pp. 3, 9. La relazione del Camos non portò a nessun risultato concreto, dunque, per la costruzione della torre di Chia toccherà aspettare il progetto del Viceré De Moncada (1578-1583) e soprattutto l'istituzione della Reale Amministrazione della Torri voluta da Filippo II nel 1587: M. Rassu, *Sentinelle del mare*, pp. 25-26, 117-118. D. Vacca, *Torre di Chia*. M. G. R. Mele, testo filmato allestimento multimediale, 13 agosto 2013.

⁷ F. C. Casula, "Il pericolo franco-turco", pp. 101-102; G. Murgia, "Presenza corsara nel Mediterraneo", pp. 155-163. Il momento storico e la particolare situazione sarda sono bene inquadrati in G. Serreli, "... fabricar en su continente torres y bastiones...", pp. 209-218. M. G. R. Mele, *Salve sono la torre di Chia*.

⁸ M. Rassu, *Sentinelle del mare*, pp. 24-27.

⁹ *Ibi*, pp.118, n. 23 e 143: cita dei documenti del 1594 dell'ASC, Reale Amministrazione della Torri, vol. 1, cc. 22 v-23 del 11 maggio 1594, cc. 23-23 del 13 maggio 1594, cc. 24-24 del 18 maggio 1594. Dal documento del 13 maggio si evince, inoltre, il nome che allora la torre aveva, dei *Sancti Quaranta de Quia*, forse in riferimento ad una vicina chiesa, non più esistente, dedicata ai Quaranta Martiri di Sebaste. Dal documento dell'11 maggio si conosce l'avvicendamento alla carica di comandante tra Andrea Martin e Salvatore Peris. Non è chiaro a quale atto del 1592 Rassu faccia riferimento. Sugli stessi documenti: F. Corridore, *Documenti per la difesa marittima*, pp. 5-10, docc. II-IV. Interessanti i dati riportati da M. G. R. Mele nel testo del filmato

La torre è di forma troncoconica, ha un'altezza di m 13 circa e un diametro di oltre m 10. Il terreno su cui si imposta sembra essere stato livellato; al di sopra di questo piano regolarizzato è stato eretto uno zoccolo sul quale si innalza la torre. Quest'ultima può essere divisa secondo tre livelli: l'opera morta, ossia la parte inferiore, contenente la cisterna e dei muri di controventamento riempiti di terra, utili a rendere la torre maggiormente resistente all'attacco delle artiglierie nemiche e agli scossoni dati alla struttura dalle proprie; un primo piano voltato con colonnone di sostegno, botola per la cisterna, caminetto (oggi non più visibili) e una scalinata per salire nel terrazzo; un terrazzo o piazza d'armi, merlata, dove trovavano spazio le artiglierie. È rimasta traccia dei sostegni delle due garitte lignee, uno di pietra rivolto verso il mare (sud-est), l'altro, verso terra (nord-est) in legno.

L'ingresso è situato a circa m 5 da terra e avviene tramite una porta inquadrata da un architrave e piedritti in arenaria. Lo spessore murario della torre si aggira attorno ai m 2,5 e al suo interno si sviluppano le scale d'accesso al terrazzo.

La torre è stata costruita con blocchi di arenaria ben lavorati. Considerando le altre torri della Sardegna, la fretta e l'economicità con cui venivano edificate, si nota subito la maggiore regolarità di tecnica edilizia che la torre di Chia presenta rispetto a tante altre. Trovandosi inserita in un contesto archeologico più antico, ossia l'area della città punico-romana di Bithia, è facile pensare che i costruttori abbiano trovato già pronte le pietre da utilizzare, semplicemente adattandole alla nuova forma¹⁰.

2. Dati d'archivio e modifiche

La torre di Chia ha avuto una lunga storia, oltre quattrocento anni di vita, per cui è possibile immaginare che abbia subito delle modifiche nel corso del tempo, anche per venire adattata alle tecniche militari in continua evoluzione, mutando l'aspetto e talvolta fissando le tracce di questi passaggi nella sua forma.

dell'allestimento multimediale del 13 agosto 2013 e dovuti a un nuovo riesame delle fonti d'archivio: si iniziò a costruire la torre sin dal 1° ottobre del 1592 e, al fine di proteggere i costruttori, le attrezzature e le derrate alimentari destinati sia alla Torre di Chia che a quella di Capo Malfatano, furono impiegati ben 117 soldati.

¹⁰ *Ibi*, pp. 29-33, 144; G. Montaldo, *Le torri costiere*, p. 58. Il Camos nella sua relazione, a proposito di Chia scrive «tiene comodidad de piedra» (ha disponibilità di pietra): E. Pillosu, "Un inedito rapporto cinquecentesco", n. 21, p. 9.

Si cercherà di individuare queste trasformazioni attraverso l'analisi delle strutture murarie, intrecciando i dati, quando possibile, con le informazioni offerte dagli archivi e dalle vecchie fotografie.

La torre poggia su un basamento realizzato a tratti in maniera più regolare, a tratti impiegando blocchi di varie dimensioni. Nella parte superiore è possibile individuare l'utilizzo di pietrame di dimensioni minori rispetto al corpo della torre.

È possibile che il corpo della torre fosse come lo si vede nella sua parte a nord, cioè costruito con blocchi di arenaria ben squadrati, cementati tra di loro con malta di calce. Le torri solitamente venivano costruite secondo la tecnica muraria detta "a sacco", cioè mediante l'erezione di due muri paralleli tra di loro, uno interno ed uno esterno, tra i quali veniva lasciato uno spazio che si riempiva con un impasto di pietre e malta. I due muri venivano poi intonacati, ma l'intonaco esterno nel caso delle torri non doveva essere bianco, perché in questo modo la torre sarebbe stata più visibile ai nemici, bensì di un altro colore¹¹. Nella parte superiore la torre doveva essere sovrastata da merloni¹², in parte ancora visibili e probabilmente cambiati anch'essi nella forma col passare del tempo.

Le notizie d'archivio parlano di restauri compiuti nel 1603 e nel 1605, anche se non danno indicazioni precise sulla loro natura, ma, rendendosi necessari a pochi anni dalla costruzione, dovevano essere interventi di manutenzione ordinaria, oppure relativi al ripristino di danni subiti durante qualche attacco.

Nel 1614 la torre subisce un incendio¹³. Anche in questo caso dei restauri dovevano essere stati necessari, ma non viene specificato che cosa effettivamente fu fatto.

Nel 1720 il Regno di Sardegna passa ai Savoia e i nuovi governanti si pongono il problema del sistema difensivo legato alle torri: diverse sono le relazioni di architetti o funzionari che descrivono lo stato in cui si trovano i baluardi. Il primo di questi è il Cagnoli, che nel 1720 descrive la torre di Chia in buono stato¹⁴. Nel 1722, invece, il De Vincenti afferma che la torre di Chia necessita di una spesa di lire 465 per migliorarne la difesa, così come le torri di

¹¹ G. Montaldo, *Le torri costiere*, pp. 70-72. Le torri della Sardegna, in realtà, conservano spesso un intonaco di colore bianco, per il quale è difficile ipotizzare l'origine, ossia se legato a qualche restauro più vicino a noi nel tempo.

¹² I merli tipicamente medievali vengono sostituiti nelle opere difensive con merloni, più bassi e robusti, più adeguati alle esigenze militari moderne che dovevano fare i conti con le ormai diffuse bocche da fuoco: A. Pirinu, *Il disegno dei baluardi cinquecenteschi*, pp. 15-16.

¹³ M. Rassu, *Sentinelle del mare*, p. 144. M. G. Mele, *Salve sono la torre di Chia*.

¹⁴ *Ibidem*; G. Mele, "Torri o galere?", p. 203.

Cala d'Ostia e S. Lucia di Siniscola¹⁵. La notizia che riporta il De Vincenti è importante perché certamente la torre dovette subire delle modifiche in epoca sabauda. Dal periodo della costruzione delle torri al dominio piemontese un po' di anni sono passati e indubbiamente in questo lasso di tempo le artiglierie hanno subito delle evoluzioni. A tal proposito il Luogotenente d'Artiglieria Primo Marta del 1761 scrive riferendosi all'intero sistema torriero che la «ginocchiera delle ambrasure», cioè il parapetto delle feritoie risparmiato tra i merloni, risultava essere troppo alto nella maggior parte delle torri per via delle nuove artiglierie, impedendo la gittata in siti vicini alla costa, per cui si rendeva necessario abbassarlo per facilitare il movimento di queste nuove armi, naturalmente in maniera proporzionale a ciascuna torre¹⁶. Questa è un'informazione molto interessante, perché anche per la torre di Chia potrebbe essersi reso necessario l'abbassamento della ginocchiera, anche se ciò non ha lasciato tracce evidenti sul manufatto.

Nel 1767 il Cav. Ripol, Capitano Comandante delle torri effettua una serie di visite alle varie strutture per verificarne lo stato, riprendendo quello che era stato il percorso già effettuato dal Camos. A proposito della torre di Chia indica una serie di restauri da fare:

(...) occorre passarla in paletta dentro e fuori ed equalizzare il corpo della torre per essere a fossi, più accomodare la mezzaluna con smalto perché quando piove l'acqua va nella piazza d'armi e gli soldati non vi dormono (...)»¹⁷.

Inoltre la torre necessitava di una porta nuova al boccaporto di ponente e libeccio, perché la vecchia era rotta, e «un caldaro per essere quello inservibile»¹⁸. Il Capitano notava, cioè, il fatto che la torre avesse bisogno di essere intonacata (passare in paletta), in quanto le sue murature si presentavano a fossi. Ancora oggi la struttura subisce l'azione corrosiva della salsedine, per cui necessita continuamente di risarcimenti in particolare sul lato che si affaccia verso il mare. Anche la mezzaluna, cioè la parte del terrazzo coperta che offriva riparo ai militari e poteva fungere da armeria, doveva essere impermeabilizzata.

Probabilmente la voce del Ripol rimase inascoltata se nel 1769 all'ingegnere Perin e al misuratore Massey fu affidato un nuovo intervento di restauro sia per Chia, che per la torre del Coltellazzo presso Pula, certamente effettuato perché,

¹⁵ F. Russo, *La difesa costiera del Regno di Sardegna*, pp. 201-202. Le somme di restauro delle torri andavano da un minimo di lire sarde 150 a un massimo di 885 per la torre di Cala Pira.

¹⁶ *Ibi*, pp. 212-214.

¹⁷ *Ibi*, p. 220: AST, Sardegna Economico, mazzo I cart. 3a, Visita del cav. Ripol 1767.

¹⁸ *Ibidem*.

come risulta dai documenti d'archivio, per i mesi di settembre e novembre dello stesso anno vengono registrate le spese dovute ai compensi di coloro che eseguirono i lavori¹⁹. Quattro anni più tardi, però, le stesse torri necessitarono della medesima tipologia di restauri proposti dal Ripol: il misuratore Viana segnala nel 1773 l'urgenza di intonacare all'esterno la torre verso mezzogiorno, verso ponente e presso la mezzaluna su entrambe le facciate, esterna e interna, poiché il «fornello» (la cavità in cui si introduceva la carica dell'esplosivo) rischiava altrimenti di venire bagnato. L'espressione utilizzata dal compilatore del documento per indicare il rifacimento dell'intonaco è «arricciatura con scagliamento di pietre in calcina»; arricciatura è il termine che indica il primo strato di intonaco. Il documento riporta anche altri dati: i materiali dovevano essere di buona qualità; la calcina e i mattoni si dovevano prendere dai dintorni di Cagliari, mentre la sabbia e l'acqua dolce dal fiume Domus de Maria, poco distante dalla torre, che è il ruscello che ancora oggi sgorga sulla spiaggia ai piedi della torre; i lavori dovranno essere eseguiti secondo le migliori regole d'arte, altrimenti non sarebbero stati collaudati; si allude dunque a una qualche prova che i lavori dovevano superare per essere considerati idonei²⁰.

Nel 1784 si registra un nuovo intervento da parte del capomastro Eusebio Carta e dall'ingegnere Marciot²¹. Nel 1786 appare diroccata la santabarbara, «nuovamente costrutta dall'impresaro di quelle riparazioni»²², riferendosi al restauro del 1784, che evidentemente non era stato abbastanza efficace. Viene utilizzato il termine «riparazioni» a proposito di quelle del 1784, forse ad indicare che si trattava per l'appunto di restauri non di stravolgimenti delle strutture.

Nel 1808 e nel 1818 furono effettuati ulteriori lavori su calcolo dell'arch. Girolamo Melis e con la manodopera del muratore Salvatore Peddis²³. Nel 1840 i documenti ricordano i lavori del mastro Raffaele Fadda²⁴, che saranno anche

¹⁹ ASC, Reale Amm. delle Torri, vol. 46, pp. 69-70.

²⁰ ASC, Reale Amm. delle Torri, vol. 30, 13 settembre 1773. Nel documento si fa riferimento ad un sopralluogo effettuato dal misuratore Viana e al fatto che la prima gara d'appalto andò a vuoto, per cui le spese previste dall'Amministrazione per il restauro della torre vengono aumentate rispetto a quanto ipotizzato inizialmente.

²¹ ASC, Reale Amm. delle torri, vol. 30, 26 agosto 1784. Eusebio Carta fu il capomastro incaricato di ricostruire la torre di Caladostia di Pula: M. Rassu, *Sentinelle del mare*, p. 201.

²² *Ibi*, p. 144: i documenti dai quali l'autore dovrebbe aver tratto le informazioni si deducono dall'elenco delle fonti archivistiche presenti alle pp. 243-249 del volume.

²³ *Ibidem*; ASC, Reale Amm. delle Torri, vol. 31, 27 febbraio 1818: il Peddis si impegnava a eseguire i lavori a regola d'arte e a impastare la calce con acqua dolce.

²⁴ M. Rassu, *Sentinelle del mare*, p. 144: i documenti dai quali l'autore dovrebbe aver tratto le informazioni si deducono dall'elenco delle fonti archivistiche presenti alle pp. 243-249, soprattutto in riferimento ai volumi della Reale Amm. delle Torri, conservati presso l'ASC.

gli ultimi, poiché nel 1842 l'Amministrazione, con Regio Decreto n. 93 del 17 settembre, verrà abrogata. A questo punto le 63 torri ancora presidiate furono assegnate alle Regie Fortificazioni. Con Regio Decreto 25 aprile 1867 viene abolito l'utilizzo militare di piazzeforti e torri costiere. La torre di Chia rientra nell'elenco dei castelli, delle torri e delle fortezze smilitarizzate in base al decreto suddetto²⁵.

In realtà la torre, a partire dal 1842 passò alla gestione del Ministero delle Finanze, per essere utilizzate nella lotta al contrabbando²⁶. Tale passaggio comportò delle modifiche nel suo utilizzo e di conseguenza anche nelle strutture. In generale per le torri che subirono la stessa sorte si può dire che alle scale rimovibili si sostituirono quelle in muratura, fisse; feritoie e troniere furono trasformate in larghe finestre; nuovi elementi si costruirono sulla piazza d'armi; le cannoniere vengono tamponate; il terrazzo o semplicemente la mezzaluna vengono trasformati in ambienti chiusi coperti da solai in muratura²⁷.

3. Analisi autoptica delle murature della torre: note di stratigrafia muraria

La torre di Chia venne gestita dalla Guardia di Finanza fino agli anni Cinquanta del Novecento. Già a partire da quella data gode della tutela della Soprintendenza ai Beni Artistici, Architettonici e Ambientali. Dall'archivio di tale ente si ricostruiscono le vicende relative al XX e al XXI secolo. La torre subì dei restauri nel 1987, nel 1993 e nel 2012, che le hanno conferito l'aspetto attuale, mentre nel 1979 la torre fu chiesta dal Soprintendente Ferruccio Barreca come base logistica per gli scavi presso la città punico-romana di Bithia²⁸.

Dall'*excursus* sui dati d'archivio e bibliografici testé svolto, si è potuto constatare come la torre abbia subito dei mutamenti nel corso del tempo.

Anche mediante l'osservazione diretta e l'ausilio di fotografie storiche, si possono fare delle ulteriori riflessioni: le sue sembianze attuali sono il frutto delle azioni che l'uomo e l'ambiente hanno compiuto su di essa.

L'esame che si intende fare inizierà dalle strutture murarie vicine all'ingresso, ossia dal lato ovest, rivolto verso terra e proseguirà in senso antiorario fino al lato nord.

²⁵ *Ibi*, p. 217; elenco in F. Russo, *La difesa costiera*, p. 297.

²⁶ M. Rassu, *Sentinelle del mare*, p. 144.

²⁷ *Ibi*, p. 218.

²⁸ ASBAC. Le informazioni tratte da questo archivio sono state gentilmente concesse dalla dott.ssa Maria Elena Seu, che si ringrazia.

Sul lato ovest si notano diverse azioni succedutesi nel corso del tempo. Innanzitutto, ciò che salta più all'occhio è l'utilizzo di tre diversi colori di intonaco.

Se si confrontano due fotografie (figg. 1 e 2), una del 1988, dunque precedente ai restauri, e una del 2012, si noterà che nel 1988 l'intonaco²⁹ è tale e quale quello che si vede a sinistra nella fotografia del 2012.

Nella parte destra della foto del 2012 l'intonaco appare di tonalità grigia, abbastanza rovinato dall'azione del mare, in quanto più esposto. Queste due tipologie di rivestimento, anche dalle informazioni dovute al sig. Sergio Cugis, sono inerenti al restauro del 1993.

La parte a destra permette di capire che nella ristrutturazione furono utilizzati calce e sabbia, non cemento, in modo da rimanere fedeli ai materiali utilizzati dai costruttori.

Il documento del 1773 parla ad esempio dell'impiego nell'intonaco di "calcina e arena". La foto del 1988 immortalava anche una situazione diversa rispetto alla scala. Il sig. Cugis ricorda quattro tipologie diverse di scale alternatesi nel tempo: una in ferro, una in muratura, un'altra in ferro e quella in uso tutt'oggi.

Nella foto precedente ai restauri si scorgono due tipi di scale: sotto l'ingresso si vedono appena le grappe di ferro che davano vita alla prima scala che si ricorda, resa inutile dalla scala in muratura.

Oggi non sono più presenti né l'una e né l'altra e le tracce della scala con le grappe in ferro sono state coperte dall'intonaco. Mentre la scala in muratura ha lasciato un'impronta di sé sul terreno, in cui è rimasta parte del suo basamento (fig. 24).

La scala che ha preceduto quella del 2012 è del 1988 ed è documentata nel testo di Montaldo³⁰.

²⁹ Su questo lato, più che di intonaco, sembra potersi parlare di legante posto a cementare le pietre.

³⁰ G. Montaldo, *Le torri costiere*, p. 158.



Fig. 1. La torre nel 2012.



Fig. 2. La torre in una foto del 1988 (da Montaldo, 1992).

Nella foto del 1988 (fig. 2), tra primo piano e terrazzo, sembra visibile un risega, una sorta di marcapiano, o di ciò che rimane di un cordone, coperto anch'esso dall'intonaco del 1993.

La stessa apertura della cannoniera sembra essere più ampia attualmente (fig. 1) rispetto al 1988: si nota l'inserimento, alla base di essa di un corpo estraneo, rettangolare, eliminato nel 1993.

L'arco della cannoniera nel 1988 appariva foderato di mattoni in cotto forati, tuttora presenti, che compaiono qua e là tra l'intonaco di recente fattura (fig. 3).

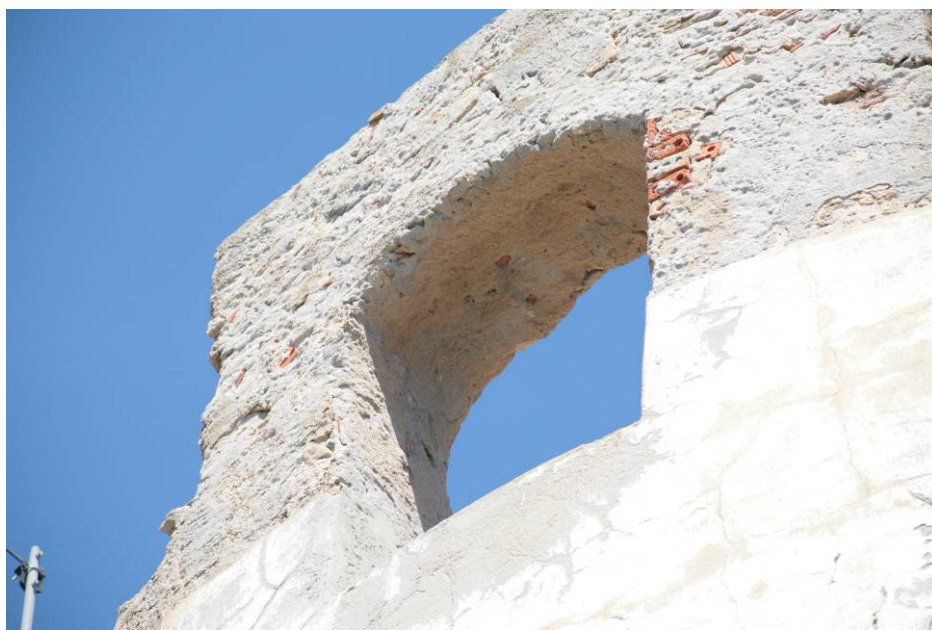


Fig. 3. Apertura della cannoniera.

Sotto tale apertura sono stati lasciati in evidenza due quadrati che permettono di valutare un aspetto particolare della muratura: delle pietre ben squadrate disposte regolarmente a quattro a quattro in ogni riquadro (fig. 4). Sempre dal confronto tra le due foto del 1988 e del 2012, si nota che queste due porzioni si distinguono dal resto della muratura anche prima della recente mano di intonaco (figg. 1 e 2). In questo caso non è stato possibile capire di che cosa si tratti, potrebbero semplicemente essere pietre di reimpiego. Infine questa facciata è contrassegnata da una striscia di cemento moderno, che fiancheggia a sinistra quello bianco: si tratta dell'ultimo lavoro eseguito sulla torre, necessario per inserire i fili elettrici destinati ad alimentare il rilevatore che campeggia su uno dei parascheggia. Tale lavoro è stato eseguito nel 2012³¹.

³¹ Informazioni di Sergio Cugis che si ringrazia.



Fig. 4. Riquadri con pietre squadrate risparmiate dall'intonaco moderno.

La foto del 1988 consente una panoramica anche sul lato sud. Ciò che predomina in questo fianco è l'intonaco recente, lo stesso usato nel lato ovest, ma più rovinato (figg. 5 e 2).

Soprattutto l'intonaco della foto del 1988, posto al di sopra della finestrella è particolarmente interessante, perché rimasto integro. Nel 1988 la torre appare abbastanza rovinata e sembra leggersi quasi una fenditura nella muratura, che la attraversa nell'intera altezza; inoltre sono evidenti dei vistosi ammanchi³².

Essendo stata costruita con massi d'arenaria, la muratura è poco resistente all'aggressione degli agenti atmosferici.

Le pietre mancanti sono state risarcite in ogni modo possibile durante il restauro; come si nota nelle immagini di dettaglio (figg. 6 e 7) sono state utilizzate tegole, mattoni e pietre appena sbazzate.

³² Tornano in mente le parole utilizzate dal Ripol nel 1767: occorre «egualizzare il corpo della torre per essere a fossi»: F. Russo, *La difesa costiera*, p. 220.

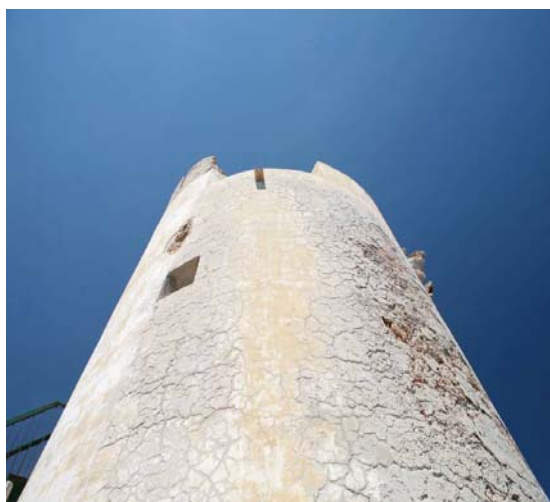


Fig. 5. 2012, lato sud.



Fig. 6. Particolare della muratura presso il lato sud-est.



Fig. 7. Particolare della muratura nel lato sud-est.

Delle altre considerazioni sui due lati appena visti (ovest e sud) possono essere fatte mettendo a confronto altre tre foto: la solita foto del 1988 (fig. 2), una del 2012 (fig. 8) e una dovuta agli scavi archeologici del Taramelli a Bithia, svoltisi nel 1934, e conservata presso gli archivi della Soprintendenza Archeologica di Cagliari (fig. 9).

Queste immagini riassumono l'evoluzione della torre nel corso del Novecento.

Si noterà subito che nel 1934 non è visibile nessuna scala, neppure quella con le grappe in ferro. Il passaggio alla giurisdizione del Ministero delle Finanze non comportò, dunque, per Chia una simile sistemazione. Potrebbe anche

essere che tale scala sia scomparsa nel corso del tempo, ma nel 1934 non è comunque documentata.

In secondo luogo si vede l'inserimento nell'ambrasura di fianco alla mezzaluna, tra merlo e al merlone, di una bocca da fuoco quadrata, realizzata con materiale diverso rispetto a quello della torre; sembra poggiare sulla muratura questo significa che è stata aggiunta in un secondo momento. È più piccola dell'altra, dunque serviva per artiglierie di dimensioni minori.

L'altra, invece, appare più ampia, sia rispetto al 1988 che al 2012, ha dunque subito dei rimaneggiamenti nel corso dell'ultimo secolo, come in parte si è già detto a proposito del lato ovest.

Nella foto del 1934 si vede la stessa fenditura verticale del 1988, soprattutto la mancanza di vegetazione consente di notare addirittura un buco sotto la cannoniera più recente; dovrebbe trattarsi di un pluviale per lo scolo delle acque piovane, che è stato interpretato in questo modo anche dai restauratori del 1993 che hanno posizionato in corrispondenza una tegola.

È possibile che il danno alla parete, di cui si è detto, sia dovuto all'azione dell'acqua in caduta. Anche in questa immagine più vecchia spiccano le pietre che compongono i due quadrati lasciati attualmente in evidenza. Ancora, parte dell'intonaco immortalato nel 1934 è identico a quello ancora in situ nel 1988. Interessante notare che in parte è di colore bianco.

A differenza della foto del 2012 quelle del 1934 e del 1988 (a sinistra) mostrano la presenza di un altro merlo a composizione dello spalamento. L'idea che esso dovesse essere in origine costituito da più merli è confermata da una foto del Wagner (reperibile on-line sul sito Sardegna DigitalLibrary), datata 1905 che, seppur scattata da lontano, mostra lo spalamento più ampio (fig. 10).

Tornando alla foto del 1934, si osserverà che essa conserva un altro dato importante: due ulteriori sostegni lignei per una garitta; dunque la torre era dotata di tre garitte, non di due come testimoniano i sostegni tuttora presenti. Oltre alle garitte posizionate a sud-est e nord-est, ne era presente un'altra a nord-ovest.



Fig. 8. 2012, lati ovest e sud.



Fig. 9. 1934, lati ovest e sud.
Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali e del Turismo – Soprintendenza Archeologica della Sardegna.

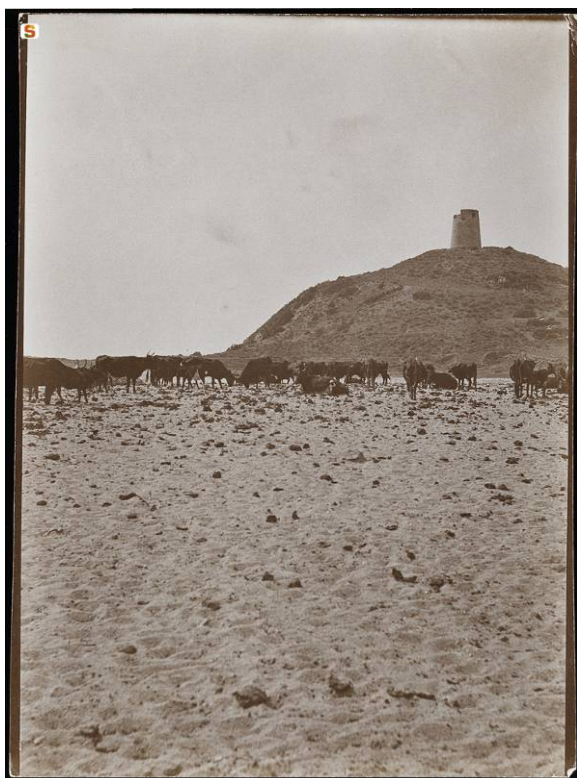


Fig. 10. Foto scattata nel 1905 da M. L. Wagner (<http://www.sardegna.digitalibrary.it/index.php?xsl=2436&id=200134>), fondo Wagner, Illisso Edizioni.

Anche a proposito del lato est è possibile avere una fotografia storica da comparare con lo stato attuale (figg. 11-12). Si tratta di un'immagine del 1946, sempre conservata presso l'archivio fotografico storico della Soprintendenza Archeologica di Cagliari.



Fig. 11. Lato est al 2012.



Fig. 12. Lato est nel 1946.

Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali e del Turismo – Soprintendenza Archeologica della Sardegna.

Su questo lato attualmente predominano tre tipi di intonaco: grigio, beige sopra il grigio, bianco. Nel 1946 si vede, nella parte sinistra della foto, la parete nuda con le pietre in esposizione, a destra una parte di intonaco che si conserva. Il rivestimento che copre oggi il lato sud è dovuto ai recenti restauri, non è in alcun modo visibile quello precedente. I tre colori diversi potrebbero essere dovuti ai tre strati di cui si compone l'intonaco: quello grigio sembra essere quello preparatorio e più grosso, utilizzato, insieme ad altri materiali quali mattoni e frammenti di tegole, per uniformare il corpo della torre, ormai pieno di fessure. Segue un leggero strato di bianco, su cui è stato poi steso il colore beige, sempre molto sottile.

Sull'intonaco di recente fattura si possono leggere tante scritte, soprattutto nomi di persone che hanno visitato la torre e che hanno voluto legare la loro storia personale a quella del monumento: "Valerio", "Paola", "Palmerio C.", "Fabri + Anto per sempre", sole iniziali, ma anche cuori e date. Alcune scritte

sono chiaramente leggibili, altre appena percepibili e già cancellate dal tempo (fig. 13).



Fig. 13. Lato nord-est, scritte varie (2012).

Nel 1946 non sembra di vedere scritte incise su questo lato della torre, ma la foto permette di appurare la regolarità della tecnica edilizia, soprattutto per il taglio uniforme delle pietre, fatto abbastanza inconsueto per le torri costiere della Sardegna in generale.

La foto rileva un elemento interessante: la torre fu risarcita in cima con pietrame di dimensioni più piccole, diverse nel taglio da quelle utilizzate nella costruzione. Si vede nettamente, a destra dei sostegni per la garitta, una sorta di cuneo che si differenzia nel modo in cui è stato costruito dal resto della muratura.

Al di sotto del risarcimento è notevole una crepa lungo tutta l'altezza della torre. Si tratta di una situazione analoga a quella riscontrata sul lato sud e determinata dalla presenza del pluviale. Potrebbe ipotizzarsi, anche in questo caso, l'inserimento di un pluviale in un momento successivo rispetto a quello di costruzione dell'edificio, aggiunto per facilitare il fluire dell'acqua dalla terrazza.

Attualmente la copertura recente non permette di percepire questi particolari. Sempre sulla sommità si osservano i due sostegni in pietra per la garitta che sono tutt'ora in quella posizione e non sembrano mutati.

Per il lato nord (fig. 14) non si dispone di nessuna fotografia storica. Si faranno comunque fare alcune considerazioni a riguardo.

Innanzitutto non è stato intonacato di recente per cui consente di valutare la struttura muraria in originale e anche il suo rivestimento. È presente in questo lato l'unica feritoia che la torre possiede. Si sono conservati anche i due sostegni lignei per la terza garitta. Il fatto che i sostegni siano realizzati con materiali diversi, due in legno e uno in muratura, può indicare due momenti diversi di messa in opera.



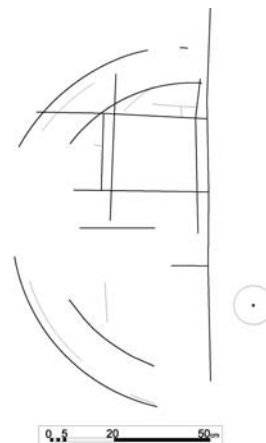
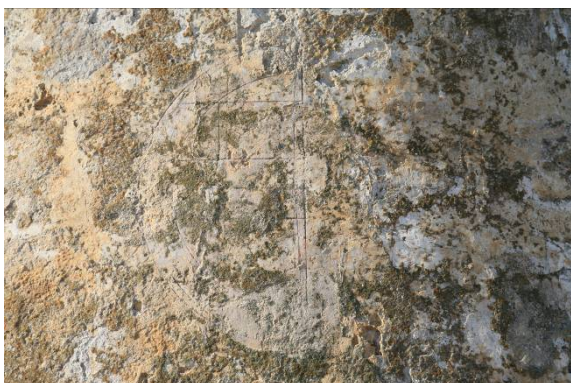
Fig. 14. Lato nord al 2012 (foto A. Cuboni).

Il permanere dell'intonaco precedente ai restauri permette di percepire un particolare: un disegno inciso (fig. 15) a testimoniare la vita attiva della torre in una delle sue tante fasi. È difficile stabilire che cosa indichi e di che periodo sia; lungi dal dare risposte definitive, si può solo proporre un confronto del tutto ipotetico.

Il simbolo doveva essere circolare, ma se ne conserva solo la metà; consiste in una semicirconferenza, realizzata con due linee curve più o meno parallele tra di loro, chiuse da due linee verticali anch'esse quasi parallele; all'interno di questo spazio così delimitato sono incise delle altre linee trasversali. A destra del semicerchio, sulla parte bassa, è tracciata una circonferenza completa di dimensioni minori. L'ingrandimento della foto ha consentito di notare altri

dettagli non percepibili con l'osservazione diretta, si tratta di piccole linee curve o rettilinee, che sembrerebbero far pensare al rifacimento dello stesso disegno più volte, inciso sulle diverse mani di intonaco date nel corso del tempo (fig. 16).

L'unico confronto chi si è potuto stabilire è stato con la "Sphaera" di J. Sacrobosco, in particolare con un disegno del 1519 (fig. 17). La "Sphaera" di J. Sacrobosco è una circonferenza perfetta. A Chia, a causa degli svariati restauri, potrebbe essere rimasta solo una parte del simbolo. La *Sphaera* è un planetario, uno strumento che indica il movimento dei corpi celesti nella volta³³. A Chia potrebbe essere stato usato come calendario. Sacrobosco (1195-1256) era un matematico e astronomo inglese la cui opera fu apprezzata e seguita fino alla metà del Seicento. La forma nella quale si manifesta a Chia è del 1519, ben precedente dunque all'edificazione della torre, anche se è possibile che il manoscritto in cui tale disegno circolava, sia rimasto in uso per diverso tempo. Oppure chi l'ha inciso a Chia lo ha visto da qualche parte riproponendolo in maniera molto simile. Più complessa risulta l'interpretazione considerando anche la piccola circonferenza situata sulla destra.



Figg. 15 e 16. Simbolo inciso sul lato nord della torre di Chia, foto e rilievo

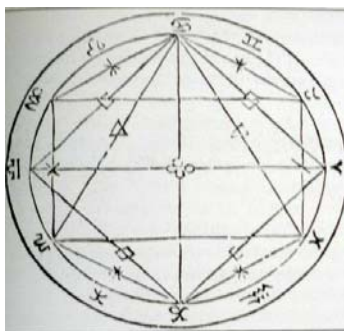


Fig. 17. *Sphaera* di J. Sacrobosco, tratta da un testo del 1519 (Biedermann, 1995).

³³ H. Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, p. 55.

Qualcosa è cambiato infine anche a proposito del terrazzo. La parte sommitale si distingue in due parti: una detta spalamento (a nord-ovest, verso terra), caratterizzata da una muratura più alta rispetto al resto della terrazza e costituita da una serie di merli, almeno tre secondo la ricostruzione che si è potuta fare mediante le foto storiche; una detta parapetto definita da una successione di merloni, alternativamente piatti e strombati, cioè di profilo obliquo, per agevolare la respinta delle schegge delle artiglierie nemiche. Tra i merloni si aprivano le bocche da fuoco. La terrazza nelle torri aveva varie funzioni: era un punto di avvistamento, di guardia, il luogo da cui si inviavano le segnalazioni e da cui partiva il fuoco di artiglieria³⁴.

A Chia il mutamento di questa parte dell'edificio, sull'affaccio esterno e visibile, lo si è potuto constatare attraverso le informazioni tratte dai documenti e osservando le fotografie.

Per poter verificare i cambiamenti subiti nella parte interna del terrazzo, soprattutto in seguito al restauro, vengono in soccorso i documenti dell'archivio della Soprintendenza ai Beni Architettonici, Artistici e Paesaggistici e le fotografie inserite nel testo di Montaldo del 1992.

Dai documenti della Soprintendenza, in particolare dalle foto, si nota un accesso al terrazzo diverso da quello attuale, protetto da un piccolo vano rettangolare, dotato di porta, che non sembra di fattura troppo remota, ma appare come una costruzione novecentesca, evidentemente demolito durante i restauri in quanto ritenuto di recente fattura.

A proposito dello spalamento, nel 1986 era ancora presente un altro merlo, oltre a quelli ancora visibili (prospetto N); inoltre quello attualmente intatto solo in parte allora era un po' più integro; quest'ultimo ha subito un'azione di consolidamento proprio nel 2012. Nel restauro è stata prevista l'infiltrazione di malte speciali fluide tra gli interstizi e si è fatta attenzione ai colori armonici delle malte. In questo punto la merlatura sembra essere costituita da pietrame di dimensioni più piccole e varie rispetto al corpo della torre. Il merlo in cui si apre la cannoniera sembra aver già subito dei restauri, perché essa appare foderata da mattoni cotti bucati. Nel testo di Montaldo del 1992 (fig. 19) si notano anche ammanchi nella muratura, forse gli stessi della foto del 1934. Il terzo merlo documentato e non più presente corrisponde alla canna fumaria, di cui tuttora è visibile il foro d'uscita, ed è costruito con pietrame di taglio irregolare.

Nella documentazione fotografica della Soprintendenza ai Monumenti si osserva la merlatura nel lato est, sud-est non intonacata, particolare che

³⁴ M. Rassa, *Sentinelle del mare*, p. 32.

permette di appurarne le particolarità: utilizzo di pietrame vario sistemato in filari non regolari. Si nota anche l'inserimento di mattoni bucati, sintomo di un restauro moderno. Tra merli e merloni si osservano delle vasche rettangolari prefabbricate con tre fori ciascuna, che sembrano delle fioriere, disposte sia nel lato nord, nord-ovest che nel lato sud. Tali vasche sono visibili anche nella foto del testo di Montaldo (fig. 19). Confrontando la foto del 2012 (fig. 18) con quella del Montaldo è evidente che ad un certo punto questi elementi sono stati asportati.



Fig. 18. Lo spalamento nel 2012.



Fig. 19. Da Montaldo 1992.

La muratura ha due vistosi buchi anche a sud-ovest³⁵.

Anche sul terrazzo sono presenti delle scritte incise sull'intonaco, di recente fattura: Valerio, Greta. Orietta, Melissa (fig. 20).



Fig. 20. Scritte contemporanee incise sulla terrazza.

4. Confronto con le altre torri della Sardegna

Le torri costiere della Sardegna sono generalmente distinte in due categorie, segnalatorie e di difesa.

Le segnalatorie sono le torri più piccole, dette anche di guardia, specularie o *senzillas*, hanno un diametro che va dai m 4,5 ai m 10 e un'altezza da m 7 a m 12.

Le torri di difesa, o *de armas* o *fortallessas*, o gagliarde, hanno un diametro da m 9 a m 21, un'altezza che va dai m 12 a m 18. Erano dotate di cannoni ed avevano la funzione di comando su torri più piccole³⁶.

³⁵ ASBAC: le informazioni riportate sono state gentilmente concesse dalla dott.ssa Maria Elena Seu, che si ringrazia.

³⁶ M. Rassu, *Sentinelle del mare*, p. 29. La terminologia spagnola utilizzata, in parte, si rifà al Camos, dove le torri minori sono definite *senzillas*, le maggiori, come quella di Capo Malfatano, *gallardas*: E. Pillosu, "Un inedito rapporto cinquecentesco", n. 21, pp. 9 e seguenti.

Chia con i suoi m 13 circa di altezza e m 10 di diametro può essere considerata una torre di difesa, anche perché fu provvista di armi. Il suo aspetto e le sue dimensioni saranno riconsiderate nel confronto con le altre torri della Sardegna.

Innanzitutto al momento della progettazione dell'intero sistema torriero il Camos ritiene che a Chia debba essere organizzato un punto di osservazione (*atalaya*) per due uomini «en una torre senzilla», cioè ipotizza un piccola costruzione, non una torre armata³⁷.

Con la stessa funzione di Chia il Camos indica delle altre torri, tra cui Capo Pula, Montarbu presso Sant'Antioco, la torre di Gonnese, quella di Capo S. Marco, Punta Argentina, Punta di Capo Negro, Monte Falcone (Torre del Falcone), Capo Comino, Nuraghe dell'Aquila, Torre di Arbatax, Punta Negra, Punta di Monteroxo (Torre del Monte Rosso), Monte delle Saline, Torre di Capo Ferrato, Cala Peras (Torre di Cala Pira), Monte de la Columbara, Capo Carbonara, Capo Boi, Capo Vacca, Cala Sarreyna³⁸.

A parte le *atalaias* senza torre, le *senzillas* per due uomini erano quelle più piccole e in proporzione quelle più numerose. Infatti vengono elencate delle altre torri, sempre definite *senzillas*, ma con tre uomini di guardia: Cala Piombo (Teulada)³⁹, Isola dai Francesi presso S. Antioco⁴⁰, Isola Rossa (Trinità d'Agultu in Gallura)⁴¹, Longonsardo (Torre di S. Teresa di Gallura)⁴², Capo Cavallo⁴³.

Naturalmente non tutte le torri indicate dal Camos furono realizzate, o furono costruite in altri punti della costa rispetto a quelli indicati da lui.

Per ciò che riguarda le torri più grandi, le gagliarde, il Camos ne ipotizza una a Capo Malfatano (Teulada), per quattro uomini che difenderà il porto con due pezzi di artiglieria⁴⁴, un'altra presso l'Isola Rossa (forse la torre del Budello, Teulada)⁴⁵, una presso Capo Galera (Alghero) con due pezzi di artiglieria⁴⁶, una a Porto Conte (Alghero) con tre uomini di guardia e due pezzi di artiglieria, con, in aggiunta, un rivellino ai piedi della torre⁴⁷; infine riteneva che fosse necessaria una torre gagliarda in Ogliastro, nel punto dove si imbarcavano o

³⁷ *Ibi*, n. 21, p. 9.

³⁸ *Ibi*, n. 21, pp. 3-10, n. 22, pp. 7-12, n. 23, pp. 3-7.

³⁹ *Ibi*, n. 21, p. 9.

⁴⁰ *Ibi*, n. 21, p. 10.

⁴¹ *Ibi*, n. 23, p. 3.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibi*, n. 23, p. 5.

⁴⁴ *Ibi*, n. 21, p. 9. La torre di Capo Malfatano fu effettivamente dotata di armamenti: M. Rassu, *Sentinelle del mare*, p. 145.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibi*, n. 22, p. 10.

⁴⁷ *Ibidem*.

sbarcavano le merci, dotata di due pezzi di artiglieria. Precisa a riguardo che i vascelli si riparano a ridosso dell'isoletta che si trova vicino alla chiesa di S. Maria Navarrese, dovrebbe dunque trattarsi della torre di quest'ultima località⁴⁸. La torre presso la Foce di Olla, al contrario, non è definita *gallarda*, ma *senzilla* con rivellino dove possono stare due falconetti⁴⁹.

Effettivamente le torri di Santa Maria Navarrese, di Capo Galera, di Capo Malfatano e del Budello furono torri *de armas*⁵⁰.

La torre di Foghe, di ridotte dimensioni, rimase, invece, una punto di avvistamento.

La torre di Chia, stando alla proposta del Camos, doveva rientrare tra le più piccole. Nella realtà non sarà così, in quanto Chia è una torre di medie dimensioni che fu dotata di armamenti.

Si considererà a questo punto la torre di Chia in confronto alle altre di cui si è detto, in particolare con quelle con le quali è stata riscontrata qualche analogia o edificate nello stesso periodo della struttura in esame.

La torre di Capo Pula è la torre di Sant'Efisio o del Coltellazzo, costruita tra il 1582 e il 1589; essa è alta m 11, ha un diametro alla base di m 12; ha una forma troncoconica. Nel 1700 funzionava come torre *de armas*, per cui non era un semplice edificio di avvistamento, così come prevedeva il Camos, anzi fu protetta da una linea difensiva avanzata, un rivellino, la cui prima menzione è del 1767⁵¹. Chia e il Coltellazzo nel 1769 furono soggette ad un restauro da parte dell'ingegnere Perin e del misuratore Massey, ma quattro anni più tardi le stesse avevano ancora bisogno di restauri⁵². A parte questo dato e l'essere inserite entrambe in area archeologica, le due torri non sembrano avere molto in comune. Anche la tecnica muraria delle due torri è diversa: a Chia è più regolare.

La torre di Punta Argentina (Bosa) fu costruita tra il 1580 e il 1584. È alta m 10,50; essendo una torre cilindrica su tronco di cono, i diametri di riferimento sono due: m 9 per il cilindro, m 10,5 massimo per il tronco di cono. Effettivamente fu una torre di guardia ma per tre persone, un comandante e due soldati, inoltre ad un certo punto fu munita d'armi (1778). Nel 1628 un impresario, affittuario di una tonnara nei pressi, vi fece costruire un rivellino e dei magazzini. La tecnica edilizia si presenta irregolare⁵³.

⁴⁸ *Ibi*, n. 23, p. 6.

⁴⁹ *Ibi*, n. 22, p. 9. Torre di Foghe presso Tresnuraghes.

⁵⁰ M. Rassu, *Sentinelle del mare*, rispettivamente pp. 69, 101-102, 145, 156.

⁵¹ *Ibi*, pp. 92-93.

⁵² ASC, Reale Amm. delle torri, vol. 30, 13 settembre 1773.

⁵³ M. Rassu, *Guida alle torri*, pp. 84-85; M. Rassu, *Sentinelle del mare*, 104.

La torre di Cala Pira, territorio di Castiadas, si costruì a partire dal 1599. Si presenta nelle dimensioni come una torre *de armas*. È di forma troncoconica, diametro alla base di m 14,60 circa e un'altezza di m 10,50 fino al lastricato del terrazzo⁵⁴. Dunque, anche in questo caso, l'idea del Camos non fu rispettata. Interessante notare la presenza di una cannoniera ampia e svasata, vicina ad esempi quali alcune bocche da fuoco di cui è dotato il Forte di S. Ignazio di Cagliari, realizzato nel 1792⁵⁵. Nelle sue vicinanze la guarnigione di stanza aveva costruito una capanna quadrangolare utilizzata o come ricovero alternativo alla torre, che versava in condizioni pessime, oppure sfruttata dai torrieri per favorire abusivamente il contrabbando. La capanna fu demolita dalle autorità nel luglio del 1789⁵⁶.

La torre di Capo Boi (Sinnai) fu nella pratica una torre di guardia per due uomini. Era attiva già dal 1584. Ha una caratteristica forma a tronco di cono molto svasata, con un'altezza di m 11 e un diametro di m 11 alla base. La tecnica edilizia è irregolare. Anche in questo caso si segnala la costruzione di una baracca nel 1828 poiché la torre non era fruibile come alloggio⁵⁷.

La torre dell'Isola Rossa (Trinità d'Agultu), ipotizzata dal Camos con tre uomini di guardia, fu terminata nel 1595 e nel 1729 era una torre *de armas*. Ha una forma cilindrica, diametro di m 14, altezza di m 11,50 al pavimento del terrazzo. È una torre particolare perché si cercò di conferirle un aspetto più grazioso, abbellendola con una decorazione a mensole proprio sotto la cannoniera, tentativo comune ad altre torri del nord Sardegna (es. torre della Pelosa, torre dell'Isola Piana⁵⁸). Ha una tecnica edilizia irregolare⁵⁹.

La torre di Longonsardo (o Santa Teresa di Gallura) fu edificata tra il 1587 e il 1598. Nel 1729 era una torre *de armas*, così come vuole la sua possente struttura: m 11 di altezza al pavimento della piazza d'armi e m 19 alla base, m 16,20 nel corpo principale, infatti si tratta di una torre di forma cilindrica con una scarpatura alla base. La tecnica edilizia è irregolare, ha l'ingresso rivolto verso terra protetto da una cannoniera soprastante. Fu dotata di rivellino nel 1791⁶⁰.

Tra le torri ipotizzate come gagliarde dal Camos, quella di Capo Malfatano (Teulada) rispettò l'idea originaria del capitano di Iglesias. Ha in comune con

⁵⁴ M. Rassu, *Guida alle torri*, pp. 35-37; M. Rassu, *Sentinelle del mare*, pp. 152-153.

⁵⁵ G. Montaldo, *I forti piemontesi*, pp. 83-89, figg. 40-50, 56-57. Non si possono escludere, dunque, importanti lavori di restauro in epoca sabauda, ma molti stilemi architettonici simili sono già presenti anche in epoche storiche precedenti, si veda, ad esempio, l'apparato grafico e fotografico di A. Pirinu, *Il disegno dei baluardi*, es. fig. 49, p. 169.

⁵⁶ M. Rassu, *Guida alle torri*, pp. 35-37; M. Rassu, *Sentinelle del mare*, pp. 152-153.

⁵⁷ *Ibi*, p. 103.

⁵⁸ A tal riguardo si vedano le immagini di G. Montaldo, *Le torri costiere*, pp. 332-339.

⁵⁹ M. Rassu, *Sentinelle del mare*, p. 146.

⁶⁰ *Ibi*, pp. 82-83.

Chia la forma troncoconica e lo zoccolo di base, mentre la tecnica costruttiva sembra più irregolare. Le sue misure sono m 10 di altezza fino al pavimento del terrazzo e senza considerare lo zoccolo, m 12 di diametro alla base. Era attiva sin dal 1593⁶¹. Interessante ciò che è stato notato intorno alla torre durante un sopralluogo effettuato da chi scrive nel giugno 2014: tra l'ingresso e il fronte mare emerge la cresta di un muro rettilineo; potrebbe trattarsi, se non di un vero e proprio un rivellino, non documentato dalle fonti scritte, di una sorta di protezione o di resti di un'altra struttura legata alla torre. Soltanto indagini archeologiche più approfondite potrebbero fugare i dubbi a riguardo (fig. 21).



Fig. 21. Cresta di muro che si addossa alla torre di Capo Malfatano.

Anche la torre di Porto Conte o Torre Nuova fu una vera e propria torre *de armas*. Si sa che con certezza nel 1584 era già stata costruita. Era una delle torri

⁶¹ *Ibi*, p. 145.

più grandi di tutto il sistema costiero: m 12,80 di altezza al terrazzo e m 18,50 di diametro alla base. Ha forma troncoconica⁶². Il Camos a proposito di questa torre riteneva necessaria la presenza di un rivellino⁶³, di cui però non c'è traccia scritta.

La torre di Santa Maria Navarrese fu costruita tra il 1578 e il 1584. Purtroppo la parte sommitale ha subito delle modifiche sostanziali nel corso del 1900, per cui non si può dire molto. Rassu ne ha identificato l'altezza originaria a m 10, mentre il diametro alla base è di m 12. Ha forma troncoconica⁶⁴.

Ci sono delle altre torri che per determinate caratteristiche si avvicinano alla torre di Chia. Innanzitutto la torre dell'isola di San Macario che quanto a tecnica edilizia regolare è l'unica ad avvicinarsi a Chia per questo aspetto. Infatti secondo il padre cappuccino Giorgio Aleo (1620-1684), studioso di storia della Sardegna, per costruirla furono utilizzate le pietre del monastero bizantino presente sull'isola stessa; secondo Massimo Rassu furono sfruttate, invece, le rovine di Nora. Giorgio Aleo afferma, inoltre, che si iniziò la sua edificazione nel 1580, mentre risulta certamente operativa dal 1595. Fu una torre gagliarda di forma troncoconica, alta quasi m 13 e con diametro alla base di m 12,40⁶⁵.

Interessante valutare la presenza di un rivellino residuo anche nella torre di Tramariglio presso Alghero, non citato dalle fonti. Si tratta di una torre *de armas*, costruita tra il 1585 e il 1598. La torre ha un'altezza di m 11 fino al pavimento del terrazzo e un diametro di m 14. Si tratta di un cilindro su tronco di cono⁶⁶.

Genericamente non tutte le torri furono costituite seguendo le istruzioni del Camos. Le torri di Coltellazzo e Cala Pira, che per il Capitano di Iglesias dovevano essere un punto di avvistamento per due persone, Isola Rossa e Longonsardo, per le quali il Camos aveva ipotizzato una *senzilla* per tre uomini, sono nella realtà tutte delle torri gagliarde.

Neppure la torre di Chia rispetta i dettami del Camos, in quanto con i suoi m 13 di altezza e 10 di diametro si avvicina alle torri di San Macario (13x12,4) o dell'Isola Rossa (m 14x11,50), che sono delle gagliarde, piuttosto che alle torri di Capo San Marco a Cabras (diametro m 7,5), di Cala Regina a Quartu S. Elena (m 6,60x7), di Capo Ferrato a Muravera (m 8x5,5) e di Monte Rosso a Villaputzu (m 8x6,5 circa), che sono delle *senzillas* vere e proprie⁶⁷. Fu dunque una torre *de armas*, sempre munita di cannoni e ospitante una guarnigione di cinque persone.

⁶² *Ibi*, p. 94.

⁶³ E. Pillosu, "Un inedito rapporto cinquecentesco", n. 22, p. 10.

⁶⁴ M. Rassu, *Sentinelle del mare*, pp. 101-102.

⁶⁵ *Ibi*, pp. 87-88.

⁶⁶ *Ibi*, p. 95. I resti del rivellino sono visibili in G. Montaldo, *Le torri costiere*, fig. 248.

⁶⁷ Rispettivamente M. Rassu, *Sentinelle del mare*, pp. 100, 109, 138, 167.

Le torri citate sono state realizzate nello stesso periodo di Chia, al massimo con differenze di qualche anno. Non sono pertanto indicatori cronologici la forma (contemporaneità di strutture troncoconiche, cilindriche, cilindriche su tronco di cono o particolarmente svasate nell'aspetto) o la tecnica edilizia, che si presenta regolare solo a Chia e a San Macario. A tal proposito c'è da dire che la muratura dipendeva dal materiale utilizzato: i costruttori sfruttavano la pietra locale (calcare, arenaria, scisto, ecc.).

Nel caso di Chia e di San Macario furono probabilmente utilizzate le pietre tratte dagli antichi insediamenti. Questo fatto è più evidente se si mette a confronto la muratura della torre di Chia con un muro relativo all'insediamento di Bithia, vicino alla torre (figg. 22 e 23).

Oltre alla torre di San Macario, vicine alla struttura della torre di Chia, anche in considerazione delle ristrutturazioni subite, si presentano la torre di Capo Ferrato e quella di Capo Malfatano: tutte hanno forma troncoconica, ingresso protetto da una cannoniera e, ad esclusione di Capo Ferrato, uno zoccolo di fondazione. Anche Cala Pira ha l'ingresso protetto da una cannoniera. Chia conserva, inoltre, tracce dello spalamento (parte merlata più alta rispetto alla restante), così come le due torri di Cala d'Ostia (Pula) e di Santa Lucia di Siniscola⁶⁸, citate insieme all'edificio in esame nella relazione del Cagnoli del 1722. L'aspetto interessante di queste ultime due costruzioni è che furono ricostruite in epoca sabauda: la torre di S. Lucia tra il 1775 e il 1777, quella di Caladostia nel 1774 a dieci metri dalla precedente struttura di epoca spagnola⁶⁹. È dunque possibile che il terrazzo di Chia sia stato modificato nel corso del Settecento. Le cannoniere a sesto ribassato di cui sono dotate sia la torre di Chia che quella di Santa Lucia hanno, infatti, riscontri nell'architettura militare piemontese del XVIII secolo, come nei casi del Forte di S. Ignazio di Cagliari datato 1792, o del fortino di Monte Cresia di S. Antioco successivo al 1893⁷⁰; interessante anche il confronto con la porta di Altamira sempre a Cagliari, voluta dal Viceré nel 1692. La porta fu poi rinforzata nel 1756 e nel 1826, dopo l'abbassamento del livello del fossato, venne smontata e ricostruita più in basso, rimontando zoccolo, soglia e arco; nel 1912 ne vennero assottigliati i piedritti dell'arco di ingresso⁷¹.

⁶⁸ Tali caratteristiche sono ben visibili nelle fotografie a corredo del volume G. Montaldo, *Le torri costiere*, figg. 81-84, 343, 346-347.

⁶⁹ M. Rassu, *Sentinelle del mare*, pp. 200-203. Eusebio Carta fu il capomastro che ricostruì la torre di Cala D'Ostia, ma si occupò anche dei restauri della torre di Chia.

⁷⁰ G. Montaldo, *I forti piemontesi*, rispettivamente pp. 83, 89 e figg. 48 e 56, p. 115 e figg. 87, 91-92. Presso la torre di S. Lucia anche l'ingresso è a sesto ribassato. Per il periodo spagnolo non si conoscono esempi accostabili: si veda l'apparato grafico di A. Pirinu, *Il disegno dei baluardi*.

⁷¹ M. Rassu, *Baluardi di pietra*, pp. 142-143. La porta meriterebbe uno studio stratigrafico utile a ricostruirne le fasi edilizie e le modifiche avvenute durante i vari restauri.



Figg. 22 e 23. Muro relativo alla città di Bithia che si trova nei pressi della torre; particolare della struttura muraria della torre.

Interessanti le considerazioni che si possono fare a proposito dei rivellini. Le fonti documentano per le torri del Coltellazzo, di Longonsardo e di Punta Argentina la costruzione di un rivellino. Si è conservato un rivellino anche presso la torre di Tamariglio, non documentato dai dati d'archivio, mentre sono attestate delle capanne presso le torri di Cala Pira e di Capo Boi.

Una sorta di muro di cui è difficile determinare con precisione la funzione è stato notato anche nei pressi della torre di Capo Malfatano. Questi esempi fanno pensare alla possibile costruzione di ulteriori ambienti o rivellini a corredo delle torri, rilevabili mediante attenta osservazione.

A Chia le fonti scritte non riferiscono di simili strutture, tuttavia, davanti all'ingresso della torre si nota l'esistenza di un muro che ad un certo punto piega a gomito verso la torre e si conclude con un'ulteriore traccia muraria di forma ovale, oggi non più visibile perché oggetto di scavo archeologico da parte dell'equipe di archeologi che cura lo scavo della città di Bithia (fig. 24-26). La traccia ovale sembrava costruita con materiale tagliato più grossolanamente e più piccolo rispetto alle altre due parti del muro (fig. 26).



Figg. 24, 25 e 26. Rispettivamente traccia muraria vista dall'alto, dal basso, traccia ovale.

È possibile ipotizzare anche per Chia la presenza, se non di un vero e proprio rivellino (troppo ristretto risulta infatti lo spazio tra torre e muro per ipotizzare manovre di armi o persone), di un muro a protezione dell'ingresso o con altra funzione, che ha lasciato le proprie tracce sul terreno. In un secondo momento ciò che rimase del muro in questione fu coperto dalla base della scala in muratura.

Lo scavo archeologico tuttora in corso ha portato alla luce in quest'area così prossima alla torre una situazione effettivamente riferibile a strutture e reperti attribuibili alle fasi di vita della torre, di cui si attende la pubblicazione⁷².

La torre di Chia, per essere inserita in un'area archeologica più antica, rappresenta uno dei pochi casi, se non l'unico in Sardegna, in cui sono stati eseguiti degli scavi archeologici proprio a ridosso delle sue strutture. La conoscenza degli esiti scientifici sarà, dunque, di grande importanza per illuminare non solo le vicende storiche riferibili all'edificio in esame, ma anche quelle dell'intero comparto torriero isolano.

Infine sembra opportuno riflettere su un'altra notizia riportata dal Camos a proposito di Chia. Egli riferisce il vecchio toponimo dato all'altura su cui verrà costruita la torre, ovvero quello di *Guardia Maestra*. Il vecchio toponimo potrebbe riferirsi a qualche punto di avvistamento precedente alla costruzione della torre stessa, ma si tratta solo di un'ipotesi.

5. Fasi edilizie

In conclusione di quanto detto si cercherà di dividere la storia della torre in fasi, ovviamente si tratterà un quadro assolutamente ipotetico.

La prima è la fase di realizzazione dell'edificio. Venne innanzitutto realizzato uno zoccolo di fondamento sul quale si costruì la torre. I dati d'archivio ci informano che questo avvenne intorno al 1592.

Segue la fase di vita vera e propria della torre, in cui non si verificano dei cambiamenti strutturali, ma soprattutto dei restauri.

Con l'arrivo dei piemontesi in Sardegna si colloca il terzo periodo, in cui molto probabilmente la torre subì delle modifiche importanti soprattutto riguardo allo spalamento. Anche con i Savoia furono frequenti i restauri, per tutto il corso del Settecento e poi dell'Ottocento, fino all'abolizione della Reale Amministrazione delle Torri.

⁷² I risultati dello scavo sono ancora inediti; si ringrazia la collega Valentina Chergia per le preliminari indicazioni fornite e chi scrive.

Il quarto momento è quello in cui la torre passò nelle mani della Guardia di Finanza, su cui non è dato sapere molto. È possibile pensare a dei restauri. Forse a questa fase o alla precedente è da riferirsi l'aggiunta di una seconda troniera tra i merli.

Nel corso della seconda metà Novecento si concretizza la quinta fase: si costruiscono ben quattro tipi di scale d'accesso e si continuano risarcire la muratura e l'intonaco (restauri 1987 e 1993). Un'altra parte che subisce modifiche è il terrazzo: si provvede a rifare la pavimentazione, compaiono delle vasche rettangolari prefabbricate tra i merli, poi eliminate, vengono consolidate le merlature, scompaiono le tracce della terza garitta.

Dal 1993 in poi chi visita la torre ama lasciare un ricordo di se incidendo il proprio nome sull'intonaco.

Gli ultimi interventi sono del 2012: sistemazione di un merlo, collocazione di una centralina di rilevamento.

6. Conclusioni

Dallo studio sin qui condotto è emersa principalmente un'esigenza che è quella di riconsiderare il sistema torriero isolano anche da un punto di vista archeologico.

I testi di riferimento per lo studio delle torri in Sardegna sono scritti principalmente da ingegneri⁷³, oppure da storici⁷⁴. Si tratta di testi spesso dotati di un buon apparato fotografico, di grande impegno riguardo alla ricerca dei documenti d'archivio, ma mancano completamente di occhio archeologico, in quanto poco attenti a ciò che le strutture murarie hanno da raccontare e a eventuali tracce di reperti o di murature circostanti affioranti, tutti dati che se valutati nel complesso potrebbero portare a una considerazione diversa e più completa dell'argomento.

Questo breve saggio ha, dunque, lo scopo di comprovare come già in seguito ad uno studio preliminare, effettuato con un approccio indirizzato in tal senso, la mole di dati che si può offrire alle pubblicazioni sia aumentata.

La torre di Chia, per via degli scavi che si stanno compiendo intorno, può rappresentare un caso simbolo, capace di mostrare quale potenziale hanno le indagini archeologiche nella ricostruzione delle vicende storiche di età moderna, in questo caso in riferimento al sistema difensivo costiero sardo.

⁷³ F. Fois, *Torri spagnole e forti piemontesi*; G. Montaldo, *Le torri costiere*; M. Rassu, *Sentinelle del mare e Guida alle torri e forti costieri*; F. Russo, *La difesa costiera*.

⁷⁴ E. Pillosu, *Le torri litoranee della Sardegna*.

Molto utile sarebbe, parimenti allo studio archeologico delle torri, l'analisi del sistema militare coevo isolano, utile a chiarire i riferimenti architettonici specifici delle strutture marittime, cosa che con difficoltà si è cercato in queste pagine di fare.

7. Bibliografia

Archivio fotografico Soprintendenza ai Beni Archeologici per le province di Cagliari e Oristano.

Archivio Soprintendenza ai Beni Architettonici, Paesaggistici, Storici, Artistici ed etnoantropologici per le province di Cagliari e Oristano.

Archivio di Stato di Cagliari, Reale Amministrazione delle Torri.

Anatra, Bruno - Mele, Maria Grazia - Murgia, Giovanni - Serreli, Giovanni (a cura di). *Contra Moros y Turcos. Politiche e sistemi di difesa degli Stati mediterranei della Corona di Spagna in Età Moderna: Atti del Convegno Internazionale di Studi (Villasimius-Baunei, 20-24 settembre 2005)*, Dolianova, Grafica del Parteolla, 2008 (Edizioni Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR).

Bassoli, Carlotta - Nieddu, Fabio - Santamaria, Stella - Sirigu, Roberto. "Nuove ricerche a Bithia (Domus de Maria). La ricognizione archeologica", in *Quaderni Soprintendenza per i Beni Archeologici per le Province di Cagliari e Oristano*, n. 24, 2013, pp. 283-302, <<http://www.quaderniarcheocaor.beniculturali.it/index.php/quaderni/article/view/151>> (11 gennaio 2016).

Biedermann, Hans. *Enciclopedia dei simboli*, Cernusco, Garzanti, 1995.

Casula, Francesco Cesare. "Il pericolo franco-turco nel Regno di Sardegna in epoca moderna", in Bruno Anatra - Maria Grazia Mele - Giovanni Murgia - Giovanni Serreli (a cura di), *Contra Moros y Turcos*, cit., vol. I, pp. 99-137.

Corridore, Francesco. *Documenti per la difesa marittima della Sardegna nel XVI secolo*, Cagliari, Premiato Stabilimento Tipografico Giuseppe Dessì, 1901.

Fois, Foiso. *Torri spagnole e forti piemontesi in Sardegna. Contributo alla storia dell'architettura militare*, Cagliari, La voce sarda, 1981.

Milanese, Marco. "Archeologia postmedievale e storia moderna. Ricerche sulle piazzeforti spagnole della Sardegna nord-occidentale", in Bruno Anatra -

- Maria Grazia Mele - Giovanni Murgia - Giovanni Serreli (a cura di), *Contra Moros y Turcos*, cit., vol. II, pp. 569-619.
- Mele, Giuseppe. "Torri o galere? Il problema della difesa costiera in Sardegna tra XVI e XVIII secolo", in Bruno Anatra - Maria Grazia Mele - Giovanni Murgia - Giovanni Serreli (a cura di), *Contra Moros y Turcos*, cit., vol. I, pp. 197-207.
- Mele, Maria Grazia Rosaria. *Salve sono la torre di Chia*. Testo del filmato realizzato per l'allestimento multimediale della torre, inaugurato il 13 agosto 2013.
- Montaldo, Gianni. *Le torri costiere della Sardegna*, Sassari, Carlo Delfino Editore, 1992.
- . *I forti piemontesi in Sardegna*, Sassari, Carlo Delfino Editore, 2003.
- Murgia, Giovanni. "Presenza corsara nel Mediterraneo occidentale e problemi di difesa nel Regno di Sardegna (secoli XVI-XVII)", in Bruno Anatra - Maria Grazia Mele - Giovanni Murgia - Giovanni Serreli (a cura di), *Contra Moros y Turcos*, vol. I, pp. 155-195.
- Pillosu, Evandro. *Le torri litoranee della Sardegna*, Cagliari, 1957.
- . "Un inedito rapporto cinquecentesco sulla difesa costiera della Sardegna", in *Nuovo Bollettino Bibliografico Sardo e Archivio Tradizioni Popolari*, nn. 21-23, anno IV, 1959, pp. 3-10, 7-12, 3-8.
- Pirinu, Andrea. *Il disegno dei baluardi cinquecenteschi nell'opera dei fratelli Paleari Fratino. Le piazzeforti della Sardegna*, Borgo San Lorenzo, All'Insegna del Giglio, 2013 (Documenti di archeologia postmedievale, 6).
- Rassu Massimo. *Guida alle torri e forti costieri*, Cagliari, Artigianarte Editrice, 2000, (Conosci la Sardegna, 1).
- . *Baluardi di pietra. Storia delle fortificazioni di Cagliari*, Cagliari, Aipsa Edizioni, 2003.
- . *Sentinelle del mare. Le torri della difesa costiera della Sardegna*, Dolianova, Grafica del Parteolla, 2005 (Urbs, 1).
- Russo, Flavio. *La difesa costiera del Regno di Sardegna dal XVI al XIX secolo*, Bari, Laterza, 1992.
- Serreli, Giovanni. "... fabricar en su continente torres y bastiones ...". I problemi dell'organizzazione difensiva nel Regno di Sardegna nella prima metà del XVI secolo", in Bruno Anatra - Maria Grazia Mele - Giovanni Murgia - Giovanni Serreli (a cura di), *Contra Moros y Turcos*, cit., vol. I, pp. 209-218.

Vacca, Daniele. *Torre di Chia. Sistema delle torri costiere della Sardegna*. Pannello presso la torre di Chia.

8. Curriculum vitae

Archeologa diplomata presso la Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici dell'Università degli Studi di Cagliari; collabora con la cattedra di Archeologia Cristiana e Medievale dello stesso Ateneo. Si occupa di archeologia postclassica e postmedievale in riferimento alla cultura materiale, alle strutture murarie e difensive. Ha collaborato con l'ISEM-CNR nel 2013. Membro dell'associazione culturale Itzokor che si occupa di divulgazione della cultura sarda soprattutto in campo archeologico.

**Religione e Società a Trapani nel XIV secolo:
enti assistenziali e fondazioni religiose *intra ed extra moenia*.
Analisi e studio di un complesso documentario inedito**

Francesca Garziano

Riassunto

Il saggio si focalizza su una parte della ricerca dottorale di cui attualmente mi occupo. La mia indagine si prefigge come obiettivo la ricostruzione storica del santuario dell'Annunziata di Trapani dalla fondazione ai successivi sviluppi (sec. XIII-XIV).

La ricerca propone come punto di partenza l'analisi di un complesso documentario inedito, un cospicuo fondo di pergamene custodito presso la Biblioteca Fardelliana di Trapani.

Il mio contributo si articolerà su tre punti cardini: analisi del fondo, presentazione dei primi dati rilevati, relative trascrizioni.

Parole chiave

Santa Maria Annunziata, Carmelitani, Pergamene, Biblioteca Fardelliana

Abstract

The essay presents part of my doctoral research, currently undergoing. The aim is to present an historical reconstruction of the shrine of Annunziata of Trapani from its foundation to later developments (13th-14th c.).

The study takes as a starting point the analysis of an unpublished, documentary complex as the large holding of parchments of the Biblioteca Fratelliana of Trapani.

My article develops three main aspects: the analysis of the documents, the discussion of the first data recorded, and related transcriptions.

Keywords:

Church of S. Maria Annunziata; Carmelites; parchments; Biblioteca Fardelliana

1. Il Fondo Pergamene della Biblioteca Fardelliana di Trapani. - 2. Il contesto *intra moenia*: gli enti assistenziali. - 3. Il contesto *extra moenia*: i Carmelitani. - 4. Conclusioni - 5. Bibliografia. - 6. Curriculum vitae.

1. Il Fondo Pergamene della Biblioteca Fardelliana di Trapani

Il Fondo Pergamene della Biblioteca Fardelliana¹ di Trapani è un inedito complesso documentario composto da 172 documenti custoditi in 5 differenti faldoni corrispondenti a diverse periodizzazioni, dal XIII al XVII secolo². La tipologia dei documenti così come lo stato di conservazione e le dimensioni, è molto varia: si riscontrano atti notarili riguardanti testamenti, donazioni, contratti enfiteutici, atti di vendita misti a documenti pubblici come concessioni, privilegi e lettere esecutorie.

Per quanto riguarda l'origine del fondo difficile è ricostruirne con esattezza la storia. Nel medioevo infatti la conservazione della memoria storica o amministrativa era affidata al modello del così detto archivio thesaurus per cui alla naturale stratificazione delle carte si preferiva la conservazione selettiva di quei documenti ritenuti fondamentali per comprovare determinati privilegi o prerogative. Col tempo attraverso donazioni o depositi questi fondi potevano pervenire in archivi o biblioteche. Ed è questo il caso del fondo pergamene che può essere considerato in larga misura stralcio dell'antico Archivio del Senato Cittadino³. A lungo conservato in strutture fatiscenti, sottoposto a scriteriate operazioni di scarto, in parte depredata e rovinato irrimediabilmente dalle pessime condizioni di conservazione, l'Archivio del Senato venne versato nei locali della Biblioteca solo nel 1917. Tuttavia durante i decenni di incuria una parte di quei documenti ritenuti «importantissimi per la ricostruzione degli usi, dei costumi, della storia di Trapani tra i secoli XIV-XX»⁴ venne fortuitamente salvata dalla dispersione e per vie traverse depositata all'interno della Fardelliana. Col tempo questo stralcio dell'Archivio del Senato si è sedimentato in un complesso documentario a se stante oggi denominato Fondo Pergamene. A rendere ancor più variegato il fondo è il cospicuo materiale documentario confluito al suo interno a seguito della soppressione delle corporazioni religiose⁵.

¹ Sulla Biblioteca Fardelliana si veda A. Costantino, *La Biblioteca Fardelliana*, pp. 7-101.

² Delle 172 pergamene di cui è composto il fondo 7 sono state pubblicate: L. Sciascia, "I cammelli e le rose", pp. 1205-1223.

³ *L'Archivio del Senato di Trapani. Inventario*, pp. 28-36.

⁴ *Ibi.* p. 36.

⁵ G. Monaco, *La Madonna di Trapani*, p. 25.

Il Fondo Pergamene	
Struttura	172 documenti in 5 faldoni: -Faldone 1: 15 documenti del XIII secolo. -Faldone 2: 35 documenti del XIV secolo. -Faldone 3: 19 documenti del XV secolo. -Faldone 4: 49 documenti del XVI secolo. -Faldone 5: 10 documenti del XVII secolo.
Tipologia	-Documenti privati: testamenti, donazioni, contratti enfiteutici, atti di vendita. -Documenti pubblici: privilegi e lettere esecutorie.
Origine	-Archivio del Senato Cittadino. -Documenti delle sopresse corporazioni religiose.

Tabella 1

A livello strutturale tutte le pergamene del fondo presentano caratteristiche comuni.

Caratteri strutturali	
Caratteri intrinseci	-Invocatio espressa con In nomine Domini; -Datatio cronica/ topica; -Apprecatio espressa con Feliciter Amen; -Formula devotionis espressa con Dei gratia; -Notificatio: notum facimus et testamur; -Completo: rogatus scripsi et meo solito signo signavi.
Caratteri estrinseci	-Annotazioni tarde sul verso; -Lettera iniziale allungata; -Minuscola cancelleresca; -Frequenti abbreviature e legamenti; -Latino medievale irregolare; -Signum crucis, signum tabellionatus.

Tabella 2

2. Il contesto intra moenia: gli enti assistenziali

L'analisi e lo studio approfondito del Fondo Pergamene della Biblioteca Fardelliana restituisce aspetti di grande interesse per la storia di Trapani e del

suo territorio. I dati rilevati attraverso l'analisi documentaria rappresentano un solido punto di partenza per uno studio sistematico sulla città basso medievale nelle sue più svariate componenti. Trapani nel XIV secolo era una città ricca di numerosissimi luoghi di culto⁶, abitata da una folta comunità religiosa particolarmente attiva e sempre pronta ad impegnarsi con vigore a favore di tutti gli istituti religiosi presenti in città. In pochi altri casi si riscontra un tale numero di edifici religiosi e un eguale impegno profuso dalla comunità a vantaggio degli stessi. Accanto al ben noto convento dell'Annunziata sorgono monasteri, confraternite, conventi, chiese, cappelle, spesso fondate grazie alla generosità di virtuosi cittadini allo scopo di fornire aiuto ai bisognosi.

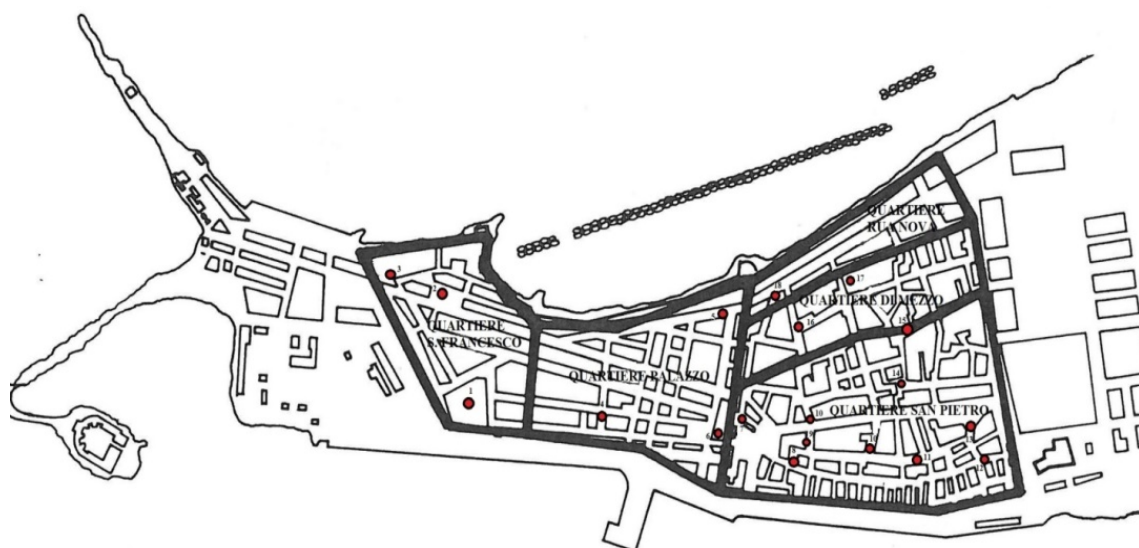


Fig. 1. Gli enti assistenziali cittadini

⁶ Sui luoghi di culto nella Trapani del XIV secolo cfr. Benigno da Santa Caterina, *Trapani sacra*, pp. 156, 504; R. Del Bono - A. Nobili, *Il divenire della città*, pp. 17-38; L. Orlandini, *Trapani succintamente descritto*, pp. 32-33; V. Pellegrino, "Trapani tardo medievale", pp. 661-678; M. Serraino, *Storia di Trapani*, vol. III, pp. 173-233; M. Serraino, *Trapani nella vita civile e religiosa*, pp. 270-350.

Tabella 3

Enti assistenziali	
1. Maria SS. Immacolata	2. S. Chiara
3. S. Lucia	4. Ospedale Incurabili
5. Gerosolomitani	6. Ospedale S. Antonio
7. Ospitaleri	8. S. Giacomo
9. S. Michele	10. Madonna della Luce
11. S. Andrea	12. Monte di Pietà
13. Comp. Di Gesù	14. Maria delle Grazie
15. Opera redenzione captivi	16. Comp. Del Sacramento
17. Maria SS. Del Rosario	18. Ospedale S. Angelo

Dalla planimetria si evince immediatamente sia la mole degli enti assistenziali cittadini⁷, 18 in tutto, sia la loro distribuzione omogenea nel territorio e la maggiore concentrazione nelle aree più povere. Il maggior numero di opere pie è infatti rilevato nell'originario quartiere San Pietro o *Casalicchio* dove miseria e povertà rendevano la presenza degli enti assistenziali ancor più necessaria. Tuttavia, eccettuata la massiccia presenza di opere pie nel detto rione, la loro distribuzione appare omogenea in tutti i 5 quartieri di cui Trapani al tempo era dotata⁸.

A scopo illustrativo si riportano di seguito le planimetrie che indicano l'ampliamento urbanistico cui Trapani va incontro durante la dominazione aragonese. Da piccolo centro abitato circondato da mare scogli e cinta murarie⁹ e confinato al solo quartiere San Pietro¹⁰, Trapani dopo l'editto di ampliamento

⁷ M. Serraino, *Trapani Invittissima e fedelissima*, pp. 87-89.

⁸ Sullo sviluppo urbano della Trapani del XIV secolo cfr. M. Augugliaro, *Guida di Trapani*, pp. 44-63; R. Del Bono - A. Nobili, *Il divenire della città*, pp. 27-38; A. J. Lima, "Trapani, tessuto urbano e ordini religiosi", pp. 34-56; V. Pellegrino, "Trapani tardo medievale", pp. 661-678; G.F. Pugnatore, *Historia di Trapani*, pp. 107-111; M. Serraino, *Storia di Trapani*, vol. 2, pp. 111-115; M. Serraino, *Trapani Invittissima*, pp. 23-36.

⁹ Sulla topografia urbana precedente all'insediamento aragonese cfr. M. Augugliaro, *Guida di Trapani*, pp. 44-49; R. Del Bono - A. Nobili, *Il divenire della città*, pp. 11-27; M. Serraino, *Storia di Trapani*, vol. 1, pp. 111-112; M. Serraino, *Trapani Invittissima*, pp. 23-24.

¹⁰ Sul quartiere *San Pietro* cfr. R. Del Bono - A. Nobili, *Il divenire della città*, pp. 28-35; V. Pellegrino, "Trapani tardo medievale", pp. 664-670; M. Serraino, *Trapani Invittissima*, pp. 27-29; M. Serraino, *Trapani nella vita civile e religiosa*, pp. 24-28; M. Serraino, *Storia di Trapani*, vol. 2, p. 191.

voluto da Giacomo II nel 1286 si trasforma in grande centro urbano caratterizzato da quei 5 quartieri in cui trovano spazio le opere pie e gli enti assistenziali di cui si è detto.



Fig. 2. *Trapani prima dell'editto*
Da R. Del Bono - A. Nobili, *Il divenire della città*, p. 25.

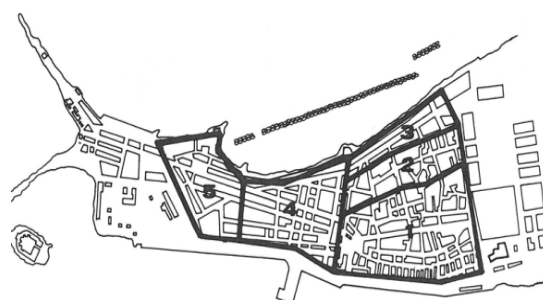


Fig. 3. *Trapani dopo l'editto*

Attraverso un sintetico prospetto riassuntivo è possibile cogliere immediatamente la mole di questi enti, la loro distribuzione nel territorio e la tipologia di assistenza fornita.

Tabella 4

Enti di assistenza	Tipologia	Ubicazione
1. Maria SS. Immacolata	S. Francesco	Raccolta elemosine per i poveri
2. S. Chiara	S. Francesco	Educando per le orfane
3. S. Lucia	S. Francesco	Assistenza ai pescatori
4. Ospedale Incurabili	S. Lorenzo	Assistenza malati di sifilide
5. Ospedale Pellegrini	S. Lorenzo	Assistenza agli infermi
6. Ospedale S. Antonio	S. Lorenzo	Assistenza agli infermi
7. Ospitaleri	S. Pietro	Assistenza ai pellegrini
8. S. Giacomo	S. Pietro	Assistenza ai pellegrini
9. S. Michele	S. Pietro	Raccolta elemosine per i poveri
10. Madonna della Luce	S. Pietro	Assistenza ai naviganti
11. S. Andrea	S. Pietro	Educando per le orfane
12. Monte di Pietà	S. Pietro	Assistenza poveri e infermi

13. Compagnia di Gesù	S. Pietro	Assistenza ai prigionieri
14. S. Maria delle Grazie	S. Pietro	Assistenza agli appestati
15. Redenzione Cattivi	S. Nicola	Assistenza cristiani fatti schiavi
16. Comp. Sacramento	S. Nicola	Assistenza agli infermi
17. Maria SSDel Rosario	S. Nicola	Assistenza ai prigionieri
18. Ospedale S. Angelo	Rua Nova	Assistenza agli infermi

Ad esempio nel quartiere San Francesco¹¹ si contano tre opere pie il cui sostegno è rivolto ai poveri e alle orfane, si segnala la confraternita di Santa Lucia da sempre impegnata nel fornire aiuto ai pescatori del quartiere. Spostandosi nel rione San Lorenzo¹² si incontrano altri 3 enti assistenziali: l'Ordine Gerosolomitano che fornisce assistenza ai pellegrini e due ospedali, l'Ospedale degli Incurabili sorto nel 1541 e dedito alla cura dei malati di sifilide e l'Ospedale di S. Antonio che sorge nel XII secolo nel quartiere San Pietro per poi essere trasferito nel 1445 nel nuovissimo rione San Lorenzo. Come già detto è nel Casalicchio, quartiere originario caratterizzato da povertà e miseria, che si riscontra il maggior numero di opere pie e la maggiore diversificazione nelle forme d'aiuto offerte. Accanto ai tradizionali enti il cui sostegno è rivolto ai poveri, alle orfane e più in generale alla raccolta delle elemosine, si segnalano la Compagnia di Gesù il cui compito è assistere i carcerati, la Compagnia della Madonna delle Grazie che fornisce assistenza gli appestati, la Compagnia della Madonna della Luce la cui missione è garantire sostegno ai naviganti, il Monte di Pietà sorto nel 1542 e l'Ospedale S. Antonio già si è detto. Altrettanta varietà si riscontra nel quartiere San Nicola¹³ all'interno del quale si annoverano l'Opera per la Redenzione dei Cattivi la cui missione è liberare i cristiani fatti schiavi, la Compagnia di San Matteo il cui compito è curare gli infermi dell'Ospedale degli Incurabili e la Compagnia del Rosario che fornisce

¹¹ Sul quartiere S. Francesco cfr. M. Augugliaro, *Guida di Trapani*, p. 48; R. Del Bono - A. Nobili, *Il divenire della città*, p. 30; V. Pellegrino, "Trapani tardo medievale", pp. 676-678; G.F. Pugnatore, *Historia di Trapani*, p. 108; M. Serraino, *Trapani Invittissima*, pp. 31-34.

¹² Sul quartiere San Lorenzo cfr. M. Augugliaro, *Guida di Trapani*, pp. 48-49; R. Del Bono - A. Nobili, *Il divenire della città*, p. 30; L. Orlandini, *Trapani succintamente descritto*, p. 31; V. Pellegrino, "Trapani tardo medievale", pp. 673-676; M. Serraino, *Trapani Invittissima*, pp. 31-34; M. Serraino, *Trapani nella vita civile e religiosa*, pp. 24-28.

¹³ Sul quartiere S. Nicola cfr. V. Pellegrino, "Trapani tardo medievale", pp. 670-673; M. Serraino, *Trapani Invittissima*, pp. 29-31; M. Serraino, *Trapani nella vita civile e religiosa*, pp. 24-28.

assistenza ai prigionieri. Infine nel nuovissimo quartiere Rua Nova¹⁴ si segnala l'Ospedale S. Angelo.

In tanti documenti del Fondo Pergamene si riscontrano legati e donazioni a favore di questi stessi enti. È chiaro che i trapanesi si mostrano solleciti nell'assumere iniziative volte a lenire le sofferenze dei bisognosi garantendo agli istituti di assistenza i mezzi necessari per adempiere ai loro compiti.

3. *Il contesto extra moenia: I Carmelitani*

Ma se dentro le mura cittadine si moltiplicano le opere pie appena fuori dall'abitato la situazione è assai diversa. Al di là del canalone navigabile che divide in due la città ha sede il più importante Ordine cittadino, l'Ordine dei Carmelitani¹⁵.

Prima di approfondire la comparazione tra i due differenti contesti, intra ed extra moenia, può senz'altro essere utile fornire alcune notizie sull'arrivo, il primo insediamento, lo spostamento fuori le mura e il consolidamento dei Carmelitani. Come è ben noto ripercorrere la storia dell'Ordine e delle sue origine è un compito particolarmente complesso vista la mancanza di fonti documentarie certe. Tuttavia per quanto riguarda Trapani i documenti del Fondo Pergamene permettono di ricostruire un quadro meno nebuloso restituendo una serie di dati certi. Le fonti concordano nell'identificare come primo luogo di insediamento dei Carmelitani la chiesetta di santa Maria del Parto sita a ridosso dell'abitato urbano¹⁶. Ma al di là di questo dato, in base alle notizie fornite dal fondo è certo che a metà del XIII secolo i Carmelitani si trasferirono nella chiesa dedicata all'Annunziata posta fuori le mura.

¹⁴ Sul quartiere *Ruga Nova* cfr. M. Augugliaro, *Guida di Trapani*, pp. 48-49; R. Del Bono - A. Nobili, *Il divenire della città*, p. 28; V. Pellegrino, "Trapani tardo medievale", pp. 675-676; G.F. Pugnatore, *Historia di Trapani*, p. 108; M. Serraino, *Trapani Invittissima*, pp. 29-30.

¹⁵ Sui Carmelitani a Trapani cfr. Benigno da Santa Caterina, *Trapani sacra*, p. 25-253; E. Boaga, "Presenza di religiosi siciliani nelle Università medievali fuori Sicilia", pp. 137-175; G. Monaco, *La Madonna di Trapani*, pp. 23-28; F. Mondello, *La Madonna di Trapani*, pp. 21-25; L. Orlandini, *Trapani succintamente descritto*, pp. 56-57; G.F. Pugnatore, *Historia di Trapani*, pp. 94-95; V. Scuderi, *Arte medievale nel trapanese*, pp.55-59.

¹⁶ Cfr. Benigno da Santa Caterina, *Trapani sacra*, p. 251; G. Monaco, *La Madonna di Trapani*, p. 24; F. Mondello, *La Madonna di Trapani*, p. 23; L. Orlandini, *Trapani succintamente descritto*, p. 57; G.F. Pugnatore, *Historia di Trapani*, p. 91.

Il documento più rilevante è senza dubbio il testamento con cui Perna Abbate¹⁷, appartenente a una delle più influenti famiglie trapanese, dona al convento il feudo della China. Si tratta di un vasto e redditizio appezzamento di terra che donna Perna aveva ereditato per via testamentaria dal marito Ribaldo, da lei stessa definita in un altro importante passo del suo testamento fondatore della chiesa.

Tabella 5

Testamento di Ribaldo ¹⁸ (8 agosto, 1280)		
Perg. 2 in appendice	Item legavit eidem donne Perne uxori sue predicte casalem unum suum dictum Haneye cum omnibus confinibus, pertinentiis et iuribus ad ipsum casale spectantibus.	
Testamento di Perna Abbate ¹⁹		
Perg. 3 in appendice	Legavit omnes terras sua Chaneye eidem ecclesie Sancte Marie Nunciate.	Notarius Ribaldus vir suus patronaliter fundavit et hedificari fecit dictam ecclesiam.

Per avere un quadro più completo delle vicende legate al feudo della China è necessario fare riferimento ad altri due documenti presenti nel fondo. Il primo è quello attraverso cui Enrico Abbate²⁰ acquista il feudo da Filippo figlio di Giovanni degli Hammud²¹ e il secondo quello con cui lo stesso Enrico Abbate lo vende al notaio Ribaldo²². Questi documenti sono fondamentali per comprendere i passaggi di mano attraverso cui il feudo arriva alla chiesa.

¹⁷ Sugli Abbate cfr. L. Sciascia, "I cammelli e le rose", pp. 1173-1230; L. Sciascia, *Il seme nero*, pp. 125-146; L. Sciascia, "Pirati a Trapani", p. 480; L. Sciascia, *Le donne e i cavalieri*, pp. 109-160. Il testamento di Perna Abbate è riportato in appendice (perg. 3).

¹⁸ In appendice si riporta la trascrizione integrale del documento (perg. 2).

¹⁹ In appendice si riporta la trascrizione integrale del documento (perg. 3).

²⁰ Su Enrico Abbate si veda L. Sciascia, *Il seme nero*, pp. 1177-1181.

²¹ Sugli Hammuditi cfr. M. Amari, *Storia*, vol. III, p. 550; H. Bresc, "La propriété", pp. 69-97; H. Bresc, "Mudejars des payss de la couronne d'Aragon", pp. 51-60; S. Costanza, *Tra Sicilia e Africa*, p. 47; A. De Simone, "Al-Zahr al-basim di Ibn Qalaqis", pp. 101-155; A. De Simone, "I luoghi della cultura", pp. 55-87; L. Sciascia, "I cammelli e le rose", pp. 1179-1181.

²² In appendice si riporta la trascrizione integrale dell'atto con cui Enrico Abbate vende il feudo della China al notaio Ribaldo (perg. 1).

Tabella 6

Pergamena	Data	Testo
Perg. 3 Faldone 1	3 agosto, 1259	Ego Iohannes filius quondam gayti Phlippi de Ibin Hammed civis Panormi(...)vendo, trado et assigno vobis domino Henrico Abbati de Trapano in perpetuum meum quoddam tenimentum terrarum quod tenimentum dicitur Haneya.
Perg. 1 in appendice	6 agosto, 1259	Nos Henricus Abbas de Trapano civis Panormi(...)vendimus et ex ipsa causa tradimus et assignamus vobis domino notario Ribaldo de Trapano in perpetuum quoddam meum tenimentum terrarum quod tenimentum dicitur Haneya.

Schematizzando, dagli Hammud la Chinea viene venduta a Enrico Abbate per poi passare subito nelle mani del notaio Ribaldo e per via testamentaria tra i beni della moglie Perna Abbate la quale infine la dona al convento dei Carmelitani.

Al fine di giungere ad una visione d'insieme quanto più completa ed esaustiva possibile è necessario fare riferimento ai primi legati a favore della chiesa. Entrambi vengono effettuati da Ribaldo e Perna. Il notaio Ribaldo dona al convento un orto, una senia e una bottega mentre Perna la Chiena, il tenimento di Dammusi, una casa con cortile , una senia e un tenimento di case.

Tabella 7

Pergamena	Donatore	Proprietà
Perg. 2 in appendice	Ribaldo	- Ortus unus; - Senia; - Apoteca una.
Perg. 3 in appendice	Perna	- Terra Chaneye; - Tenimentum unum domorum; - Domus cum cortilio; - Senia; - Tenimentum Dammusi.

A questo punto emergono una serie di dati certi. Donna Perna qualifica il notaio Ribaldo come fondatore della chiesa, il primo documento attestante la

presenza di Ribaldo in città risale al 1252, la fondazione della chiesa non deve andare oltre la metà del XIII secolo. Alla chiesetta si aggiungono prima la China e via via altri beni donati dai fondatori e come si vedrà da tutta la comunità trapanese. Evidentemente fin dall'inizio i Carmelitani avviano un'opera di consolidamento strutturale ed economica che va di pari passo con l'accrescersi della devozione mariana. Il fatto stesso che i legati venivano effettuati esplicitamente a favore della Madonna è un elemento indicativo della diffusione e del radicamento del culto²³. A dimostrazione di ciò la necessità che subito si avverte di ingrandire la chiesa rendendola adeguata alle nuove esigenze per cui mentre si continuava ad utilizzare la primitiva chiesetta si avviano i lavori di costruzione del nuovo santuario dedicato all'Annunziata²⁴. In tal senso si adoperano i sovrani con le disposizioni sulla raccolta delle elemosine²⁵ e tutta la comunità con donazioni, lasciti e legati testamentari.

Come si evince dalle planimetrie tratte dal manoscritto 206 di padre Basilio Cavarretta²⁶, dalla piccola chiesetta si giunge all'attuale assetto del santuario. La prima planimetria risale al 1370 quando già dal punto di vista architettonico era evidente la distinzione tra la cappella della Madonna e quella di S. Alberto ma inizialmente esisteva solo un unico ambiente in cui era custodita la statua della Madonna. Nel 1580 prende forma la chiesa a tre navate con le tre cappelle dedicate rispettivamente alla Madonna a S. Alberto e a S. Vito e S. Teresa²⁷.

²³ Cfr. L. Sciascia, "Pirati a Trapani", pp. 473-486; V. Scuderi, *Arte medievale nel trapanese*, pp. 69-70.

²⁴ G.F. Pugnatore, *Historia di Trapani*, p. 94: «Alla detta figura dappoi si incominciarono insieme con le visite a far da molti devoti spesse e larghe elemosine. Per lo ché la citta parimente incominciò a far tenere d'esse una particolar cura per ispenderle in accrescimento, così del culto divino, come anco del loco dov'era: et a farvi andar per questo ogni giorno tutto il clero di Trapani a cantar messa solenne»; cfr. G. Monaco, *La Madonna di Trapani*, pp. 39-40; F. Mondello, *La Madonna di Trapani*, pp. 26-29; L. Orlandini, *Trapani succintamente descritto*, pp. 62-64; V. Scuderi, *Arte medievale nel trapanese*, pp. 56-59.

²⁵ Sulla raccolta delle elemosine cfr. G. Monaco, *La Madonna di Trapani*, p. 40; F. Mondello, *La Madonna di Trapani*, p. 27; L. Orlandini, *Trapani succintamente descritto*, p. 69; G.F., Pugnatore, *Historia di Trapani*, p. 112; V. Scuderi, *Arte medievale nel trapanese*, p. 57.

²⁶ B. Cavarretta, ms. n. 206.

²⁷ Sull'aspetto architettonico della chiesa cfr. Benigno da Santa Caterina, *Trapani sacra*, vol. I, pp. 255-58; G. Monaco, *La Madonna di Trapani*, pp. 58-66; V. Scuderi, *Arte medievale nel trapanese*, pp. 56-59.

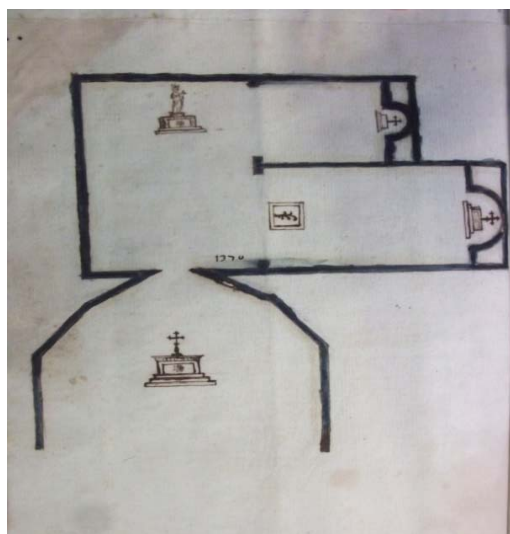


Fig. 4. *Planimetria della chiesa dell'Annunziata (1370).*
B. Cavarretta, ms. 206, f. 96, BFT, 1630

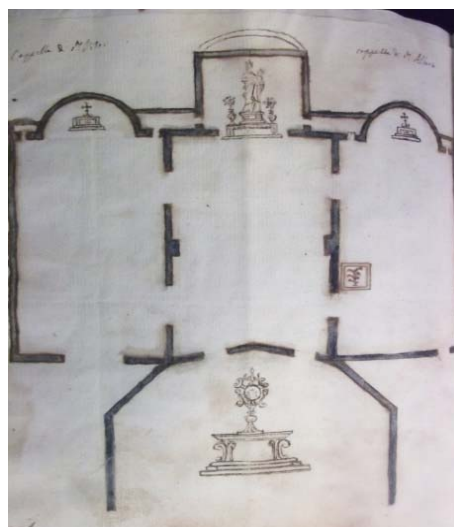


Fig. 5. *Planimetria della chiesa dell'Annunziata (1580-1588).*
B. Cavarretta, ms. 206, f. 110, BFT, 1630

Un altro aspetto su cui sofferinarsi è la tipologia dei beni che venivano legati a favore della chiesa. Dal prospetto riportato si evince non solo la mole dei beni donati ma anche il valore. I tenimenti, le case palazziate, le case collaterali, le case con cortile, sono tutte abitazioni architettoniche di nuova costruzione che nulla hanno a che vedere con la modestia tipica del quartiere originario.

Tabella 8

Pergamena	Data	Proprietà
Perg. 24	3 dicembre, 1285	Tenimentum domorum cum cortilio.
Perg. 25	29 luglio, 1336	Domus cum usu et comunitate cortilis.
Perg. 26	8 novembre, 1338	Domus palaciata cum apoteca.
Perg. 33	8 giugno, 1353	Vinea una cum senia et terra vacua.
Perg. 40	24 Settembre, 1371	Domus continue et collaterali.

Una descrizione tipologica²⁸ di questi immobili può aiutare a comprenderne il valore. Tutte queste proprietà, palazzotti, case collaterali, tenimenti, sono costruzioni pluricellulari divise tra zona giorno e zona notte attraverso tramezzi

²⁸ Sulla tipologia degli immobili cfr. H. Bresc - G. Bautier, "Maramma", pp. 525-563, pp. 530-536; M. R. Lo Forte, *Struttura abitative*, pp. 103-114; Sciascia, "I cammelli e le rose", p. 1190.

o per via dell'elevazione in altezza. Sono case che nulla hanno a che vedere con le abitazioni solerate, terranee e a piano unico del Casalicchio. Per lo più sono case *suptus et supra* ovvero con alloggi ai piani superiori e spazi adibiti alle attività commerciali ai piani inferiori.

Tabella 9

Proprietà	Descrizione delle proprietà
Tenimentum domorum	Case pluricellulari per lo più a piano unico.
Domus cum cortile	Il cortile è tipico della casa terranea, composta da due vani, uno per la zona notte e il soggiorno, l'altra nel retro per la custodia delle riserve e degli animali, il cortile, chiuso e dotato di un pozzo, viene detto sikifa.
Domus palaciata	Articolata su piani differenti, è detta anche casa solerata. Spesso è strutturata in maniera tale da permettere lo svolgimento al suo interno delle attività lavorative, sopra l'alloggio e sotto l' <i>apotheca</i> .
Domus continue et collaterali	In questo tipo di abitazioni tramezzi e portanti dividono le diverse aree della casa: ai corpi bassi si aggiungono i corpi alti ottenendo le domus solerate, ovvero <i>susu et iusu</i> .
Apotheca	Bottega annessa alla casa palazzata, sita al piano inferiore.

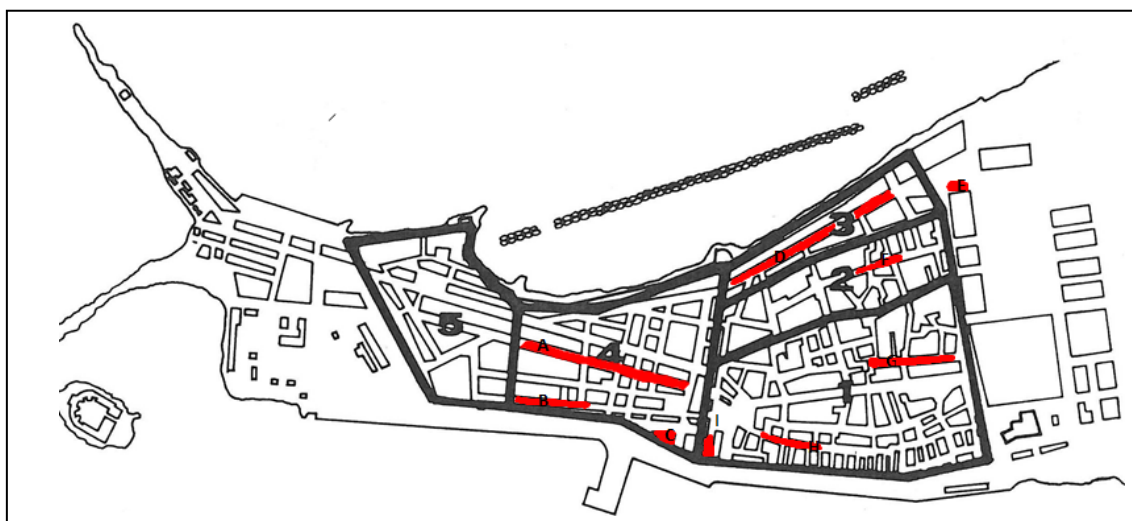
Queste abitazioni erano tutte o quasi collocate nelle aree di nuova espansione²⁹.

Analizzando la planimetria che riporta l'ubicazione dei beni dei Carmelitani questo dato viene subito confermato. Si evince immediatamente la distribuzione omogenea dei loro beni in città. Le proprietà dei Carmelitani sono presenti in tutti i quartieri cittadini tranne il rione Palazzo dove i francescani, le clarisse e la congregazione di S. Lucia fungevano da polo d'attrazione beneficiando di legati, lasciti e donazioni.

I principali beni dell'Ordine sono ubicati nel nuovissimo quartiere San Lorenzo dove proliferano palazzotti e case pluricellulari, nella Rua Nova ultimo quartiere costruito in città e nel quartiere di san Nicola, più precisamente nell'area dove si addensano le numerose botteghe artigianali e le costruzioni

²⁹ Sullo sviluppo urbano della Trapani del XIV secolo cfr. M. Augugliaro, *Guida di Trapani*, pp. 44-63; R. Del Bono - A. Nobili, *Il divenire della città*, pp. 27-38; A. J. Lima, "Trapani, tessuto urbano e ordini religiosi", pp.34-56; V. Pellegrino, "Trapani tardo medievale", pp. 661-678; G.F., Pugnatore, *Historia di Trapani*, pp. 107-111; M. Serraino, *Storia di Trapani*, vol. I, pp. 111-115; M. Serraino, *Trapani Invittissima*, pp. 23-36.

architettoniche di nuova fattura. Certo dalla planimetria si rileva anche la presenza di immobili nel quartiere San Pietro. Tuttavia non si tratta delle modeste abitazioni solerate o terranee tipiche della zona ma delle ricche proprietà ubicate in piazza Amalfitani o in contrada Putitelli che i Carmelitani acquisiranno dagli Abbate, signori del Casalicchio.



- | | | |
|------------------------------|----------------------|----------------------|
| a. Contr. Cortina | d. Contr. Rua Nova | g. Contr. Giudecca |
| b. Contr. Serisso | e. Contr. Porta Nova | h. Contr. Putitelle |
| c. Contr. Porta della Regina | f. Contr. Cuba | i. Platea Amalfitani |

Fig. 6. I beni dei Carmelitani in città.

I beni accumulati dall'Ordine già nel XIV secolo erano talmente numerosi che in diverse occasioni i frati furono costretti a comprovarne l'effettivo dominio, alle prese con la gestione di un patrimonio divenuto troppo ampio. Si alternano nel tempo obbligazioni al pagamento, atti di protesta, solleciti alla restituzione dei beni, richieste di copie autentiche.

Tabella 10

Pergamena	Data	Tipologia documentaria
Perg. 24	18 aprile, 1331	Richiesta di copia autentica di un atto di donazione con cui la Chiesa acquisiva

		una casa con cortile.
Perg. 35	16 marzo, 1362	Obbligazione al pagamento a favore della chiesa di un censo gravante su una casa sita in contrada Gurga.
Perg. 83	15 gennaio, 1443	Richiesta di restituzione alla Chiesa da parte degli eredi di una casa e di una vigna situate in contrada di lu Paradisu.
Perg. 87	19 dicembre, 1449	Richiesta di copia autentica della sentenza riguardante il legittimo possesso dela feudo della China.
Perg. 91	5 marzo, 1450	Obbligazione al pagamento a favore della chiesa di un censo gravante sull'appezzamento di terra detto di la Mendula .

L'espedito più utilizzato per cercare di far fronte alle difficoltà gestionali sarà il ricorso ai così detti contratti enfiteutici³⁰. Si tratta di locazioni in perpetuo, il lasso di tempo previsto è infatti di 29 anni rinnovabili. In questo modo, concedendo in affitto quegli immobili di gran valore di cui si è detto, i Carmelitani ricavano guadagni certi evitando la dispersione dei beni e l'appropriazione indebita da parte di terzi. Il prospetto riassuntivo riportato conferma questi dati.

Tabella 11

Pergamena	Data	Proprietà concesse in enfiteusi
Perg. 21	30 ottobre, 1319	-Tenimenti duarum domorum; -Apotece due.

³⁰ Il contratto enfiteutico rientra fra gli atti di concessione di terre pubbliche. L'enfiteuta, solitamente tenuto al miglioramento del fondo è anche obbligato al pagamento di un canone annuo, al concedente spettava di consueto il 2% del valore del fondo (M. Marrone, *Lineamenti di diritto privato romano*, pp. 201-202).

Perg. 37	15 novembre, 1366	-Tenimentum domorum; -Palaciocto.
Perg. 54	23 marzo, 1408	-Tenimentum domorum; -Apotece due.
Perg. 96	5 novembre, 1465	-Domus quinque.
Perg. 97	7 gennaio, 1466	-Vinea; -Senia.

Certo non pochi erano i casi in cui gli affittuari si appropriavano dei beni locati considerandoli propri e trasmettendoli per via ereditaria, tuttavia la gran quantità di contratti enfiteutici rilevati all'interno del Fondo Pergamene attesta la prassi ormai radicata di ricorrere a questi strumenti contrattuali per risolvere dispute, controversie e problemi gestionali.

4. Conclusioni

La peculiarità della vita cittadina e religiosa trapanese deriva in primo luogo dalla presenza dentro e fuori l'abitato di fortissime componenti sociali in grado imporsi sul contesto storico-politico, in secondo luogo dalla complessa configurazione amministrativa che il Vespro determinerà in tutte le città della Sicilia.

L'insediamento extraurbano dei Carmelitani acquisisce una rilevanza particolare se si considera l'assetto topografico della città e la sua naturale configurazione. Fino al Vespro la popolazione trapanese era confinata nell'antico quartiere *Casalicchio*, in un piccolissimo agglomerato urbano circondato da mare, scogli, cinta muraria e fisicamente separato dalla campagna retrostante per via del così detto canale navigabile. L'antica *Drepanum* quindi si presentava come una sorta di piccolissima isola abitata caratterizzata da un controverso rapporto con l'area campestre sita al di là del canalone. Questa peculiare struttura fisica della città giustifica la rilevanza attribuita al trasferimento dei frati nell'area rurale. Fin dal principio i Carmelitani si impongono sulla comunità dei fedeli raccogliendo un gran numero di devoti pronti a pellegrinare con sempre maggiore frequenza verso la nuova cappella *extra moenia*. La funzione catalizzante dell'Annunziata rappresentava forse il

principale incentivo al superamento delle barriere che separavano l'abitato dalla campagna. La strada che conduceva alla chiesa, detta *lo inchiancato* o lo giocato, fu resa più agevole proprio per le numerose visite dei fedeli³¹. Inoltre le sette «cappelline» costruite lungo la via verso il santuario con funzione di stazioni per i pellegrini, forniscono un'ulteriore conferma del rinnovato rapporto città-campagna³².

Se il contado viene riabilitato grazie all'insediamento Carmelitano, la città cambia volto e la società urbana si rinnova. Nel 1286 Giacomo II pianifica l'espansione urbanistica e Trapani gradualmente si trasforma in grande centro commerciale e marittimo, città a densa concentrazione di botteghe e artigiani specializzati nei più disparati settori. È proprio in questo rinnovato contesto urbano che si muove la sempre più dinamica società cittadina, società composta da emergenti famiglie baronali e intraprendenti uomini d'affari inebriati dal generale arricchimento che invade la città e avvantaggiati dalle nuove possibilità offerte dall'espansione del reticolo urbano e dal conseguente rifiorire dei mercati e del commercio. Fra questi uomini d'affari si annovera, come già detto, il notaio Ribaldo. Rappresentante di quella classe di professionisti capace di fare da intermediari nell'adattamento del diritto romano alla complessa realtà giuridica siciliana, il notaio saprà sfruttare appieno la possibilità di conquistarsi la tanto ambita promozione sociale. Non solo la politica di acquisizione di beni immobili, ma anche il matrimonio in seconde nozze con Perna Abbate e soprattutto la fondazione e la dotazione dell'Annunziata contribuiscono notevolmente ad elevare lo status di Ribaldo. La classe notarile trapanese nel basso medioevo si caratterizza per il forte radicamento nel tessuto urbano e per la profonda conoscenza dei meccanismi sociali, delle egemonie economiche e dei tratti istituzionali³³. I notai che esercitano la professione sono tutti coinvolti nella vita istituzionale cittadina e tutti ambiscono al consolidamento dinastico e all'accrescimento del patrimonio familiare. Il notariato, essendo spesso congiunto all'esercizio di altre funzioni, consente a questi esperti del diritto di accedere a posizioni sociali di notevole rilevanza. Non sono rari nei documenti analizzati i notai che rivestono anche la carica di giudice. L'esercizio di più cariche giuridiche da parte del notaio e la commistione dei ruoli è un segno evidente della complessa realtà amministrativa siciliana. Dopo il Vespro, con la nascita della monarchia

³¹ Fatta lastricare nel XVII dal barone Ravidà la strada era a quel tempo battuta ma non asfaltata; sull'argomento cfr. G. Monaco, *La Madonna di Trapani*, pp. 121-123; L. Orlandini, *Trapani succintamente descritto*, p. 68.

³² G. Monaco, *La Madonna di Trapani*, p. 21.

³³ Sul notariato siciliano cf. P. Burgarella, *Nozioni di diplomazia siciliana*, pp. 138-157; B. Pasciuta, "Profili normativi e identità sociale", vol. 1, pp. 91-95

indipendente di Sicilia, le città si dotano di governi indipendenti che sono l'espressione di oligarchie locali e i professionisti del diritto assumono un ruolo centrale nel riassetto della compagine amministrativa³⁴.

Questo breve accenno al contesto storico di riferimento chiarisce le motivazioni che stanno alla base della dicotomia tra la situazione *intra moenia* e il contesto *extra moenia* trapanese. Ad una prima analisi la dualità potrebbe essere espressa in termini di mera contrapposizione: mentre in città le opere pie usano i beni loro donati a vantaggio dei più poveri creando ospedali e dedicandosi alla raccolta delle elemosine, fuori dall'abitato i Carmelitani utilizzano gli immobili acquisiti tramite donazioni e legati testamentari per il consolidamento strutturale ed economico dell'Ordine stesso. Tuttavia non bisogna trascurare il contesto storico di riferimento e i dati emersi dall'analisi documentaria. Sulla base di tutte le informazioni fornite, la diversità tra ciò che accade dentro e fuori le mura cittadine si deve ad una serie di fattori endemici di diversa natura: la complessità amministrativa verificatasi dopo il Vespro, la nascita di governi autonomi, il potere acquisito dalla classe notarile, la particolare conformazione fisica della città di Trapani, il ruolo dei Carmelitani. Per cui, mentre in città il moltiplicarsi degli istituti di assistenza è dato anche dalle nuove condizioni economico-sociali che a seguito dell'ampliamento urbano hanno determinato la necessità di predisporre forme di sostegno adeguate alla nuova *facies* urbana e spesso finanziate da quelle famiglie in ascesa di cui si è detto, in campagna la presenza dei Carmelitani domina la scena giocando un ruolo fondamentale secondo diversi punti di vista. Il consolidamento strutturale dell'Ordine in una città senza vescovo come era Trapani, formalmente dipendente dalla diocesi di Mazara, assicurerà forza, autonomia e indipendenza a tutta la comunità. In conclusione si tratta di un quadro variegato e composito non privo di sfaccettature e connotato da una gran quantità di aspetti ancora tutti da indagare.

³⁴ P. Corrao, "La difficile identità delle città siciliane", pp. 97-122.

APPENDICE

N. trascrizione	N. inventario BFT
1	30298
2	47698
3	30295

1

1259 agosto 6, II ind., Trapani

Enrico Abbate di Trapani vende al prezzo di quaranta once al notaio Ribaldo un appezzamento di terra detto Haneya, sito nel territorio trapanese e confinante con i feudi Umri e Simeni di proprietà dello stesso Enrico Abbate.

Originale: BFT, Fondo Pergamene, n. 30298

Precedente edizione: L. Sciascia, "I cammelli e le rose", pp. 1205-1207.

Sul versosoltanto annotazioni tarde.

Pergamena in stato di conservazione complessivamente buono ad eccezione del margine sinistro che presenta significative lacerazioni in tutta la sua lunghezza, con perdita di testo.

In nomine Domini amen. Anno a nativitate eiusdem millesimo ducentesimo quinquagesimo nono, sexto die mensis augusti, secunde indictionis, regnante serenissimo domino nostro domino Maynfrido, Dei gratia invictissimo l² rege [Sici]lie anno primo. Feliciter, amen. Nos Henricus Abbas¹ de Trapano, civis Panormi, presenti scripto fatemur in presencia domini Symonidis Phlippi iudicis Panormi, Robberti publici tabellionis civitatis eiusdem l³ [et subscriptorum t]estium ad hoc spetialiter rogatorum et vocatorum quod de bona et spontanea voluntate nostra nullo cogente nec vi, dolo, metu vel fraude intervenientibus vendimus et ex ipsa causa tradimus et assignamus vobis domino notario l⁴ [Ribaldo² de Trapa]no eiusdem terre habitatore et heredibus vestris in perpetuum quoddam meum tenimentum terrarum pertinentes nobis iure empconis, quod tenimentum dicitur Haneya, situm in valle Mazarie in territorio Trapani coniunctum casalibus l⁵ [seu tenimentis] nostri dicti Henrici venditoris, uni videlicet quod dicitur Umri et alii quod dicitur Simeni, subscriptis finibus limitatum, totum et integrum cum tenimentis, aquis, accessibus, egressibus, iuribus, racionibus et pertinentiis suis l⁶ [cum om]nibus

et singulis que supra se aut intra se vel infra se in integrum continentur omnique iure et accione, usu vel requisicione nobis dicto venditori et heredibus nostris ex ipso tenimento terrarum cum aquis et pertinentiis suis vel pro ipso modo aliquo ⁷ [pertinentibus] seu eciam expectantibus, pro precio unciarum auri quadraginta ponderis generalis, quas quadraginta uncias auri predictas presencialiter recepimus et integre habuimus a vobis domino notario Ribaldo supradicto emptore per manus Roggerii Sclavii ⁸ [pro precio] predicti tenimenti numeratas et bene ponderatas ad dictum pondus, renunciantes exceptioni non numerate pecunie, non ponderati nec exquisiti auri, non habiti nec recepti spei future numeracionis et precii non soluti, deceptioni ultra dimidii iusti precii ⁹ [consue]tudini dicte Panormi civitatis, restitutioni in integrum si qua aliquatenus nobis competeret aliqua racione, constitutionibus imperialibus et tam tacite quam expresse omni legum auxilio quibus possemus vendicionem predictam modo, occasione, racione, vel iure aliquo ¹⁰ [irritare]. Quod quidem tenimentum terrarum cum aquis, tenimentiis et pertinentiis suis nos dictus venditor vestri dicti domini Ribaldi emptoris nomine nos constituimus possidere donec corporalem ipsius tenimenti terrarum cum aquis et pertinentiis suis possessionem ¹¹ [acceperitis] quam accipiendi auctoritate vestra et retinendi deinceps plenam licentiam et omnimodam potestatem, vobis dicto emptori et heredibus vestris nostro nomine conferimus, donamus atque assignamus habendi, tenendi, perpetuo possidendi, dandi, vendendi, ali ¹² enandi et pro anima iudicandi, pignere obligandi seu eciam permutandi, tenimentum predictum cum aquis, pertinentiis, iuribus et pertinentiis suis et faciendi de eo et in eo totum velle et desiderium vestrum vestrorumque heredum absque nostra et heredum nostrorum seu ali ¹³ cuius submissee persone nomine et pro parte nostra et heredum nostrorum calumpnia vel contradicione. Promittimus siquidem: nos dictus venditor et convenimus per sollempnem stipulacionem pro nobis nostrisque heredibus stipulantes vobis dicto emptori pro vobis vestrisque heredibus stipulantibus nullo ¹⁴ processu temporis vobis vel heredibus vestris litem vel controversiam movere super dicto tenimento terrarum vel parte ipsius tenimenti nec inde vos vel heredes vestros molestare occasione minoris precii nec alia aliqua occasione iure vel modo aut si pro tempore ap ¹⁵ [par]uerit plus valere, sed ipsum tenimentum terrarum vobis et heredibus vestris legitime defendere et manutenere ab omni calumpniante persona extranea vel propinqua que vos vel heredes vestros super ipso tenimento vel parte ipsius modo aliquo presumpserit ¹⁶ [molestare] super omnibus bonis nostris habitis et habendis et sub pena dupple quantitatis precii predicti ad opus regie curie et vestri domini Ribaldi emptoris vestrorum

heredum sollempniter stipulata, renunciantes super huiusmodi pene promissione, solucione¹⁷ et obligacione ipsius ac omnium predictorum, consuetudini dicte Panormi civitatis que dicit quod pene apposite in instrumentis non sunt a civibus extorquende, consitucionibus imperialibus, restitutioni in integrum et tam tacite quam expresse omnium legum¹⁸ [auxi]lio quibus possemus nos dictus venditor a promissione et solucione dicte pene et obligacione ipsius ac omnium predictorum tueri, omniaque dampna, expensas ac interesse que et quas feceritis vel sustinueritis in iudicio vel extra iudicium vos¹⁹ [vel hered]es vestri, si super premissis vel aliquo premissorum vos vel heredes vestros molestare presumpserimus, nos dictus venditor vel heredes nostri teneamur vobis integre resarcire sub pena predicta cum dicta stipulacione, renunciacione et obligacione dicte²⁰ [pene et omn]ium predictorum sollempniter ut dictum est stipulata et ea pena soluta vel non dicta omnia rata maneant atque firma. Preterea si qua instrumenta vetera ipsius tenimenti inventa fuerint et ad manus nostras seu heredum nostrorum pervenerint vobis²¹ [vel heredi]bus vestris ea teneamur assignare sub pena predicta, que prefata vetera instrumenta eiusdem tenimenti volumus quod nobis et heredibus nostris nullius sint valoris, commodi vel utilitatis, sed nobis et heredibus nostris eadem instrumenta vetera semper sint ca²²[ssa] infirma et inutilia; quod tenimentum terrarum predictum sic limitatur: incipit enim eius terminus sive finis a Balata eundo per cristam montis qui dicitur Gibilsardani, deinde vadit usque ad vallonem qui dicitur Misilmueli, descendens usque²³ [ad] fontanam que dicitur Haynilmargi, usque ad flumen ubi est mandra cotis descendes que dicitur Marchali ibin arrab et ascendit per flumen flumen usque ad vallem, que vallis ascendit usque ad tenimentum Raynerii Sarre, super quo vallone est²⁴ [que]dam mandra, deinde vadit usque ad tenimentum Marzuci Vallecti et vadit per cristam cristam usque ad dictum casale Umri et descendit usque ad predictum flumen et ascendit per cristam cristam usque ad dictam Balatam, et si qui alii sunt confines.²⁵ Unde ad futuram memoriam et dicti notarii Ribaldi emptoris vestrorumque heredum cautelam et perpetuam securitatem presens scriptum puplicum per manus prefati tabellionis exinde vobis fieri rogavimus nostri dicti iudicis et subscriptorum tel²⁶[stium tel]stimonio et signo dicti tabellionis roboratum. Scriptum Panormi anno, die, mense et indictione premissis.

† Ego Henricus Abbas qui supra me subscripsi.

† Ego Symonides Philippus qui supra iudex me sibscripsi.

† Ego Peregrinus de Panormo rogatus testor.

† Ego Bonagratia de Siberni rogatus testor.

† Ego Matheo Failla testis sum.

† Ego Bartholomeus Virmilla testis sum.

† Ego Bonaiuto Failla testis sum.

† Ego Nicolaus de (Oppidulo) testis sum.

† Ego Alfanus de La Monaca testis sum.

† Ego Iacobus de Guidone testis sum.

† Ego Enrico de Platamone testis sum.

† Ego^(a) Robbertus^(b) puplicus Panormi tabellio rogatus scripsi et meo signo signavi.

^(a) *Ego in monogrammatico -eo.* ^(b) *In monogramma.*

¹ Su Enrico Abbate cfr. A. Marrone, *Repertorio della feudalità siciliana*, p. 17; L. Sciascia, “I cammelli e le rose”, pp. 1179 e 1181; L. Sciascia, *Il seme nero*, pp. 125-146; L. Sciascia, *Le donne e i cavalier*, p. 240.

² Sul notaio Ribaldo cfr. L. Sciascia, “I cammelli e le rose”, pp. 1173-1230; L. Sciascia, *Le donne e i cavalier*, pp. 109-160; V. Scuderi, *La Madonna di Trapani*, pp. 21-25.

1280 agosto 8, VIII ind., Trapani

Testamento del notaio Ribaldo di Trapani attraverso cui dona a sua moglie Perna Abbate un appezzamento di terra con casale detto Haneya; dona alla chiesa di Santa Maria Annunziata di Trapani una senia sita lungo le mura della chiesa e una bottega con taberna e solario sita in contrada Tarsianato al fine di garantire il sostentamento dei frati; dispone che al suo corpo venga data sepoltura all'interno della stessa chiesa di Santa Maria Annunziata di Trapani.

Originale: BFT, Fondo Pergamene, n. 47698.

Precedente edizione: L. Sciascia, "I cammelli e le rose", pp. 1205-1207. Il testamento edito da Laura Sciascia è un transunto incluso nella pergamena n. 30300 datata 14 gennaio 1314.

Sul verso soltanto annotazioni tarde

Pergamena in discreto stato di conservazione. Il margine destro presenta significative lacerazioni in tutta la sua lunghezza, con perdita di testo nella parte terminale delle righe 1-3, 7-16. 21-27. Si segnalano diffuse macchie e inchiostro evanido nell'area delle sottoscrizioni.

In nomine Domini amen. Anno Dominice incarnationis millesimo ducentesimo octuagesimo mense agusti octavo die eiusdem mensis octave indictionis, regna[n]te se] |² renissimo domino nostro rege Karolo, Dei gracia inclito Iherusalem, Sicilie rege, ducatus Apulie principatus Capue principe, Achaye, Andegavie provincie Forch[alquerii Torno]|³ dori comite, regnorum suorum Iherusalem anno quarto, Sicilie vero quintodecimo. Feliciter, amen. Coram nobis notario Pagano de Bardinoco iudice [Trapani], |⁴ Iacobo Deutallevi puplico eiusdem terre notario et testibus subscriptis ad hoc vocatis specialiter et rogatis, providus vir notarius Ribaldus¹ de eadem terra licet |⁵ infirmus tamen in sua bona existens memoria de bonis suis stabilibus, mobilibus et semoventibus presens condidit testamentum: in primis dixit se debere da|⁶re domine Perne² uxori sue quas sibi nomine dodarii promisit tempore quo ipsam duxit in uxorem uncias auri centum quas de bonis suis predictis exhiberi primo voluit |⁷ et dari mandavit ipsi domine Perne pro satisfacione dodarii sui sibi ut dictum est promissi sibi computatis primo in ipsis centum unciis, duodecim unciis quas idem notarius |⁸ Ribaldus solvit de mandato et voluntate dicte domine Perne in emendis casalinis quatuor a certis personis eiusdem terre contiguis domibus eiusdem domine Perne, que |⁹

domus sunt de dotibus et in dotibus ipsius domine Perne, sicut patet per instrumenta publica de empzione ipsarum inde confecta, que casalina dari voluit et mandavit |¹⁰ ipsi domine Perne uxori sue in precio dictarum unciarum duodecim; item legavit ecclesie sancte Marie Nunciate de ordine Carmelitorum ortum unum sive seni[am], |¹¹ situm in territorio eiusdem terre contiguum muris eiusdem ecclesie et unius alie senie ipsius notarii Ribaldi ex parte occidentis et apotecam unam [cum] |¹² taberna ad solarium contigua sitam in Trapano in contrata Tarsianatus iuxta tabernam Ribaldi Reste, pro vita et substentacione fratrum [in ipsa ecclesia com] |¹³ morancium, quod ipsi fratres teneant possessiones ipsas et eas non vendant nec distrahant nec eciam aliquibus personis concedant sub censu nomine [sed eas conservare] |¹⁴ debeant ad opus ipsius ecclesie et eorum conventus et pro anima eius et prime uxoris sue ac eciam parencium suorum ipsi fratres teneantur miss[as celebrari, et si forte] |¹⁵ ipsi fratres eiusdem ecclesie possessiones eosdem aliquis distrahere vel alienare presumpserint quod liceat per heredes suos donacionem eandem [irritare et bona ipsa ad] |¹⁶ manus suas revocare et capere; item legavit domine Corinthie apothecam unam sitam in eadem terra in contrata Tarsianatus eiusdem [terre contiguam domibus] |¹⁷ quondam Gerardi Rubei ex parte orientis; item legavit domine Inglisie uxori Ribaldi Reste unam aliam apothecam contiguam eidem apotece antedictae; item |¹⁸ legavit filiis predictae domine Inglisie vineam unam quam emit ab heredibus quondam Miracapilli sitam in territorio eiusdem terre que est iuxta vineam Ribaldi Reste |¹⁹ ex parte orientis et tendit usque ad arborem celti; item legavit Iardine filie magistri Dyonisii Medici de vinea sua que est in contrata |²⁰ Garbelli miliarium sex; item legavit predictae domine Perne uxori sue iardinum sive viridarium unum situm in contrata Demusii quod e |²¹ mit a filio quondam Guillelmi de Pisano nomine Markisio; item legavit eidem domine Perne uxori sue predictae casalem unum suum dictum H[a |²² neye] cum omnibus confinibus pertinenciis et iuribus ad ipsum casale spectantibus et ipsa domina Perna restituat domino Palmerio Abbate³ uncia[s] |²³ auri decem quas sibi notario Ribaldo super eodem casale mutuaverat; item legavit Flandine mulieri tarenos auri decem; item domine Adilic[ie] |²⁴ de Licata alios tarenos decem; item dixit se debere recipere a Bonifacio tabernario suo uncias auri sex; item dixit se debere dare Iacobo de Conci[atore] |²⁵ nepoti suo florinos auri sex; item elegit sepulturam sua in predicta ecclesia sancte Marie Nunciate; item instituit sibi heredem in reliquis bo[nis] |²⁶ suis omnibus stabilibus, mobilibus, semoventibus nobilem virum dominum Palmerium Abbatem militem de eadem terra et quod ipse faciat [eum

himiri] |²⁷ fice sepelire, et hec est ultima sua volutas, quod si non valeat iure testamenti saltim valet, valerit vel valebit iure [codicillorum et omnis] |²⁸ cuiuslibet ultime voluntatis. Unde ad futuram memoriam et predicti heredis cautelam presens puplicum instrumentum exinde factum est per manus mei |²⁹ predicti notarii Iacobi signo meo solito signatum, subscriptione mei qui supra iudicis et subscriptorum testium subscriptionibus et testimonio roboratum. |³⁰ Actum Trapani anno mense die et indictione premissis. Testes autem qui interfuerunt sunt hii: dominus Oddo de Vigintimilliis⁴, magister Dyonisius Medicus, Nicolectus |³¹ de Palmerio, frater Albertus, Manfridus de Vigintimillis, Iohannes Abbas, Ribaldus Resta, Guillelmus Resta, Nicolosus Abbas, Lanfrancus de Philippo.

† Ego notarius Paganus de Baldinocco qui supra iudex Trapani me subscripsi.

† Ego Oddo de Vigintimillis testis sum et me subscribi feci per manus fratris Alberti de Carmelo.

† Ego magister Dyonisius Medicus testis sum.

† Ego frater Albertus de Ordine Carmelitorum scripsi.

† Ego Manfridus de Vigintimillis testis sum.

† Ego Iohannes Abbas de Trapano testis sum.

† Ego Ribaldus Resta testis sum.

† Ego Guillelmus Resta testis sum.

† Ego Nicolosus Abbas testis sum.

† Ego Lanfrancus de Philippo testis sum.

† Ego Nicolaus de Palmerio testis sum.

† Ego^(a) Iacobus^(b) Deutalleui puplicus Trapani notarius rogatus scripsi et meo signo signavi.

^(a) *Littere notabiliores.* ^(b) *In monogramma.*

¹ Sul notaio Ribaldo cfr. L. Sciascia, “I cammelli e le rose”, pp. 1177-1179; L. Sciascia, *Le donne e i cavalier*, pp. 109-160; V. Scuderi, *La Madonna di Trapani*, pp. 21-25.

³ Su Palmerio Abbate cfr. A. Marrone, *Repertorio della feudalità siciliana*, p. 17; L. Sciascia, “I cammelli e le rose”, pp. 1183-1187.

² Su Perna Abbate cfr. G. Monaco, *La Madonna di Trapani*, p. 206; L. Orlandini, *Trapani succintamente descritto*, p. 59; L. Sciascia, “I cammelli e le rose”, pp. 1213-1217; L. Sciascia, *Le donne e i cavalier*, pp. 131-136; V. Scuderi, *La Madonna di Trapani*, pp. 21-25.

⁴ Su Oddone Ventimiglia cfr. A. Marrone, *Repertorio della feudalità siciliana*, p. 90; L. Sciascia, “I cammelli e le rose”, p. 1182.

1289 aprile 4, II ind., Trapani

Testamento di Perna Abbate, seconda moglie del notaio Ribaldo, mediante il quale si donano alla chiesa di Santa Maria Annunziata di Trapani il feudo della China con tutti i beni ad esso legati, un tenimento di case e casalini, il feudo di Dammusi con alberi e giardini, un tenimento di case con cortile attiguo all'abitazione della stessa Perna e una senia congiunta alla chiesa dell'Annunziata per mezzo di un fossato; a fronte delle donazioni finalizzate al mantenimento del convento e al sostentamento dei frati, donna Perna chiede di essere sepolta nella detta chiesa a suo tempo fondata e fatta edificare dal marito Ribaldo.

Originale: BFT, Fondo Pergamene, n. 30295 [A].

Il testo è stato trascritto con l'ausilio di una copia autentica: Trapani, Biblioteca Fardelliana, *Fondo Pergamene*, n. 30296 [B]. Tutte le integrazioni sono state riportate tra parentesi quadre. Gli asterischi indicano, invece, le lacune causate dai fori e non integrabili col testo della copia autentica

Precedente edizione: Sciascia, "I cammelli e le rose", pp. 1213-1217.

Sul verso[A] soltanto annotazioni tarde

Sul recto[A] in pedice: «Testamentum condam nobilis Perne Ribaldi in quo legavit feudum chinee, seniam et cetera bona huic sacro cenobio. Millesimo ducentesimo octogesimo nono secunde indictionis quarto aprilis».

Pergamena in pessimo stato di conservazione. La metà destra, ad eccezione delle ultime dieci righe, è andata persa a causa di una consistente lacerazione, la lettura è ostacolata e talora impossibilitata da diffuse imbruntiture e dall'inchiostro evanido.

[In nomine Dei eterni], amen. [Anno dominice incarnationis millesimo ducentesimo octogesimo nono quarto die mensis aprilis secunde indictionis, regnante serenissimo domino [Iacobo Dei gracia inclito rege Sicilie, ducatus Apulie et principatus Capue |² regni vero eius anno] quarto. Feliciter, amen. Coram nobis Guillelmo de Silvestro iudici Trapani, Nicoloso de Rogerio puplico eiusdem terre notario et testibus subscriptis ad hoc vocatis specialiter et [rogatis, nobilis mulier domina Perna⁽¹⁾ uxor quondam notarii Ribaldi⁽²⁾ de Trapano |³ egra corpore] sana mente tamen recepto sacro sancto corpore et sanguine domini nostri Ihesu Christi in bonis suis presens condidit testamentum: in primis dixit se habere bona mobilia [et stabilia infrascripta in Trapano et territorio suo videlicet: in terris suis que dicuntur Chaneya |⁴ dixit se habere] cum Rogerio socio suo duas suas liberas pariculas bovum

laboratorium que sunt numero decem diverse pilature; item aliam pariculam suam bovum liberam cum Iuzulino [de Licata que numero sunt boves quinque; item cum eodem Rogerio socio suo vaccas suas proprias |⁵ sexaginta quatuor diverse pilat] ure; item servum unum nigrum nomine Maimonum existentem in dictis terris Chaneye; item cum Iohanne de Apilario vasella apum undecim sua propria; mandavit tamen et voluit ipsa [testatrix quod vectualia et legumina seminata in dictis terris et segetes sicut dicte paricule protestantur cum eisdem |⁶ suis creditoribus]; item dixit se habere in terris de Fictasiis pariculas suas duas liquidam bovum cum Philippo de Mineo que sunt boves octo et semina et segetes eiusdem sicut dicte paricule [protestantur; item dixit se habere in eodem loco vasella novem apum; item in eodem loco servum unum nomine Markisium; item ibidem |⁷ porcos septuaginta quinque] utriusque sexus; item dixit se habere in manibus Deporti de Pavia servum unum nigrum nomine Sayd et iumentum unum cum pulla sua preña et inter [oves et crapas^(a) centum quinquaginta; item dixit se habere in Trapano roncinos duos modici valoris; item somerios quatuor modici valoris |⁸ item servum]; unum album nomine Aly; item ancillam unam nigram nomine Maymonam^(b); item ancillam unam nomine Venutam battizatam cum tribus filiis videlicet [Symonella, Iacobino et Guillelmo, quam Venutam ancillam suam cum dictis tribus filiis suis ipsa domina Perna Dei intuytu pro anima sua et dicti quondam |⁹ notarii Ribaldi viri sui] gratanter manumisit et liberavit ab omni iugo et vinculo servitutis salvo tamen quod voluit ipsa domina Perna testatrix quod ipse [Guillelmus manumissus solvat pro sua libertate subscriptis elemosinariis suis uncias auri duas distribuendas per eos pro anima ipsius |¹⁰ testatricis; item] manumisit et liberavit Christi intuytu a iugo et vinculo servitutis quendam servolinum suum nomine Iohannem battizatum; item manumisit [et liberavit ab omni iugo et vinculo servitutis Perronum Calvum olim liberatum per dictum quondam notarium Ribaldum et dominam Palmam primam uxorem suam; |¹¹ item manumisit] et liberavit ab omni iugo et vinculo servitutis Pasqualinam nigram servolinam suam filiam Mosite; item dixit se habere [in hospicio] [suo cult] [tras tres albas de lino; item cultram unam de cendato rubeo; item paria tria linteaminum; item tobalias sex de facie; |¹² item sutanas tres; item] guarnachiam unam de samito rubeo; item iuppam unam albam; item iuppam aliam de cendato rubeo; item nappum unum [***que vetera modicis valoris; item vasettas tres modici valoris^(c); item cassias tres plenas; |¹³ item alias duas cassas ad pedes] item caldarias tres de here quarum [prima de capacitate idriarum septem de aqua et altera de capacitate idriarium] [quatuor et altera est de capacitate idriarium sex cum] [dimidie de aqua; item concam unam de here

de capacitate unius hidrie; item minarias duas de here |¹⁴ maiorem et minorem; item mortarum unum de here cum pistillo; item par unum de scrineis parvi valoris; item caldarias duas de] [***est cuidam iudeo tintori; insuper mandavit quod si dominus Palmerius Abbas⁽³⁾ molestaret |¹⁵ et inquietaret] comitum Bartholomeum Maccarrorum et Riccardum de Conciatore de vendicione dimidie partis pro indiviso apothecarum [quinque] [***sitas in ruga Bucharie quas dicta donna Perna vendidit eisdem pro indiviso] |¹⁶ voluit et mandavit quod restituta possessione ipsarum apothecarum et taberne et tocius vendicionis ipsius succedentibus sibi de supradictis mobilibus [***uncie predicto Riccardo de Conciatore per helemosinarios suos] |¹⁷ subdistintos; item dixit se debere dare Parisio Ferrario medium augustalem; item Princi de notario Petro advocato tarenos auri viginti [duos] [***cuidam persone que novit frater Albertus de Trapano⁽⁴⁾ uncias auri tres], |¹⁸ quas recepit ab ipsa anno presente pro expensis infirmitatis sue; item Monocho Mercinario tarenos auri novem; item Beniamino iudeo [***in pignore tassellos duos de suo mantellos; dixit se debere recipere a Benzicaro iudeo] |¹⁹ tarenos auri viginti duos; item a Iufo iudeo uncias auri duas quas dari mandavit dicto priori; item se debere recipere a [*** dixit se debere dare Riccardo de Conciatore tarenos viginti tres; item Iacobo de Maniapanni florenos auri duos]; |²⁰ item dixit se habere salmas frumenti viginti et ordeï salmas viginti quinque in territorio Trapani; item dixit se habere plura vasella apum in terris marsilote [sue, numerata sunt in quoddam puplico instrumento; item dixit se habere focolarium unum de here et cassectas duas; elegit sepulturam suam apud] |²¹ ecclesiam beate Marie Virginis Nunciate ipsius terre Trapani, cui ecclesie et fratribus [de Carmelo] [commorantibus in eadem] predicta domina Perna [testatrix pro salubri remedio animarum ipsius et dicti quondam notarii Ribaldi viri sui nec non et dicte domine Palme prime uxoris eius pro remissione peccatorum] |²² eorum legavit omnes terras sua Chaneye perpetuo [possidendas cum omnibus] iuribus, rationibus, pertinentiis, utilitatibus, confinibus, accessibus [et egressibus suis ad habendum et censualiter collocandum ad annum censum cum vel quibus ipsi fratres voluerint concedendum pro maiori censu] |²³ quo peterent pro melioracione, riparacione, municione et substentacione ipsius ecclesie atque fratrum pro indumentis et libris eorum, [non liceat tamen priori provinciali ipsius Ordinis nec non priori et ceteris fratribus ibidem morantibus pro aliqua causa vendere nec alienare terras easdem pro aliquo precio |²⁴ inde habendo, et concedendo] quod ipse quondam notarius Ribaldus vir suus patronaliter fundavit et hedificari fecit dictam ecclesiam atque locum ut ipsa ecclesia atque [locus de ipsis bonis ut decet ad honorem Dei comode

substantatur; legavit eciam et reliquit ipsi ecclesie beate] |²⁵ Marie Virginis Nunciate et fratribus de Carmelo ibidem morantibus eodem modo et forma per omnia tenimentum unum domorum et casalinorum [ipsi tenimento contiguorum situm in Trapano hiis finibus limitatum, videlicet ab oriente est domus heredis quondam Bucardi de Palmerio], |²⁶ ab occidente est domus Guillelmi Pantaleonis et Guillelmi Quarello, a meridie tenimentum domorum domini Iohannis Abbatis et a septentrione est via puplica, [predicto modo tenendi sicut dictum est de terris Chaneye; item legavit simili modo et forma ipsi ecclesie beate Marie Viriginis Nunciate] |²⁷ et dictis fratribus ipsius tenimentum unum domorum cum cortilio situm in eadem terra Trapani quod ipsa donmina Perna post mortem dicti viri [sui emit a Symone Galesio, quod est coniunctum tenimento domorum ipsius domine Perne quo habitabat; item simili modo et forma legavit et reliquit] |²⁸ ipsi ecclesie et predictis fratribus ibidem consistentibus seniam veterem suam coniunctam loco ipsius ecclesie mediante quoddam fossato tenendam et cultrandam pro sub[stentacione dictorum fratrum; item simili modo et forma legavit et reliquit ipsi ecclesie et fratribus de Carmelo tenimentum suum] |²⁹ Dammusii cum vinea, arboribus et iardinello et cum omnibus pertinenciis et iuribus suis tenendum perpetuo et censualiter concedendum pro ut distinguitur de [dictis terris Chaneye, quod tenimentum Dimusii situm est in territorio Trapani iuxta vineam Leonardi de Guarrasio et iuxta vineam] |³⁰ Guidi de Cosentino de Monte; item legavit ecclesie sancti Petri dicte terre Trapani pro decimis unciam auri unam; item fratribus minoribus unciam auri unam; [item fratri Iohanni de notario Ribaldo unciam auri quindecim; item fratribus predicatoribus unciam auri unam; item presbitero Nicolao de Maxi] |³¹ miano unciam auri unam; item presbitero Riccardo de Ripa tarenos auri quindecim; item presbitero Riccardo de Guastello tarenos quindecim; item presbitero Andree tarenos quindecim; item presbitero Armono augustalem [unum; item presbitero Nicolao de Perrachino augustalem unum; item presbitero Iohanni de Palmerio] augustalem unum; |³² item presbitero Bernardo augustalem unum; elegit et instituit sibi fidecommissarios suos et elemosinarios fratrem Guillelmum de Messana priorem provincialem Ordinis de Carmelo et in eius absentia priorem localem ipsius ecclesie fratrem Albertum de Trapano eiusdem Ordinis, presbiterum Nicolaum |³³ de Maximiano^(d), dominam Iohannam uxorem quondam domini Oddonis de Vigintimillis⁽⁵⁾ et Bonumiohannem de Licata, per quos mandavit distribui et solvi legata prescripta et non scripta ubicumque inveniri poterant de mobilibus rebus suis; item mandavit dari presbitero Nicolao de Maximiano |³⁴ casulam unam^(e) purpuream; item dixit se habere in accomanda a dictis fratribus ipsius

ecclesie de Carmelo omnia paramenta, calices, incenserium, libros et alia vasa de argento ipsius ecclesie que eis resignari mandavit; item mandavit dari pro subsidio terre sancte tarenos quinque; |³⁵ item legavit Venture filie Iohanne de Armelio domunculam unam suam coniunctam domus dicte Iohanne; item legavit Safilone filie Divitie de Licata quandam domum suam sitam in Trapano quam emit a Friderico [de Targia]^(f) quam est iuxtam^(g) |³⁶ domum Murrielle mulieris; item mandavit quod dicti helemosinarii et fidecommissarii sui pro solvendis dictis debitis et legatis suis exhigant et recipiant ad inquilinis suis totum ultimum tercium pensionis presentis anni de domibus, tabernis et apotechis suis sitis in eadem |³⁷ terra Trapani; instiuit sibi heredem et legitimum successorem dictum dominum Palmerium Abbatem de Trapano militem nepotem suum presentem et consencientem super omnibus bonis suis residuis stabilibus tam sitis in Trapano et territorio suo cui reliquit |³⁸ dicta residua stabilia bona sua tantum; et hec est ultima sua voluntas quam voluit omni iure testamenti valere, et si forte aliqua sollempnitate iuris deficiente testamentum presens valere minime videretur saltem iure codicillorum valeat vel cuiuslibet ultime volun³⁹tatis. Unde ad futuram memoriam et tam ipsius ecclesie quam heredum et ipsorum helemosinariorum cautelam factum est sibi exinde presens publicum instrumentum per manus mei predicti notarii signo meo solito nostris qui supra iudicis et testium subscriptorum subscripcionibus roboratum. Actum Trapani anno die mense et indicione |⁴⁰ premissis. Testes frater Guillelmus de Messana prior provincialis Ordini de Carmelo, frater Nicolaus de Platea et frater Riccardus de Daydone ordinis predicatorum, frater Albertus de Trapano et frater Vivianus de Orpho⁽ⁱ⁾ prior⁽⁶⁾ eiusdem ecclesie sancte Marie de Carmelo, frater Tancredi eiusdem ordinis, [dominus Riccardus Abbas, Riccardus |⁴¹ de Conciatore], Nicolosus de Conciatore, magister Dyonisus Medicus, magister Sannus Sutor, magister [Michael Spallecta, Salvus Disperatus, Symon de Formenta, presbiter Nicolaus de Maximiano, Galganus de Sancto Gimignano, Matheus Abbas clericus], Riccardus de Licata, Leo de Astis et Petrus de [Condemnatio] |⁴² et dominus Iohannes Abbas miles [et Bonus Iohannes de Licata]^(l).

† Ego Guillelmus quondam domini de Silvestri qui supra iudex Trapani me subscripsi.

† Ego Iohannes Abbas de Trapano testis sum.

† Ego frater Nicolaus de Platea interfui testis sum.

† Ego frater Riccardus de Daytone ordinis fratrum predicatorum interfui et testis sum.

- † Ego Dyonisius Medicus testis sum.
 † Ego Riccardus de Conciatore testis sum.
 † Ego presbiter Nicolaus de Maximiano testis sum.
 † Ego Matheus Abbas testis sum.
 † Ego Nicolaus de Conciatore testis sum et me subscribi feci.
 † Ego Sannus Sutor testor et me subscribi feci.
 † Ego magister Michael Spalletta testis sum et me subscribi feci.
 † Ego Salvus Disperatus testor et me subscribi feci.
 † Ego Symon de Formenta testor et me subscribi feci.
 † Ego Galganus de Sancto Gimignano testor et me su[scribi feci].
 † Ego Riccardus de Licata testor et me subscribi feci.
 † Ego Leo de Assantis testor et me subscibi feci.
 † Ego Petrus de Condemnatio testor et me subscribi feci.

Ego^(m) Nicolosus⁽ⁿ⁾ de Rogerio puplicus Trapani notarius rogatus scripsi et signavi.

^(a) Dopo quod a causa di un foro mancano circa 4 lettere ^(b) Ed. Sciascia, p. 1214 «Mamunam». ^(c) Ed. Sciascia, p. 1214, omissione di 5 parole -item vasettas tres modici valoris. ^(d) Ed. Sciascia, p. 1216, omissione di 6 parole -eiusdem Ordinis, presbiterum Nicolaum de Maximiano. ^(e) Ed. Sciascia, p. 1216, omissione di 7 parole -dari presbitero Nicolao de Maximiano casalem unum. ^(f) Ed. Sciascia, p. 1216, omissione di 4 parole -de Targia ^(d) Ed. Sciascia, p. 1216, omissione di 2 parole -iuxta domum ⁽ⁱ⁾ Ed. Sciascia, p. 1216, omissione di tre parole -Vivianus de Orpheo ^(l) Vedi area delle sottoscrizioni. ^(m) littere notabiliores. ⁽ⁿ⁾ In monogramma.

5. Bibliografia

Abbreviazioni usate nel testo

BFT = Biblioteca Fardelliana di Trapani

Studi

Amari, Michele. *Storia dei musulmani di Sicilia*, Catania, Prampolini, 1933.

- Augugliaro, Marco. *Guida di Trapani*, Trapani, F.lli Messina, 1914.
- Benigno da Santa Caterina. *Trapani sacra e Trapani profana*, Trapani, Sani, 1810.
- Boaga, Emanuele. "Presenza di religiosi siciliani nelle Università medievali fuori Sicilia. Il caso dei carmelitani", in Gaetano Zito (a cura di), *Chiesa e Società in Sicilia. I secoli XII-XVI*. Atti del II Congresso Internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania (25-27 novembre 1993), Torino, Società Editrice Internazionale, 1993, pp. 137-175.
- Bresc, Henri. "La propriété foncière des musulmans dans la Sicile du XIIe siècle", in *Una stagione in Sicilia*, Palermo, Associazione no profit Mediterranea, 2010, n. 11, tomo I, pp. 73-101.
- . "Mudejars des pays de la couronne d'Aragon et Sarrasins de la Sicilie normande: le problème de l'acculturation", in *Jaime I y su epoca*. Atti del X Congresso di Storia della Corona d'Aragona, Zaragoza, 1972, pp. 51-60.
- . *Un monde méditerranéen, économie et société en Sicilie (1300-1450)*, Rome, École Française de Rome, 1986.
- Bresc Henri - Bautier Geneviève. "Lavoro agricolo e lavoro artigianale nella Sicilia medievale", in Marcello Pacifico (a cura di), *Una stagione in Sicilia*, Palermo, Associazione no profit Mediterranea, 2010, n. 11, tomo III, pp. 475-523.
- . "Maramma. I mestieri della costruzione nella Sicilia medievale", in Marcello Pacifico (a cura di), *Una stagione in Sicilia*, cit., n. 11, tomo III, pp. 525-563.
- Burgarella, Filippo. "Profilo storico-biografico di Sant'Alberto degli Abbati nella Sicilia del suo tempo", in Eliseo Castoro - Valentina La Via Colli (a cura di), *S. Alberto degli Abbati Carmelitano - Patrono di Trapani*. Atti del convegno (Trapani, 8-9-10 maggio 2006), Roma, Edizioni Carmelitane, 2007, pp. 15-51.
- . *Nozioni di Diplomatica siciliana*, Palermo, Edizioni Librerie Siciliane, 1991.
- Calcara, Antonio (a cura di). *Folcklore e valore, analisi e recupero delle tradizioni trapanesi*. Atti del 5° Seminario di Studi sul Folklore siciliano (Trapani 19 e 20 settembre 1979), Trapani, F.I.T.P., 1982.
- Castoro Eliseo - La Via Colli Valentina (a cura di). *S. Alberto degli Abbati Carmelitano - Patrono di Trapani*. Atti del convegno (Trapani, 8-9-10 maggio 2006), Roma, Edizioni Carmelitane, 2007.
- Cavarretta, Basilio. Ms n. 206, Bft, Trapani, 1630.

- Centro di studi tardoantichi e medievali di Altomonte (a cura di). *Mediterraneo Medievale, Scritti in onore di Francesco Giunta*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 1989, Tomo III.
- Chittolini, Giorgio - Johaneck, Peter (a cura di). *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania secoli XIV-XVI*. Atti del convegno di Trento (novembre 2000), Bologna, 2003, pp. 97-122, (Annali dell'Istituto italo-germanico, 12).
- Corrao, Pietro. "La difficile identità delle città siciliane", in Giorgio Chittolini e Peter Johaneck (a cura di). *Aspetti e componenti dell'identità urbana in Italia e in Germania secoli XIV-XVI*. Atti del convegno di Trento (novembre 2000), Bologna, 2003, pp. 97-122, (Annali dell'Istituto italo-germanico, 12).
- Costantino, Alberto. *La Biblioteca Fardelliana*, Trapani, Biblioteca Fardelliana, 2013.
- Costanza, Salvatore. *Tra Sicilia e Africa. Storia di una città mediterranea*, Trapani, Corrao, 2005.
- Del Bono, Rosaria - Nobili, Alessandra. *Il divenire della città*, Trapani, Coppola, 1986.
- De Simone, Adalgisa. "Al-Zahr al-basim di Ibn Qalaqis e le vicende di musulmani nella Sicilia normanna", in Biancamaria Scarcia Amoretti (a cura di), *Del nuovo sulla Sicilia musulmana*. Giornata da studio (Roma, 3 maggio 1993), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei: Fondazione Caetani, 1995.
- De Simone, Adalgisa. "I luoghi della cultura arabo-islamica", in *Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo*. Atti delle dodicesime giornate normanno-sveve (Bari, 17-20 ottobre 1995), Bari, Dedalo, 1997, pp. 55-87.
- Fonseca, Cosimo Damiano - Sivo, Vito (a cura di). *Studi in onore di Giosuè Musca*, Bari, Dedalo, 2000.
- L'Archivio del Senato di Trapani. Inventario*, Trapani, BFT, Regione Siciliana, Soprintendenza BB.CC.AA, 2000.
- Lima, Antonietta Jolanda. "Trapani, tessuto urbano e ordini religiosi dal Medioevo al Cinquecento", in Antonio Calcara (a cura di), *Folcklore e valore, analisi e recupero delle tradizioni trapanesi*. Atti del 5° Seminario di Studi sul Folklore siciliano (Trapani 19 e 20 settembre 1979), Trapani, F.I.T.P., 1982, pp. 34-56.
- Lo Forte, Maria Rita. "Strutture abitative nel Quattrocento siciliano", in *La Fardelliana*, I, 1982, pp. 103-114.

- Marrone, Matteo. *Lineamenti di diritto privato romano*, Torino, Giappichelli, 2001.
- Monaco, Gabriele. *La Madonna di Trapani*, Napoli, Laurenziana, 1981.
- Mondello, Fortunato. *La Madonna di Trapani. Memorie patrio-storico- artistiche*, Palermo, Di Pietro Montaina, 1878.
- Musca, Giosuè (a cura di). *Centri di produzione della cultura nel Mezzogiorno normanno-svevo*. Atti delle dodicesime giornate normanno-sveve (Bari, 17-20 ottobre 1995), Bari, Dedalo, 1997.
- Orlandini, Leonardo, *Trapani succintamente descritto dal canonico Orlandini*, Palermo, 1659, pp. 1-79.
- Pacifico, Marcello - Russo, Maria Antonietta - Santoro, Daniela - Sardina, Patrizia (a cura di). *Memoria storia e identità. Scritti per Laura Sciascia*, Palermo, Associazione no profit Mediterranea, 2011.
- Pacifico, Marcello (a cura di). *Una stagione in Sicilia*, Palermo, Associazione no profit Mediterranea, 2010.
- Pasciuta, Beatrice. "Profili normativi e identità sociale: il notariato a Palermo nel XIV secolo", in Vito Piergiovanni (a cura di), *Il notaio e la città. Essere notaio: i tempi e i luoghi (secc.XII-XV)*. Atti del convegno di studi storici (Genova, 9-10 novembre 2007), Milano, Giuffrè, 2009, pp. 113-152.
- Pellegrino, Vera. "Trapani tardo medievale, un giro per i quartieri", in Marcello Pacifico - Maria Antonietta Russo - Daniela Santoro - Patrizia Sardina (a cura di), *Memoria storia e identità. Scritti per Laura Sciascia*, cit., n. 17, tomo II, pp. 661-678.
- Piergiovanni, Vito (a cura di). *Il notaio e la città. Essere notaio: i tempi e i luoghi (secc.XII-XV)*. Atti del convegno di studi storici (Genova, 9-10 novembre 2007), Milano, Giuffrè, 2009.
- Pugnatore, Giovan Francesco. *Historia di Trapani*, a cura di Salvatore Costanza, Trapani, Corrao, 1984.
- Sciascia, Laura. "I cammelli e le rose", in *Mediterraneo Medievale, Scritti in onore di Francesco Giunta*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 1989, Tomo III, pp. 1173-1230.
- . *Il seme nero. Storia e memoria in Sicilia*, Messina, Sicania, 1996.
- . *Le donne e i cavalieri, gli affanni e gli agi. Famiglia e potere in Sicilia tra XII e XIV secolo*, Messina, Sicania, 1993.
- . "Pirati a Trapani (1332)", in Cosimo Damiano Fonseca (a cura di), *Studi in onore di Giosuè Musca*, cit., pp. 473-486.

- Scuderi, Vincenzo. *Arte medievale nel trapanese*, Trapani, Kiwanis International Club di Trapani, 1978.
- . *La Madonna di Trapani e il suo Santuario. Momenti, opere e culture artistiche*, Trapani, Santuario della Madonna di Trapani, 2011.
- Serraino, Mario. *Storia di Trapani*, Trapani, Corrao, 1992.
- . *Trapani Invittissima e fedelissima*, Trapani, Corrao, 1985.
- . *Trapani nella vita civile e religiosa*, Trapani, Corrao, 1968.
- Vitella, Maurizio. "Presenza e luoghi di culto di S. Alberto nelle sue città: Trapani, Erice, Messina", in Eliseo Castoro - Valentina La Via Colli (a cura di), *S. Alberto degli Abbati Carmelitano - Patrono di Trapani*, cit., pp. 99-138.
- Zito, Gaetano (a cura di). *Chiesa e Società in Sicilia. I secoli XII-XVI*. Atti del II Congresso Internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania (25-27 novembre 1993), Torino, Società Editrice Internazionale, 1993.
-

6. Curriculum vitae

Dottorato in Studi sul Patrimonio Culturale, Università degli Studi di Bologna, Diploma di Archivistica, Paleografia e Diplomatica.

Ha pubblicato: *Il persistere dell'elemento arabo nella Trapani basso medievale: una testimonianza dal Fondo Pergamene della Biblioteca Fardelliana*. In *Mediterranea ricerche storiche* dell'Università di Palermo; *Le Pergamene della Biblioteca Fardelliana di Trapani*, pubblicazione promossa dalla Biblioteca Fardelliana di Trapani; *Sicilia medievale. Economia rurale: vigne, senie e arnie nella Trapani del XIV secolo* in *Storia del Mondo Periodico telematico di Storia e Scienze Umane* www.storiadelmondo.com, n. 76 (2014); *Forme di Religiosità femminile nella Trapani del XIV secolo* in *Storia del Mondo Periodico telematico di Storia e Scienze Umane* www.storiadelmondo.com, n. 75 (2013).

«Remota causa removetur effectus». Cattività, gioventù e apostasia all'Islam nelle fonti dell'Arciconfraternita per la Redenzione dei Cattivi di Palermo

Valentina Oldrati
(Universidad Autónoma de Madrid)

Riassunto

L'obiettivo di questo articolo è analizzare uno dei *topoi* più frequentemente associati nelle fonti cristiane alla questione dell'apostasia all'Islam: la giovane età dei captivi come fattore di rischio aggravante nel determinare conversioni alla religione musulmana. Attraverso lo studio di un *corpus* di trattati cinque-secenteschi relativi a cattività e redenzioni, e delle lettere che i captivi cristiani di Tunisi indirizzavano all'Arciconfraternita per la Redenzione dei Cattivi in Santa Maria la Nova – un'istituzione specializzata nel riscatto di sudditi siciliani, fondata a Palermo nel 1596 – questo studio tenta di diramare il filo che unisce cattività, gioventù e conversioni all'Islam.

Parole chiave

Cattività; Redenzioni; Sicilia; Rinnegati; Infanzia

Abstract

The aim of this paper is to examine one of the most recurrent topics in Christian sources related to early modern conversions to Islam: the young age of captives as a risk factor for apostasies. By studying some of the most representative 16th and 17th century treaties on captivity and redemption, as well as the letters that Christian captives wrote from Tunisia to the *Arciconfraternita per la Redenzione dei Cattivi in Santa Maria la Nova* – an institution specialised in redeeming Sicilian captives, founded in Palermo in 1596 – this paper tries to follow the thread which connects captivity, youth and conversions to Islam.

Keywords

Captivity; Redemptions; Sicily; Renegades; Youth

1. Conseguenze a corto, medio e lungo termine. – 2. L'Arciconfraternita per la redenzione dei cattivi. – 3. «Patisce molto pericolo per la sua gioventù». – 4. Dal «campare la povera vita» alle sofferenze della cattività. – 5. L'impatto psicologico. – 6. «Pretendono somma essorbitante». – 7. Per concludere. – 8. Bibliografia. – 9. Curriculum vitae.

1. Conseguenze a corto, medio e lungo termine

Il 31 maggio 1612 Don Pedro Téllez-Girón, duca di Ossuna e viceré di Sicilia, scrive un'appassionata lettera a Filippo III sull'annosa questione delle redenzioni dei captivi cristiani in terre musulmane. Il viceré si rivolge al sovrano schierandosi apertamente contro l'operato dei missionari redentori, colpevoli a suo giudizio di impoverire i regni di Sua Maestà, riempiendo per di più le casse del nemico e stimolandone l'aggressività bellica:

Desde que vine a este reino hasta ahora, me ha mostrado la experiencia de cuan grande inconveniente es para el servicio de V.M. y bien de sus vasallos el enviar a Berbería a rescatar cristianos, no sirviendo de más que de sacar de los reinos de V.M. muy gruesas sumas de dinero, que cuestan dichos rescates, y dar los turcos y moros los cristianos que no les son de servicio, y quedarse con los mozos y con dicho dinero, para sustentar y armar¹.

Le parole del viceré si posizionano all'interno del ben noto dibattito che nel XVII secolo oppone con forza i sostenitori delle redenzioni ai cosiddetti *arbitristas*, in merito all'efficacia dei riscatti di captivi cristiani in Maghreb. Proprio come il viceré in questa missiva del 1612, vari intellettuali, politici e militari dell'Europa mediterranea cominciano ad invocare una soluzione militare, da contrapporsi allo stillicidio di risorse economiche richiesto dalla continua organizzazione di missioni di riscatto: i denari impiegati dai redentori, in breve, sarebbero molto meglio spesi se utilizzati per costruire un'armata sufficientemente potente da sconfiggere il nemico in battaglia, distruggendone le flotte una volta per tutte e risolvendo così il problema della corsa alla radice².

¹ AGS (Archivo General de Simancas), Estado, Leg. 1165, 31 maggio 1612, Palermo. La lettera è stata anche pubblicata all'interno della *Colección de documentos inéditos para la historia de España*. Pedro Pidal (Marqués de Pidal) - Manoel La Fuensanta del Valle (Marqués de Miraflores) - Miquel Salvà, *CODOIN*, Vol. XLIV, p. 285. Traduzione: «Da quando arrivai in questo regno sino ad ora, l'esperienza mi ha mostrato quanto poco conveniente sia per il servizio di Vostra Maestà e quanto positivo sia per i suoi vassalli l'organizzare riscatti di cristiani in Berberia, non servendo ad altro se non a sottrarre grandi somme di denaro ai regni di Vostra Maestà, necessari per i detti riscatti, mentre turchi e mori consegnano i cristiani che non sono loro utili, e si tengono i giovani e il detto denaro, [che usano] per mantenersi e armarsi».

² Effettivamente nel 1613 il viceré duca di Ossuna ordina una spedizione in Levante. La squadra siciliana, affidata all'ammiraglio Ottavio d'Aragona, affronta con successo la flotta ottomana guidata da Sinari Pascià nei pressi di Samos. Cfr. C. Fernández Duro, *El gran duque de Osuna y su marina*, pp. 79-81.

La controversia è ben nota alla storiografia³. Ma l'Ossuna non si limita a criticare l'efficacia delle redenzioni in astratto, fonda le sue riserve su un'argomentazione che trascende l'aspetto strettamente economico. Gli ordini redentori, scrive il duca, sono colpevoli di dedicarsi al solo riscatto dei cristiani più inutili alla causa degli infedeli, quelli vecchi e deboli, lasciando invece nelle mani dei corsari i captivi più giovani e forti – da crescere, formare e infine armare *contra cristianos*, proprio grazie agli involontari investimenti dei sudditi del *Rey Piadoso*.

L'argomentazione è forte, figlia di un contesto storico particolare. Lo sguardo va oltre l'immediato, oltre gli sprechi di risorse monetarie che suppongono le redenzioni di captivi. Lo sguardo è rivolto al futuro. Cosa succede quando un captivo non viene riscattato? Se questo captivo è giovane, che ne sarà del suo potenziale se questo non potrà esprimersi in terre cristiane? E se il captivo finisce per rinnegare, che conseguenze potrebbe avere la sua apostasia? Sulla sua anima, certo; ma ancora peggio, che conseguenze potrebbe avere sul mondo cristiano?

La cattività ha risvolti durissimi a livello immediato e individuale, è un dato indubitabile. Il proposito di questa ricerca è studiarne una particolare implicazione, di carattere non immediato e collettivo: come è vissuta a cavallo tra XVI e XVII secolo la questione dei captivi che in tenera età passano alla religione musulmana, apportando nuove forze – numericamente e metaforicamente – al problematico collettivo dei cosiddetti rinnegati⁴. Pragmaticità e propaganda si uniscono nelle fonti, intrecciando una tela in cui gli elementi politici e quelli religiosi si fondono e confondono con fattori di tipo economico e sociale.

In questo primo avvicinamento si cerca di diramare il filo che unisce cattività, gioventù e apostasia attraverso gli archivi dell'Arcicofraternita per la redenzione dei cattivi di Palermo, istituzione che coordina le redenzioni dei siciliani prigionieri in Berberia e Levante dalla fine del Cinquecento fino al XIX secolo inoltrato. I dati ottenuti saranno incrociati con quelli ricavati dalla lettura di alcuni trattati coevi, dedicati alle redenzioni dei captivi cristiani e composti

³ Sulla querelle sopra citata si vedano almeno: cfr. M. A. De Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*, pp. 178-184; L. A. Anaya Hernández, "Las polémicas redenciones"; J. A. Martínez Torres, "Plata y lana para el 'infidel'".

⁴ Bibliografia essenziale per accostarsi allo studio di questo affascinante collettivo umano: Cfr. B. Bennassar, *I cristiani di Allah*; A. González Raymond, *La croix et le croissant*; L. Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma 1993; L. Rostagno, *Mi faccio turco*; E. Sola Castaño - P. García Martín - G. Vázquez Chamorro, *Renegados, viajeros y transfugas*; M. García-Arenal, *Conversions islamiques*; G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*.

da religiosi che furono personalmente missionari (se non loro stessi captivi) in Nord Africa⁵.

2. *L'Arciconfraternita per la redenzione dei cattivi*

Nel corso degli ultimi decenni il tema della cattività in età moderna ha molto interessato storici e altri studiosi dell'ambito delle scienze sociali. La mole di letteratura scaturita dal dibattito scientifico è ingente, dunque limiteremo il nostro intervento ad alcune osservazioni preliminari, necessarie a contestualizzare il caso siciliano all'interno del più ampio panorama mediterraneo.

La cattività quale conseguenza dell'esercizio della pirateria e della corsa nel *Mare Nostrum* è un fenomeno tanto costante quanto reciproco sin dall'antichità, ma raggiunge il suo apice a cavallo tra XVI e XVII secolo. Con l'acuirsi nel corso del Cinquecento del confronto bellico tra Impero ottomano e blocco cristiano, il numero di uomini, donne e bambini che cadono vittime sia di guerre terrestri e marittime, sia di più informali incursioni e razzie, cresce esponenzialmente. Anche dopo la celebre battaglia di Lepanto (1571), pirateria e corsa continuano ad alimentare un mercato estremamente fiorente, tanto in nord Africa quanto in terre cristiane⁶.

A differenza di altri tipi di schiavitù, anche coeve – si pensi ad esempio alla tratta atlantica – la cattività nel Mediterraneo ha come caratteristiche proprie la reciprocità (musulmani catturano cristiani e viceversa), la temporaneità (il riscatto può mettere fine alla prigionia), e la *reiteratività* (si può cadere in schiavitù più volte nel corso di una stessa vita). L'abiura è un fenomeno

⁵ L'analisi proposta in questa sede è parziale, nella prima età moderna la mole di letteratura che la cattività cristiana in terre musulmane ispira è molto grande. Si è anzitutto deciso di fare esclusivo riferimento a opere del XVI e XVII secolo, prodotte da religiosi coinvolti nel riscatto dei captivi in prima persona o quantomeno per appartenenza a un ordine attivo in terre musulmane. Si è scelto di citare i casi che, allo stato attuale della nostra ricerca, ci sono parsi particolarmente esemplari per lo studio della relazione tra apostasia e gioventù.

⁶ Il commercio dei captivi e la corsa è stato oggetto negli ultimi vent'anni di numerosi studi a livello internazionale. Si fornisce a continuazione una lista essenziale di monografie sul tema. Cfr. S. Bono, *I corsari barbareschi*; E. Friedman, *Spanish Captives in North African Early Modern Age*; M. Mafici, *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna*; J. A. Martínez Torres, *Prisioneros de los infieles*; W. Kaiser (a cura di), *Le commerce des captifs*; G. Fiume, *Schiavitù Mediterranee*. Per una buona sintesi dell'indagine storiografica allo stato attuale vedasi la rassegna storiografica pubblicata Michele Bosco. Cfr. M. Bosco, "Il commercio dei captivi nel Mediterraneo di età moderna".

frequente, che al contempo esacerba e arricchisce il dibattito tra le due sponde del Mediterraneo⁷. L'obiettivo dei corsari è razzare uomini e donne, quello dei redentori, riscattarli. Ci troviamo davanti a un triangolo in cui ogni vertice è insieme causa e conseguenza del vertice successivo: corsari, schiavi e redentori hanno bisogno l'uno dell'altro per esistere, formando una sorta di catena paradossale i cui anelli chiamano in causa fattori sia religioso-propagandistici, sia economici e sociali.

A sole 140 miglia di distanza da Tunisi, la Sicilia è naturalmente una delle protagoniste di questo duro incontro-scontro culturale e religioso. Terra di frontiera per vocazione, nonché naturale approdo per pirati e corsari nordafricani, la Sicilia vive sulla propria pelle e con particolare intensità le continue scorrerie di corsari e pirati barbareschi.

All'alba del XVII secolo, la redenzione di correligionari caduti nelle mani degli infedeli non è certo una totale novità per le autorità siciliane. Tuttavia, sino agli anni novanta del Cinquecento, la questione è affrontata in modo piuttosto frammentario e, di conseguenza, inefficace. All'ordine mercedario, che nella seconda metà del XV secolo assume la responsabilità di reperire fondi per il riscatto degli schiavi siciliani in Maghreb, si aggiungono nel tempo svariate opere pie di analoga natura. La coesistenza di numerose istituzioni mosse da una medesima vocazione filantropica finisce però per compromettere sia l'efficacia della raccolta di elemosine, sia il successo delle stesse missioni.

Non sorprende dunque che nel 1585 il Parlamento siciliano richieda a Filippo II il permesso di fondare un'istituzione specializzata nella redenzione di cattivi siciliani⁸. Solo dieci anni più tardi, il 7 ottobre 1595, vengono approvati i capitoli dell'Arciconfraternita per la Redenzione dei Cattivi in Santa Maria la Nova di Palermo. A discapito di un inizio non propriamente ruggente, la deputazione rimane a lungo operativa: dedicata alla redenzione dei cattivi siciliani fino agli anni trenta del XIX secolo, è definitivamente soppressa soltanto nel 1860, ad oltre due secoli e mezzo dalla sua nascita.

Prima di analizzarne le fonti prodotte dall'Arciconfraternita, riteniamo opportuno tracciare un breve quadro del *modus operandi* della nostra

⁷ Cfr. G. Fiume, *Schiavitù Mediterranee*, pp. IX-XIV.

⁸ La richiesta trae probabilmente ispirazione da una serie di opere pie già attive da tempo sul territorio italiano: le redenzioni di Napoli (1548), Roma (1581), Bologna (1584), Lucca (1585), Venezia (1586) e Genova (1597) sono ulteriore riprova del contesto di grave necessità in cui nasce la redenzione palermitana.

Redenzione⁹. La particolare natura del mercato – umano – in cui operano i redentori siciliani non cambia la natura delle cose: il commercio dei captivi è pur sempre commercio, e opera secondo quei meccanismi di investimento e guadagno (o perdita) di capitale che ritroviamo in ogni altra transazione commerciale, qualsiasi sia il bene al centro delle trattative. Reperire finanziamenti è dunque un obiettivo cruciale per i rettori dell'opera: tra i vari privilegi per cui l'Arciconfraternita lotta – con successo – vi è anche la concessione del cosiddetto *ius prohibitivo*, ossia l'esclusività nella raccolta delle elemosine sul territorio insulare.

Per gestire la grande mole di lavoro che porta con sé lo *ius prohibitivo*, si risolve già nel 1596 di nominare quattro deputati in tutte le città e terre del regno di Sicilia, coordinati dall'arciprete o dal vicario spirituale del luogo. Parallelamente si diffondono per tutto il regno bandi – con lo scopo di rendere pubbliche le sanzioni previste per chiunque ostacoli la questua di elemosine – e si procede a una massiccia raccolta di informazioni sulla localizzazione degli schiavi siciliani in Maghreb, trascritte all'interno di una serie di volumi denominati *Riveli*. In seguito a questo primo censimento, indetto tramite bando viceregio, si procede finalmente a lanciare una campagna di raccolta fondi adeguata alle reali necessità della missione. L'attività è febbrile: il sindaco di Palermo riunisce in seduta il senato della città e lancia un appello ai cittadini; parallelamente, il viceré ordina a tutte le città e terre del regno di seguire l'esempio del capoluogo. Dal loro canto, i cittadini più agiati del regno contribuiscono con donativi a titolo personale, specialmente in forma di lascito testamentario. Sia le somme stanziare dalle città dell'isola che le donazioni individuali non sono un caso isolato dettato dall'entusiasmo fondazionale, ma si ripetono con regolarità per tutto il XVII secolo e parte del XVIII¹⁰.

I meccanismi economici sopra descritti, ben lungi dall'essere una questione meramente tecnico-organizzativa, hanno un influsso importante anche a livello qualitativo sull'operato dell'Arciconfraternita. Se la prosperità e l'efficacia della

⁹ Per un inquadramento generale dell'Arciconfraternita per la redenzione dei cattivi si vedano le monografie di Giuseppe Bonaffini. Cfr. G. Bonaffini, *La Sicilia e i barbareschi*, pp. 21-34; Idem, *La Sicilia e il mercato degli schiavi alla fine del '500*, pp. 7-22; Idem, *Cattivi e redentori nel Mediterraneo*, pp. 13-19; Più recentemente anche Aurora Romano ha contribuito con una tesi inedita ed un breve saggio sugli aspetti economici della Deputazione. Cfr. A. Romano, "Schiavi siciliani e traffici monetari nel Mediterraneo del XVII secolo".

¹⁰ Sui meccanismi di finanziamento della Deputazione, formali e informali, si segnala il recentissimo contributo di Giuffrida e Rossi. Il saggio esplora sia la costruzione del modello siciliano, sia il funzionamento dei circuiti di finanziamento su cui si appoggia l'Arciconfraternita. A. Giuffrida - R. Rossi, "An informal credit network aimed at the captives' redemption in modern age Sicily".

Deputazione sono direttamente proporzionali alla quantità di elemosine raccolte dai redentori, produrre un discorso retorico che sappia come smuovere *ad hoc* la coscienza dei fedeli cristiani è per la nostra istituzione un obiettivo assolutamente prioritario. Più i barbareschi sono dipinti come perversi, violenti e rapaci, più l'Arciconfraternita appare necessaria e santa. I toni fortemente ideologici che ritroviamo nelle lettere e nei memoriali curati dai redentori palermitani rispondono anche a questa esigenza, è bene non dimenticarlo.

Le lettere, i memoriali e le attestazioni di povertà dei captivi che la Deputazione palermitana riscatta per più di due secoli sono conservati presso l'Archivio di Stato di Palermo. Recentemente, la storica Giovanna Fiume ha dedicato un interessante saggio a questi fondi, col fine di raccontare la schiavitù come "diaspora commerciale forzata", attraverso le parole di chi l'ha vissuta sulla propria pelle¹¹.

Le suppliche dei captivi aderiscono a dei modelli standardizzati. Il captivo si presenta (o viene presentato, solitamente da un familiare), descrive le difficoltà della vita in Barberia e implora infine di essere riscattato¹². La maggior parte dei captivi è analfabeta e ha bisogno di rivolgersi a professionisti, generalmente religiosi in missione che scrivono in serie, servendosi per comodità di modelli pre-strutturati.

Ancora più importante: tutte le suppliche condividono gli stessi obiettivi. Il fine immediato, come detto, è raccogliere i soldi necessari al pagamento dei riscatti. È necessario far capire quanto sia urgente l'arrivo delle elemosine e quanto sia urgente la propria iscrizione all'interno delle liste dei captivi da redimere.

L'uso di certi schemi potrebbe tuttavia essere motivato anche da altri obiettivi di carattere non individuale e immediato, che poco hanno a che fare con la salvezza delle anime. I concetti e le parole si ripetono con una costanza che ci permette di passare al setaccio dell'analisi tematica le fonti, cercando di ricostruire le strutture retoriche che ne stanno alla base.

3. «*Patisce molto pericolo per la sua gioventù*»

Prima di commentare, chiariamo brevemente i parametri utilizzati nella scelta delle fonti. Dal punto di vista geografico, la documentazione esaminata ruota

¹¹ G. Fiume, "Lettres de Barbarie".

¹² *Ibi*, pp. 233-234.

intorno a due fuochi principali: il Maghreb e la Sicilia. Per decreto fondazionale la Deputazione limita il suo intervento ai soli siciliani¹³.

Per quanto riguarda la Berberia, Tunisi è la destinazione principale dei nostri captivi. È stato ampiamente dimostrato dalla storiografia, è confermato dai dati raccolti in questa sede e il perché è evidente anche solo osservando una mappa del mar Mediterraneo. Oltre alla capitale tunisina, anche Algeri si configura come una meta piuttosto importante. Pur non essendo l'approdo più prossimo alle coste siciliane, resta comunque il principale mercato di schiavi del Maghreb, e il XVII secolo la sua età dell'oro. Altre destinazioni meno ricorrenti ma comunque degne di menzione sono Biserta, Rodi, Tripoli, Chio e Costantinopoli¹⁴.

Posta la relativa varietà geografica espressa dalla documentazione esaminata, ci sembra comunque importante sottolineare come nelle fonti non si percepiscano grandi differenze tra l'uno o l'altro luogo di prigionia. La cattività è la cattività, e la descrizione dei suoi tormenti non cambia col cambiare delle città. Le nostre fonti esprimono una visione comune del mondo e si affidano ad una serie di *topos* ben collaudati che trascendono le specificità, pur certamente esistenti, dei singoli luoghi della schiavitù cristiana nel Mediterraneo.

Da un punto di vista cronologico, ci siamo soffermati sulla documentazione prodotta dall'Arciconfraternita durante il suo primo secolo di vita, dal momento della sua fondazione sino alla fine del Seicento¹⁵. Il secolo d'oro per la guerra di corsa nel mar Mediterraneo è anche il secolo d'oro per chi si dedica al riscatto dei captivi cristiani.

Ancora una volta, la cattività è descritta attraverso immagini che restano costanti nel tempo. Le formule, *le parole* restano praticamente le stesse attraverso le decadi. Del resto la polemica anti-islamica si va gradualmente cristallizzando nel corso del XVI secolo: anche quando la corsa si sostituisce ai grandi conflitti internazionali, certe semplificazioni interpretative permangono¹⁶.

In conclusione, a livello tematico, si sono estrapolate quelle fonti che indicassero esplicitamente nella cattività un fattore di rischio religioso. Col procedere della ricerca, si sono isolate le fonti che mettersero in correlazione

¹³ Le eccezioni per la verità non mancano, ma non è questo il caso del campione qui analizzato.

¹⁴ Secondo le stime di Giovanna Fiume, nel XVII secolo Tunisi da sola raccoglie oltre il 70% degli schiavi siciliani. Cfr. G. Fiume, "Lettres de Barbarie", p. 233.

¹⁵ Il documento più antico è datato 1595, mentre il più recente 1695.

¹⁶ Cfr. M. A. De Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*, pp. 201-203.

diretta il rischio di apostasia e la gioventù dei captivi. Per chiarire l'entità del fenomeno, oltre la metà delle nostre fonti che menzionano l'abiura lo fanno chiamando in causa la questione dell'età¹⁷. Del resto, chi rinnega tende a farlo durante l'infanzia. Bartolomé Bennassar, che tra i primi ha studiato i rinnegati in età moderna, stima che dei 978 processi inquisitoriali per apostasia *a fide* da lui individuati presso tribunali sparsi per tutta l'Europa mediterranea, oltre la metà abbia coinvolto uomini e donne convertitisi all'Islam prima dei quindici anni d'età¹⁸.

Più il captivo è giovane, più è impotente di fronte alle pressioni fisiche e psicologiche di chi ne vuole la conversione. Inoltre, ed è su questi dati che ci interessa soffermarci, sembra che i musulmani siano più interessati a cooptare i captivi più giovani. Allo stesso modo, le fonti cristiane sembrano più interessate a evitare queste particolari apostasie e contemporaneamente a giustificarne la frequenza. Insieme cercheremo di capire per quali motivi.

In occasione del primo viaggio intrapreso dall'Arciconfraternita per la Redenzione dei cattivi nel settembre del 1599, il viceré di Sicilia duca di Maqueda firma personalmente le istruzioni indirizzate ai missionari. Il *vademecum* di Maqueda comprende sia un fascicolo di istruzioni pubbliche, che altri quattro dossier contenenti indicazioni segrete e particolari per i quattro responsabili della missione. Per sfruttare al meglio le disponibilità economiche dell'Arciconfraternita, le istruzioni fissano ventisette punti a cui la missione guidata dal redentore Jacopo Marcone deve attenersi scrupolosamente¹⁹.

A preoccupare il viceré vi sono soprattutto questioni economiche, l'accertamento dell'effettiva incapacità dei captivi di provvedere da soli al proprio riscatto *in primis*. Successivamente, l'ordine di priorità con cui selezionare gli schiavi da riscattare fissa una serie di criteri di tipo geografico e qualitativo. In particolare, il quindicesimo punto delle *istruzioni viceregie* è molto chiaro in merito alla "questione dell'età": i captivi più giovani – specialmente se *pericolosi*, ossia se ritenuti a rischio di apostasia – devono essere riscattati per primi:

Ancora l'ordinamo, che dopo d'haver essecuto l'ordini e commissioni sudette, vi restasse in mano alcuna somma di danaro, ò robbe, procurirete di riscattari altri

¹⁷ Secondo le nostre stime, il 51%.

¹⁸ Cfr. B. Bennassar, *I cristiani di Allah*, p. 304. Si veda perlomeno anche: A. González Raymond, *La Croix et le Croissant*, pp. 141-144.

¹⁹ Cfr. G. Bonaffini, *Cattivi e redentori nel Mediterraneo tra XVI e XVII secolo*, pp. 65-72. Capitolo dedicato alla descrizione della missione di Iacopo Marcone (1599).

cristiani cattivati, purché siano siciliani, ò religiosi regnicoli, ò pure soldati presidiarij del medesimo regno, preferendo prima i figlioli, e giovanetti, e giovani più pericolosi, e dopo le donne, e vecchi, atteso che con la devotione, aiuto e limosine delli regnicoli è stata fondata la detta Arciconfraernità, ad istanza, et intercessione del medesimo regno all'istesso effetto del ricattito d'essi cattivati, o non altrimenti²⁰.

Nelle istruzioni del duca di Maqueda troviamo in positivo ciò che tredici anni più tardi, in un contesto differente, il duca di Ossuna esprime in forma negativa. Seppur in forma opposta, i due viceré manifestano una stessa preoccupazione: la cattura da parte del nemico è sempre un fatto drammatico e disumanizzante per coloro che la sperimentano, tuttavia questa si converte in un problema collettivo e politico ancora più grave quando a cadere in cattività e a rischiare di convertirsi sono i «i figlioli, e giovanetti, e giovani più pericolosi».

È necessaria a questo punto una precisazione terminologica. “Gioventù”, inteso come il tempo che precede l'età adulta, è un termine non semplice da maneggiare in sede storica. L'appartenenza ad una determinata fascia d'età si definisce contemporaneamente in senso biologico e sociale: oltre al puro dato anagrafico, esistono una progressiva acquisizione di conoscenze e di ruoli sociali che collocano poco a poco nel mondo l'individuo in senso giuridico, professionale, familiare²¹. Ogni epoca vive il passaggio dall'infanzia all'età adulta secondo sfumature differenti, certo, ma è anche vero che all'interno di una stessa epoca non necessariamente le tappe dello sviluppo individuale sono un dato pacificamente condiviso da tutti e matematicamente calcolabile.

La distinzione tra le diverse fasi della vita tracciata dal diritto romano è la base su cui ancora nel XVI e XVII secolo si fondano i dibattiti intorno al problema dell'imputabilità dei minori. La visione classica, così come recepita in età medievale, lascia un ampio margine di interpretazione rispetto alla questione della responsabilità e punibilità del minore. Secondo i giuristi romani, dalla nascita fino ai sette anni d'età il bambino è *infans*, ossia privo della capacità di parlare: l'incapacità di esprimersi verbalmente e dunque di

²⁰ ASP, ARC, *Registro d'istruzioni pubbliche e secrete del 1599 per Redentori*, f. 3r. Il testo delle istruzioni è stato trascritto e pubblicato da Giuseppe Bonaffini. In appendice anche la trascrizione dei salvocondotti e della lista dei riscattati. Cfr. G. Bonaffini, *La Sicilia e il mercato degli schiavi alla fine del '500*, pp. 38-101.

²¹ Un buon punto della situazione su questo argomento è stato recentemente tracciato dagli Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XXIV edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno nel 2012. Cfr. I. L. Sanfilippo - A. Rigon (a cura di), *I giovani nel medioevo*.

pronunciare le formule dell'antico diritto quiritario riflettono una mancanza di razionalità che rende l'infante totalmente impunito. Con la caduta dei denti da latte finisce questa prima fase e ne inizia una seconda, che va dai sette ai quattordici o dodici anni d'età, a seconda del sesso del bambino (quattordici per i maschi e dodici per le femmine). In questa fase i bambini sono detti *impuberes*, in quanto non ancora entrati nella pubertà: la responsabilità dell'*impuer* in caso di dolo deve essere valutata caso per caso, così come la sua eventuale punizione, in base anche alla natura del crimine commesso. Con l'ingresso nell'adolescenza il minore acquisisce infine gli strumenti cognitivi necessari per rendersi conto delle proprie azioni e, ormai *puer*, è a tutti gli effetti punibile secondo legge²².

Nonostante la categorizzazione in blocchi d'età, il diritto romano riconosce la delicatezza del problema e assegna alla valutazione caso per caso un peso importante, specialmente in quella fase intermedia che si colloca tra la primissima infanzia e l'ingresso nel mondo adulto. Da parte loro, giuristi e canonisti d'età moderna riflettono a lungo sul concetto di *doli capax* in relazione alla spinosa questione delle apostasie infantili. Quando si raggiunge l'età della ragione e si diventa responsabili dei propri peccati? Come applicare questo concetto ai rinnegati?

È stato osservato come le norme del diritto canonico sulle conversioni non spontanee, motivate dalla paura, prendano nel XVI secolo due strade totalmente opposte rispetto ai battesimi e alle apostasie forzate. Se per i battesimi forzati la dottrina cattolica si cristallizza sull'idea del battesimo come sigillo incancellabile, al contrario evolve verso un progressivo riconoscimento delle circostanze attenuanti in caso di apostasia all'Islam²³.

Tenuto conto di questi elementi, si è deciso quindi di lasciar parlare le fonti e di riflettere *a posteriori* sulle scelte terminologiche compiute dall'Arciconfraternita per la redenzioni dei cattivi. In breve: ogni volta che adotteremo il termine *giovane* in relazione ad una fonte, sarà perché ciò è già stato esplicitamente fatto dalla fonte stessa.

Torniamo quindi alla Deputazione: le istruzioni consegnate a Jacopo Marcone, così come le lettere di supplica dei cattivi siciliani, impiegano il termine *giovane* con una certa disinvoltura, in un *range* di casi che va dagli zero agli oltre trent'anni d'età.

²² Cfr. D. De Felice, *La costruzione istituzionale dell'interesse del minore*, pp. 1-4; R. Metz, *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, pp. 11-23.

²³ Cfr. I. Poutrin, "L'Église et les consentements arrachés".

In una supplica non datata redatta da frate Anselmo di Santa Rosalia, il religioso palermitano richiede la liberazione della sorella Vincenza Lombardo e di suo figlio, nato in cattività a Tunisi, appellandosi proprio al grave pericolo che la donna corre a causa della sua giovane età. Vincenza ha già trentun anni, ha avuto due figli ed è vedova: il marito, Giovanni Cottone, è stato catturato insieme a lei, ma quando frate Anselmo scrive la sua supplica all’Arciconfraternita è già morto da due anni. Di primo acchito potrebbe sembrare che l’argomento della gioventù sia qui usato a sproposito: una donna di trentun anni non è certo nella stessa situazione vitale e spirituale di un infante ancora *doli incapax*. Ma è lo status maritale di Vincenza a mettere in pericolo la salvezza della sua anima. In quanto donna non sposata, il suo essere ancora sufficientemente giovane da essere considerabile come buon materiale da matrimonio, la rende ad alto rischio di apostasia. L’età è una variabile che assume sfumature diverse a seconda della concomitanza con altri fattori, come quello del genere del captivo. Ad ogni fattore, come vedremo, corrispondono diversi motivi per cui converrà o meno fare leva sulla questione della gioventù²⁴.

Oltrepassando ora le sfumature suggerite dal tema del genere, *giovani* sono anche il ventinovenne Cola Foti e il ventottenne Erasmo Gianchino, prigionieri a Rodi e Costantinopoli; almeno stando alle suppliche che rispettivamente il fratello di Cola e la madre di Erasmo indirizzano all’Arciconfraternita per sollecitarne la liberazione²⁵. Certo, nel caso di Cola Foti, la giovane età cui si appella il fratello Nicodemo, cappuccino palermitano, è doppia: Cola è giovane *ora* e va dunque riscattato «accioché non l’intervenghi qualche pregiudizio all’anima stante esser giovane», ma soprattutto era giovanissimo al momento della cattura. A complicare ulteriormente la nostra analisi interviene dunque la duplicità della questione dell’età: all’età del captivo al momento in cui ne viene richiesta la liberazione, si aggiunge spesso l’argomento dell’età del captivo al momento della cattura da parte degli infedeli. Se l’una, come stiamo osservando, determina l’urgenza del riscatto; l’altra, invece, si traduce in un approccio paternalisticamente benigno da parte dell’autorità inquisitoriale.

²⁴ ASP, ARC, Vol. 89, (non datata, XVII secolo). Le donne bianche erano difatti una merce molto richiesta, il cui valore cresceva ulteriormente se in età fertile e di bell’aspetto. Inoltre, le schiave europee erano ritenute più intraprendenti e adatte allo svolgimento di mansioni domestiche rispetto alle donne provenienti dall’Africa centrale, e erano molto richieste nel mercato matrimoniale nordafricano. Nel caso femminile, qualora non arrivasse un riscatto, l’apostasia non era un fatto automatico ma era comunque assai probabile, specialmente in caso di matrimonio.

²⁵ ASP, ARC, Vol. 523 f. 143r (1596) e ASP, ARC. Vol. 181 (senza data).

4. Dal «campare la povera vita» alle sofferenze della cattività

Escludendo comunque i casi limite sopra citati, la maggior parte dei *giovani* cui fanno riferimento le nostre fonti è di età compresa tra i dodici e i diciotto anni²⁶. È un ventaglio demografico interessante, che riunisce fasi di vita e di sviluppo tra loro molto eterogenee.

Per quanto possa sembrare prematuro, nel XVII secolo è naturale che un dodicenne povero contribuisca al bilancio familiare e lavori, magari a bordo di una nave da pesca. “Campare la povera vita”, come dicono le fonti, può essere un fattore di rischio: nei riveli dell’Arciconfraternita sono numerosi i pescatori ed i marinari, sovente mozzi appena adolescenti.

C’è chi per lavorare ha abbandonato il nucleo familiare, ma più in generale la pesca e la navigazione sembrano essere un affare di famiglia: chi viene catturato in mare è spesso in compagnia di padri, zii, fratelli e cugini. Antonino Larginteri, «povero e miserabile», viene catturato nel cuore della notte col padre ed altri quattro compagni, mentre pesca sarde al largo di Trapani²⁷. Nel mezzo della notte, momento ideale per la pesca ma di grande vulnerabilità per le piccole imbarcazioni, viene fatto prigioniero anche il giovane pescatore Antonio Camilleri, insieme ad un compagno di lavoro²⁸. Matteo Savada viene intercettato da una tartana di turchi mentre sta «piscando nell’Isola di Levanto per poter campare la povera vita»²⁹. Alberto Ferreri, invece, viene preso mentre lavora nella tonnara di Formicoli, in Calabria, dove lavora duramente per mantenere la madre e le tre sorelle maggiori di cui è «aggravato» nonostante la giovane età³⁰. Marinai sono anche Antonino di Luca, un certo Monaga,

²⁶ L’età dei captivi è indicata esplicitamente nel 70% dei casi considerati; di questi, ben oltre la metà (59%) rientra nella fascia demografica indicata.

²⁷ ASP, ARC, Vol. 207 f. 421r (senza data, XVII secolo).

²⁸ ASP, ARC, Vol. 182 ff. 403r-403v (senza data, XVII secolo). Antonio cade peraltro vittima non di corsari tunisini ma di «certi schiavi che se fuggirono da questa città di Trapani». Si tratta probabilmente di schiavi musulmani che, in mancanza di beni di altra natura, decidono di prendere alcuni prigionieri cristiani da rivendere una volta approdati in Nord Africa.

²⁹ ASP, ARC, Vol. 207 f. 433r (senza data, XVII secolo). “Turchi” è usato nelle fonti dell’epoca come sinonimo di musulmani, non indica necessariamente una provenienza geografica. Pur limitandone l’uso, in questo senso lo impiegheremo d’ora in avanti nel parafrasare le fonti dell’Arciconfraternita.

³⁰ ASP, ARC, Vol. 182 ff. 115r-116v e ff. 131r-133v (senza data, XVII secolo).

Giovanni Ottuni e molti altri captivi siciliani³¹. Tutti poveri, giovani e *quindi* in pericolo di apostasia.

Se la vita dei captivi è una sorta di rappresentazione terrena dell'inferno, le sofferenze fisiche sono indubbiamente una delle sue caratteristiche più evidenti. I captivi soffrono a causa delle terribili condizioni di vita che li aspettano tanto sulle galere come nei Bagni delle città barbaresche: fame, freddo, malattie e condizioni igieniche a dir poco precarie sono all'ordine del giorno. Come se non bastasse, i mercanti di schiavi infliggono loro incessanti punizioni corporali, senza fermarsi nemmeno davanti ai captivi in più tenera età.

Anzi, il *topos* dei maltrattamenti sembra addirittura inasprirsi nel nostro caso, i *giovanetti* sembrano essere allo stesso tempo più sensibili e più soggetti a vessazioni di natura fisica: Francesco Zito, schiavo del Pascià di Tunisi, «per esser giovane d'anni venti lo flagellano ogn'ora per farlo renegare»³². Bambini e adolescenti, deboli nel corpo e ancora non sufficientemente formati nella fede cristiana, tendono giustamente e prevedibilmente a cedere alle violenze dei musulmani ed a rinnegare con maggiore facilità e rapidità. Tuttavia, secondo un ragionamento solo apparentemente paradossale, sono proprio i prigionieri in tenera età a dover sopportare i più frequenti e duri patimenti. In casi estremi, come quello di Tomaso Caruano, le punizioni corporali possono arrivare a causare un'invalidità permanente: il dodicenne siciliano è vessato a tal punto da rimanere sordo³³.

Mentre a Palermo viene fondata l'Arciconfraternita per la redenzione dei cattivi, un celebre captivo intraprende il suo viaggio di ritorno verso Roma dopo quasi due anni di prigionia in nord Africa: da questa esperiza nasce un trattato molto interessante ai fini della nostra analisi. Il captivo in questione è l'ex carmelitano scalzo Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, personaggio eclettico e estremamente interessante sotto molti punti di vista; il trattato invece, intitolato *Tractado de la redempción de cautivos*, un'opera di carattere semi-biografico, composta con l'obiettivo dichiarato di promuovere future missioni per la redenzione di captivi cristiani in nord Africa³⁴.

Attingendo in parte dalla tradizione, in particolare dalla storia degli ordini della Trinidad e della Merced, ed in parte dalla propria esperienza personale, il *Tractado de la redempción de cautivos* traccia un quadro molto simile a quello che

³¹ ASP, ARC, Vol. 182 ff. 609r-609v; ASP, ARC, Vol. 89 (ricevuta a Trapani il 30 ottobre 1630); ASP, ARC, Vol. 89 (ricevuta a Trapani il 7 maggio 1631).

³² ASP, ARC, Vol. 518 f.87.

³³ ASP, ARC, Vol. 89 (senza data, XVII secolo).

³⁴ J. Gracián de la Madre de Dios, *Tratado de la redención de cautivos*.

ci restituiscono le fonti dell'Arciconfraternita palermitana. Jerónimo Gracián è spagnolo, ma come la gran parte dei nostri captivi vive l'esperienza del *cautiverio* nella capitale tunisina. E non è un caso: vistosi rifiutare da Clemente VII la riammissione nell'ordine carmelitano e trasferitosi in Sicilia, viene catturato da un'imbarcazione di corsari barbareschi proprio mentre dall'isola cerca di far ritorno nel continente, nel 1593³⁵.

Nel terzo capitolo del suo trattato, l'autore compila una lista di raccomandazioni pratiche ad uso dei missionari redentori: i rinnegati sono il primo tema che decide di affrontare, la sua più grande preoccupazione. Nella sezione intitolata *De los muchos renegados que ay y de las causas y porque reniegan*³⁶, Jerónimo Gracián va dritto al punto e affronta il problema delle frequentissime conversioni di captivi in giovane età cui ha dovuto assistere nei due anni trascorsi a Tunisi: *Los muchachos* è il primo paragrafo in assoluto che il nostro ex cautivo dedichi all'apostasia, decidendo di passare al tema dei rinnegati già adulti – *Los que van ya adultos* – solo in un secondo momento³⁷. Anche il *Tractado de la redención de cautivos* fa pesantemente leva sulla questione delle violenze, fisiche e psicologiche: se tanti giovani si fanno turchi è perché vi sono costretti con la violenza o, quantomeno, perché spaventati dalle violenze subite dai compagni e decisi a sfuggire per quanto possibile le miserie della prigionia³⁸.

Esemplare e di grande impatto emotivo è la storia di un adolescente francese che Jerónimo, con l'aiuto alcuni compagni, avrebbe cercato di far fuggire insieme ad altri ventitre schiavi del Pascià. Tradito da un altro cristiano, il *muchacho* viene scoperto, picchiato, frustato e infine gravemente mutilato. Padre Jerónimo descrive a tinte molto forti gli ultimi istanti di vita del giovanissimo martire, col chiaro obiettivo di commuovere e indignare il lettore:

A otro teníamos persuadido otros Christianos y yo que trajera una barca de su patrón para huirse veintitrés cautivos de los del Bajá, que estaban en Bicerta, y al

³⁵ Erasmista per tradizione familiare, discepolo e confessore di Santa Teresa di Avila, travagliato riformatore dell'ordine dei carmelitani scalzi e molto altro. In seguito alla cattività tunisina, torna in Maghreb come missionario, questa volta però in Marocco. Cfr. M. A. De Bunes Ibarra, "Entre turcos, moros, berberiscos y renegados"; G. Rodríguez, "Discursos y prácticas religiosas en torno al cautiverio"; R. Ricard, "Ibero-africana".

³⁶ Traduzione: «Dei molti giovinetti rinnegati che ci sono e delle cause per le quali rinnegano».

³⁷ Cfr. J. Gracián de la Madre de Dios, *Tratado de la redención de cautivos*, pp. 43-45.

³⁸ «Y si alguno resiste, trátanle muy mal, hácenle fuerza en el pecado, y por ningún caso le consienten confesar, oír misa ni hablar con cristiano». *Ibi*, p. 44. Traduzione: «E se qualcuno resiste, lo trattano molto male, lo obbligano al peccato, e in nessun modo gli permettono di confessarsi, di andare a messa o di parlare con [un altro] cristiano».

punto de quererse embarcar fueron malfinados de un mal cristiano y les dieron muchos palos y azotes. Y al renegado francés cortaron piernas y brazos, dejándole tendido en el arena, dando voces y pidiendo justicia al cielo que le habían circuncidado por fuerza, y él no había sido turco de corazón. Y así murió como cristiano, aunque no hubo quien le confesase ni ningún cautivo se atrevió a enterrarle³⁹.

Oltre a far leva su violenze fisiche che potremmo definire “classiche” – bastonate e schiaffi *in primis* – le suppliche rivolte all’Arciconfraternita associano con particolare frequenza la questione della giovane età al tema degli abusi sessuali, motivo di grandi sofferenze e, conseguentemente, di numerose apostasie. Si ritiene difatti che gli adolescenti di sesso maschile, specialmente se esteticamente attraenti, diventino automaticamente oggetto privilegiato delle “lusinghe” di natura sessuale dei loro padroni musulmani.

L’espressione *di bell’aspetto* funge quindi da vero e proprio campanello d’allarme sia quando i memoriali parlano di donne che, nel caso maschile, di schiavi adolescenti. Il quattordicenne Andrea di Jusa, «di bona statura, bianco russo, faccia lintiniosa, capelli biundi» è in grave pericolo proprio perché «per esser giovinetto figliolo di bello aspetto, ha patito e patì diversi tormenti per farlo renegare»⁴⁰. Altrettanto piacente è Paolo Maiorana, proprietà di Abi di Agia di Tunisi, che ugualmente «molto mi si racomanda con haver havuto grandissimi stimoli per farsi turcho per esser giovanetto et di bel aspetto»⁴¹.

Le violenze di natura sessuale, peraltro, non mettono coloro che le subiscono al riparo da violenze di altra natura. Ecco dunque Antonio Scarso di Lentini, prigioniero a Tunisi, che a diciotto anni viene costretto dal suo proprietario – un certo Abraam Coggia – a «nefandare» quotidianamente e a dividerne il letto «come si fusse moglie». Lo stato di reclusione, le continue violenze sessuali, le

³⁹ *Ibi*, p. 45. Secondo l’autore, ai numerosi *muchachos* francesi che arrivano a Biserta ed a Tunisi è riservato un trattamento particolare: siccome non potrebbero essere ridotti in schiavitù, in virtù dell’alleanza stipulata tra il Turco e la Francia, vengono circuncisi in tutta fretta prima che il console della nazione francese possa sporgere alcun tipo di reclamo. Traduzione: «Io e alcuni altri cristiani avevamo persuaso un altro [cattivo] affinché prendesse una barca del suo padrone con cui far scappare ventitre captivi di quelli del Pascià che si trovavano a Bizerta, ma quando erano a punto di imbarcarsi furono traditi da un cattivo cristiano e ricevettero molte bastonate e molte frustate. E al rinnegato francese tagliarono gambe e braccia, lasciandolo steso sulla sabbia, mentre gridava e chiedeva giustizia al cielo giacché lo avevano circunciso per forza, e lui non era stato turco col cuore. E così morì da cristiano, anche se nessuno lo confessò e nessun cattivo osò seppellirlo».

⁴⁰ ASP, ARC, Vol. 523 f. 278r, 27 maggio 1598.

⁴¹ ASP, ARC, Vol. 566, 17 giugno 1625. L’età non è esplicitamente indicata.

bastonate somministrategli dal proprietario ogni qual volta che Antonio osi lamentarsi o rifiutarsi, lo rendono un soggetto ad altissimo rischio di conversione, da riscattarsi con la massima urgenza⁴².

Il bell'aspetto è presentato come un fattore di rischio sia per le anime, sia per i corpi dei *giovanetti*: in parte perché gli abusi, in un certo senso "spiegati" dall'avvenenza dei corpi, sono causa di una disperazione dalla quale tentare di fuggire con ogni mezzo, compresa la conversione; in parte perché gli stessi schiavisti musulmani, incapricciandosi dei captivi più belli, tenterebbero di trattenerli rendendone impossibile il riscatto, e dunque la partenza, attraverso la conversione all'Islam.

È stato ampiamente evidenziato come l'immaginario collettivo cristiano del XVI e XVII secolo veda nella lussuria il più diffuso e insieme caratterizzante tra i vizi delle popolazioni musulmane. Secondo le cronache cristiane dell'epoca, praticamente tutti i musulmani sono schiavi del piacere sessuale e dediti a pratiche perverse quali la poligamia e la sodomia. In particolare il cosiddetto "peccato nefando", con una vera e propria predilezione per donne e giovani uomini di origine europea, racchiuderebbe in sé una propensione alla lascivia e alla violenza ritenute tipiche della religione islamica, ripiegata sui corpi e sulla materialità. Così come lo è stato Maometto, si dice, anche i suoi adepti non sono in grado di controllare i propri impulsi sessuali più aberranti, a maggior ragione se ai danni del nemico⁴³.

Seppur per natura violenti e perversi, gli infedeli non si mostrano comunque privi di strategia e senso pratico: il fine giustifica i mezzi. Secondo un'altra immagine ricorrente, i musulmani alternerebbero alle maniere forti altri metodi più subdoli e persuasivi. Per conquistare nuovi fedeli, ricorrerebbero a lusinghe e tentazioni materiali: cibo e vestiti anzitutto, merce certamente molto apprezzata in un contesto di povertà e bisogno estremo. Oltre che un conforto di tipo materiale, questi beni incarnano una promessa di prosperità e felicità cui è doppiamente difficile resistere, e i missionari palermitani ne sono consapevoli.

Se è difficile per un adulto resistere a certe tentazioni, lo è ancora di più per bambini e adolescenti. È comune pensare che i più giovani, specialmente se non ancora educati nella catechesi, siano più propensi a preferire una gratificazione terrena ed immediata ad un premio di natura spirituale, da riscattarsi in un futuro ancora lontano e incerto. Specie se separati dalla famiglia d'origine, i bambini sono più facilmente "corruttibili" perché per natura hanno bisogno di

⁴² ASP, ARC, Vol. 181 (1656).

⁴³ Cfr. M. A. De Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*, pp. 236-239.

qualcuno che si occupi di loro: in mancanza di una figura genitoriale, tendono ad affezionarsi a chi si incarica di accudirli e procura loro ciò di cui hanno bisogno⁴⁴.

Attraverso una supplica datata 1641, riviviamo l'esperienza di Alberto Coculla, sedicenne trapanese battuto quotidianamente dal suo crudele padrone, il mercante di schiavi tunisino Mehemet Baij. Lo stesso Mehemet che maltratta quotidianamente il povero Alberto, lo ricopre però altrettanto quotidianamente di «molte larghezze e doni», pur di convincerlo ad abbandonare la religione cristiana⁴⁵. Stando alle fonti, i mercanti di schiavi musulmani oscillano senza troppi problemi tra comportamenti di segno totalmente opposto, in quanto complementari e utili al raggiungimento di uno stesso fine.

Anche il *Tractado de la redempción de cautivos* riflette sul rapporto tra infanzia, tentazioni materiali e apostasia⁴⁶. Acuto osservatore della realtà che lo circonda, Gracián arricchisce il dibattito chiamando in causa il *background* da cui proviene la maggior parte dei *muchachos* ridotti in schiavitù.

L'abbiamo osservato leggendo le suppliche rivolte all'Arciconfraternita per la redenzione dei cattivi ed è stato ampiamente provato dalla storiografia: statisticamente è più probabile che cada in schiavitù un povero tonnarolo, piuttosto che un ricco possidente. Cosa ancora più importante: un povero tonnarolo difficilmente ha i mezzi per riscattarsi, anche appellandosi ai numerosi ma poveri parenti lasciati in patria. La miseria è una conseguenza della condizione schiavile, senza dubbio, ma non è certo la ricchezza il punto di partenza per molti dei captivi. Così come il benessere difficilmente può essere per loro il punto di arrivo, anche in caso di liberazione e di ritorno in patria. Come potrebbero quindi un semplice mozzo o un guardiano di pecore corso, normalmente sprovvisti di tutto, rifiutare vesti di seta e banchetti? Come potrebbero respingere le attenzioni del padrone, persino le meno innocenti?

Pues, ¿qué muchacho bastará a resistir estos dos extremos? especialmente que de ordinario llevan pobrecillos de los que servían en naos e guardaban pécoras en

⁴⁴ Cfr. M. S. Messana, "Rinnegati e convertiti nelle fonti dell'Inquisizione spagnola in Sicilia".

⁴⁵ ASP, ARC, Vol. 181, 1641.

⁴⁶ «Luego (...) le visten ricamente, y le regalan comidas, y alagos, persuadiendole se buelva Turco. Y con la turbacion del captiverio, y el temor de lo que vee padecer a otros Christianos, facimente se convence». J. Gracián de la Madre de Dios, *Tratado de la redención de cautivos*, p. 44. Traduzione: «Poi (...) lo vestono riccamente, e gli regalano cibo, e lo blandiscono, persuadendolo affinché si faccia turco. E con le sofferenze della cattività, e il timore per quello che vede soffrire ad altri cristiani, si convince facilmente».

Córcega, que en su tierra ni tenían qué comer ni qué vestir. Y quando se ven ataviados de seda y con abundancia de manjares y adorados del patrón, comprados para malos fines, paréceles que es bienaventuranza renegar la fe cristiana, cuya doctrina aún ni habían aprendido⁴⁷.

Stiamo entrando in una questione spinosa. L'abiura non è solo tradimento della fede, è anche desiderio di riscatto sociale, anelito di affermazione dell'individuo. Le stesse cronache cristiane che aborriscono l'apostasia, implicitamente considerano il mondo musulmano una terra ricca di possibilità per chiunque sia sufficientemente spregiudicato da approfittarne. L'apostasia nasconde anche un problema sociale, chi si occupa di redenzioni lo sa.

Alcuni dei più celebri corsari del XVI secolo sono rinnegati, ex captivi dalle umili origini ascesi alle massime cariche delle flotte ottomane e barbaresche. Uluch Ali, conosciutissimo corsaro rinnegato, grande protagonista a Lepanto e più tardi *kapudan pascià* dell'esercito ottomano, è nato povero, in Calabria, e ha saputo costruire la sua fortuna passando all'Islam e cavalcando l'onda delle possibilità che la conversione gli ha offerto. così conosciuto dai suoi contemporanei da essere noto attraverso almeno una decina di soprannomi diversi, incarna in pieno il "mito della frontiera": pericolosa e crudele, ma anche meritocratica e generosa coi più audaci⁴⁸. E Uluch Ali non è certo l'unico esempio possibile. Non tutti gli apostati sono Khair-ed-Din Barbarossa, Hassan Pascià o Uluch Ali, ma la leggenda esiste e si diffonde.

Chi ha tutta una vita davanti, non è forse naturalmente incline a cercare di viverla nelle migliori condizioni possibili? Quando l'apostasia diventa una via verso il riscatto sociale, o viene quantomeno percepita come tale, come impedire a chi non ha nulla da perdere di tentare il cammino⁴⁹?

⁴⁷ *Ibidem*. Traduzione: «Dunque, quale giovinetto potrebbe resistere a questi estremi? Soprattutto [tenendo in conto che] normalmente prendono [giovinetti] poveri che facevano da mozzi sulle navi o che allevavano pecore in Sardegna, che nelle loro terre non avevano nulla nè per mangiare nè per vestirsi. E quando si vedono agghindati di seta e con abbondanza di manicaretti e adorati dal loro padrone, comprati per cattivi fini, gli sembra sia cosa giusta rinnegare le fede cristiana, di cui non avevano nemmeno ancora appreso la dottrina».

⁴⁸ Cfr. E. Sola Castaño, *Uchali: el calabrés tiñoso*.

⁴⁹ Jerónimo Gracián, che ricorre spesso ad aneddoti tratti dalla sua biografia, riporta anche una conversazione ascoltata involontariamente sulla stessa galeotta con cui nel 1593 approda a Biserta. Due *muchachos*, compagni di sventura del carmelitano, discutono su come trarre il maggior vantaggio possibile da una conversione vissuta come ormai inevitabile: «Desde la mezanía de la galeota donde yo iba preso oía hablar a dos muchachos que fueron cautivos conmigo y les tenían (...) sin ninguna prisión, sino con mucho regalo, y decía el uno al otro: "¿De qué sirve que tú resistas a lo que el sotacómitre nos pidió el otro

Occorre ricordare che, al di là della retorica della violenza espressa nelle nostre fonti, nelle società musulmane i più giovani vengono spesso integrati con successo nella famiglia del padrone, dove vivono in mezzo a figli e servi⁵⁰. Nonostante il Corano proibisca formalmente l'adozione, l'avvento della legge di Maometto non cancella del tutto il modello sociale pre-islamico, basato sulla tribù e dunque intrinsecamente favorevole a ogni strategia che consenta di favorire la crescita numerica del clan, per aumentarne la forza. Nonostante secondo la legge islamica i cosiddetti *marwali* – schiavi, clienti e dipendenti – non possano formalmente ereditare il nome di famiglia e dividerne perciò la *nisba* (il crisma identitario), questo non impedisce loro di entrare *di fatto* a far parte del nucleo familiare, come dimostrato dall'esistenza di una serie di *escamotage* legali pensati proprio per estendere la possibilità di ereditare anche a questi nuovi membri, reclutati tramite "adozione"⁵¹.

5. L'impatto psicologico

Non ci sono solo sofferenze di natura materiale, la cattività ha un fortissimo impatto anche in ambito psicologico. Chi è stato catturato si trova immerso involontariamente in un mondo di cui non conosce né capisce l'organizzazione morale e sociale, vive uno spaesamento e una sensazione di abbandono che preoccupano la Chiesa perché si ritiene che si ripercuotano sulla sua condotta:

día? Ello ha de ser por fuerza y aquí nos dan a comer cuanto queremos; ¿quieres que nos lleven a la mezanía con esos otros desventurados que los tienen (...) con esposas a las manos y no les dan bizcocho, ni agua?. Oye cómo están gimiendo (...)". Y pasó así, que luego renegaron la fee». J. Gracián de la Madre de Dios, *Tratado de la redención de cautivos*, p. 44. Traduzione: «Dalla mezanía della galera in cui mi trovavo prigioniero sentii parlare due giovinetti che erano stati cattivati insieme a me ed erano tenuti (...) in libertà, ricoperti di regali, e l'uno diceva all'altro: "A che serve che tu resista a quanto ci ha chiesto il sottocomito l'altro giorno? Succederà comunque e qui ci danno da mangiare quanto vogliamo; vuoi che ci portino sulla mezanía con quegli altri sventurati che tengono (...) ammanettati senza dar loro né il biscotto né acqua? Senti come stanno gemendo (...)". E così accadde che poi rinnegarono».

⁵⁰ Il punto di vista delle fonti di matrice cristiana è estremamente critico nei confronti dei metodi educativi usati dai musulmani. Miguel Ángel de Bunes Ibarra traccia un esaustivo quadro della questione. Cfr. M. A. De Bunes Ibarra, *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*, pp. 249-252. È compito dello storico evitare di assumere in modo acritico il punto di vista di queste fonti.

⁵¹ Cfr. A. Sonbol, "Adoption in Islamic society", pp. 45-67; T. Bianquis, "La famille en Islam arabe au Moyen Age", pp. 557-603.

chi perde ogni speranza vacilla più facilmente nella fede e rischia di cadere in errori di gravissima portata ⁵².

Anche quando l'incubo della prigionia termina col lieto fine della liberazione, il ricordo di quanto si è vissuto resta e accompagna l'ex captivo nel viaggio verso casa, prolungando l'impatto psicologico della cattività nel tempo e nello spazio. Un forte senso di vergogna sociale perseguita chi ha vissuto nei Bagni nordafricani, per una serie di ragioni. La condizione di sospensione e allontanamento dalla propria quotidianità generata dalla reclusione, ha impedito al captivo di vivere all'altezza delle aspettative sociali e familiari, che sente ora ricadere su di sé. Il fardello emotivo ed economico sostenuto dalla famiglia del preso durante il processo di liberazione, generano spesso un forte senso di colpa, o quantomeno la sensazione di aver involontariamente contratto un debito molto difficile da saldare. Per chi è caduto nelle mani di corsari musulmani, per di più, lo spettro dell'apostasia accompagna l'ex captivo come un'ombra nel suo processo di reintegrazione sociale⁵³.

È dunque chiaro che molti fattori emergono a mettere in pericolo le anime dei nostri captivi, oltre alle minacce di natura strettamente corporale finora esplorate. Tra questi, uno dei più interessanti e presenti nella documentazione è sicuramente quello dell'imitazione: ci si converte perché altri si sono già convertiti.

La religione musulmana, agli occhi dei difensori della fede cristiana, si propaga come una vera e propria malattia, per esposizione e contagio. Per frenare l'epidemia, sarebbe necessario impedire ai captivi spiritualmente più vulnerabili di entrare in contatto con altri rinnegati. Lo dice anche il

⁵² I testi cui possiamo fare riferimento per descrivere le reazioni psicologiche dei captivi cristiani sono in grandissima parte prodotti da ordini redentori e tendono quindi a presentare le emozioni generate dalla cattività attraverso una serie di filtri. Gli ordini religiosi puntano molto sull'immagine del buon cristiano che sa sopportare la prigionia perché ne percepisce il valore di prova di fede. Un'immagine di pura accettazione, non compensata della sofferenza, è tuttavia controproducente nell'ottica di un'istituzione che basa la sua sopravvivenza sulla raccolta di elemosine: seppur fortemente connotate in senso propagandistico, le fonti dei redentori sono comunque in grado di restituire un interessante quadro della "psicologia della cattività", che lo storico ha il compito di leggere senza cadere in interpretazioni ideologiche, frutto di una lettura acritica delle fonti. Pioniere, in questo senso, il saggio di Miguel Ángel de Bunes Ibarra. Cfr. M. A. De Bunes Ibarra, "Las sensaciones del cautivo", pp. 557-572.

⁵³ Attraverso l'analisi di Ruy Pérez de Viedma, personaggio cervantino protagonista de *La historia del Cautivo (Don Quijote, 1.37-42)*, Johnson traccia un interessante quadro del complesso intreccio di sentimenti – *in primis* vergogna ed alienazione sociale – generati dall'esperienza della cattività. Cfr. P. M. Johnson, "A Soldier's Shame".

diciassettesimo punto delle già citate istruzioni affidate nel 1599 a Iacopo Marcone:

Nelle parti, e luoghi sudetti vi debbiare portare con molta prudenza, e grande humiltà, massime con turchi, mori e renegati, divertendo da loro ogni altro ragionamento, for che la prattica, e negotij della redentione suddetta⁵⁴.

I rinnegati sono crudeli, doppiogiochisti, un'influenza pericolosa. È meglio che tutti, compresi i missionari della Deputazione, riducano il più possibile le interazioni con i traditori della fede cristiana. A maggior ragione, chi come bambini e adolescenti tende naturalmente a seguire l'esempio degli adulti, non deve per nessun motivo lasciarsi influenzare dai cristiani che già si sono convertiti.

Il padrone Pietro Ferracuto, Badir Aga, «uomo crudele et spietato», ne è consapevole. L'Aga obbliga quindi il giovanissimo frate palermitano a passare le sue giornate nel Serraglio in compagnia di «certi altri putti rinegati, affinché sia da loro persuaso a lasciare la vera et catolica fede et apigliarsi alla falsa et bugiarda». I rinnegati costituiscono una comunità numerosa e ben integrata nel tessuto sociale del capoluogo tunisino, passare del tempo in loro compagnia potrebbe convincere Pietro ad abbandonare la fede cristiana. Gli apostati stimolerebbero apostasie dunque sia perché particolarmente propensi a fare proseliti, sia perché il loro stile di vita – più incline ai piaceri materiali che alle sofferenze dell'*imitatio Christi* – promuoverebbe di per sé la conversione all'Islam, mostrandone i numerosi vantaggi concreti⁵⁵.

La vicenda di Pietro Ferracuto presenta peraltro anche alcuni interessanti spunti di riflessione in relazione al tema del martirio. Difatti, assolutamente determinato a non abbandonare il cristianesimo, il «giovanetto tutto infocato della verità della vera Religione Christiana risponde loro con esporsi a mille morti più presto che fare un'atto così infame». La vocazione al martirio, necessaria o meno, è molto opportuna da parte di un prete la cui conversione all'Islam potrebbe senza dubbio grande scandalo in patria, come ricorda senza troppi giri di parole l'autore del memoriale.

A cedere alla conversione sono le anime, non i corpi: tra il martirio e l'apostasia, in un'ottica religiosa, è assai preferibile il martirio. Tuttavia, ed è ben chiaro anche a chi di redenzioni si occupa per professione, è molto difficile che un bambino o un adolescente posseggano la convinzione necessaria per

⁵⁴ ASP, ARC, *Registro d'istruzioni pubbliche e segrete del 1599 per Redentori*, f. 3v.

⁵⁵ ASP, ARC, Vol. 518 f. 44r (data incerta compresa tra gli anni 1606-1607).

andare incontro alla morte. Anzi, è difficile per un adulto; per un bambino o un *giovanetto* è praticamente impossibile. Forse proprio per questo motivo gli esempi di martirio infantile non mancano nelle cronache dei missionari: sono le eccezioni che confermano una regola, tragica e imbarazzante, preferibilmente omessa. Rappresentano un'aspirazione che difficilmente si traduce in realtà e che, come tale, finisce per diventare una sorta di ossessione per la propaganda cristiana che nei secoli XVI e XVII si scaglia contro i passaggi all'Islam.⁵⁶

Lo abbiamo visto in Jerónimo Gracián, ma è un *topos* che ricorre in molte cronache e trattati contemporanei su schiavitù, redenzioni e mondo islamico in generale. Il francescano fray Francisco de San Juan del Puerto, missionario in Marocco sul finire del Seicento, dedica un intero capitolo del suo *Misión historial de Marruecos* al «Martirio riguroso, que dió el Rey a unos niños muy pequeños, porque renegassen de nuestra fee»⁵⁷. La storia è quella di quattro bambini portoghesi, catturati in viaggio verso Lisbona e portati in Marocco ad apostatare. Il sovrano marocchino è inizialmente felicissimo «*porque le pareció,*

⁵⁶ Parallelamente, il tema della colpevolezza del minore che abiura è totalmente evitato. Le stesse cronache e gli stessi trattati che esaltano i rari casi di martirio infantile, normalmente tralasciano l'imbarazzante questione dei moltissimi casi di conversione all'Islam in tenera età. Anche i Riveli dell'Arciconfraternita si concentrano su chi è ancora cristiano, sul *pericolo* di apostasia piuttosto che sulle *avvenute* apostasie. È il Santo Uffizio a occuparsi di chi ha già rinnegato, i fondi dell'Archivo Histórico Nacional di Madrid e dell'Archivio per la Congregazione della Dottrina della Fede di Roma – consultati parallelamente a quelli dell'Arciconfraternita di Santa Maria la Nova – sono ricchi di documenti che lo testimoniano.

⁵⁷ Occorre ricordarlo: Francisco de San Juan del Puerto parla del Marocco, che non è una reggenza barbaresca. Qui il riscatto dei captivi si configura secondo modalità che divergono rispetto a quelle relative ad altre zone del Nord Africa. Nonostante le specificità delle redenzioni marocchine, l'apostasia all'Islam è trattata nella cronaca di frate Francisco secondo gli stessi *topoi* che troviamo in trattati relativi all'esperienza algerina o tunisina. Da questo punto di vista gli obiettivi del francescano trascendono fattori politici strettamente locali. Sulla storia delle missioni in Marocco, cfr. R. Bahri, "Dos redenciones mercedarias en Marruecos", pp. 548-549. La tragica missione di Juan del Prado e il relativo processo di canonizzazione, studiati da Giovanna Fiume, forniscono un'ottima cornice in cui inquadrare anche il testo di Francisco de San Juan del Puerto. Cfr. G. Fiume, *Schiavitù Mediterranee*, pp. 209-330. Al di là della diversa situazione politica, le condizioni di vita dei captivi nelle città berberiche e marocchine presentano anche numerose similitudini. Come indicato da Mercedes García-Arenal troviamo alcune differenze soprattutto nell'organizzazione degli spazi di prigionia: intorno alla metà del XVII secolo, Marrakech possiede un intero quartiere dedicato alla reclusione dei captivi cristiani, mentre ad Algeri al Bagno della Bastarda – reso celebre da Cervantes – si affiancano sei bagni privati di dimensioni minori. Nella stessa epoca troviamo nove Bagni di privati nella città di Tunisi e tre a Tripoli. M. García-Arenal, *Los españoles y el norte de África*, pp. 233-238.

que ya tenían en ellos nuevos Sectarios de su Alcorán»⁵⁸. Scontratosi però con lo sdegnoso rifiuto dei quattro, tramuta la gioia in collera e le carezze in crudeli torture. Ovviamente, la vittima prediletta del despota marocchino è il più giovane dei quattro captivi portoghesi: Joseph, sette anni, viene separato dai compagni, vestito alla turca e costretto con la forza a studiare il Corano. Dopo un mese di inutili torture, il re rinuncia al suo intento e riconsegna i quattro giovanissimi martiri alla comunità cristiana della città. Ma è troppo tardi: il corpo di Joseph è ormai «todo molido, macilento, flaquissimo, hecho una llaga»⁵⁹. Da vero martire, Joseph trova la morte tra le braccia di alcuni missionari, tra gli applausi dei cristiani astanti, la fede intatta nonostante tutto⁶⁰.

Anche il maestro Francisco Antonio Silvestre, che nel 1690 pubblica a Madrid una storia degli ospedali trinitari di Algeri, descrive le conversioni forzate subite da molti schiavi della città, portando a esempio proprio la storia di un *moço*, il lucchese Francesco de Fondira⁶¹. Come da copione Francesco è un adolescente di bell'aspetto – «muy hermoso» – e la sua conversione all'Islam diventa presto un'ossessione per il re di Algeri, che per ben due anni alterna invano lusinghe e minacce, allo scopo di far rinnegare il giovane prigioniero. Quando i genitori del ragazzo si appellano nientemeno che al Sultano ottomano per chiedergli di ordinare la fine dell'ingiusta detenzione di Francesco – cosa che ottengono – il re di Algeri non rinuncia al suo intento e, con un atto di insubordinazione, ordina la circoncisione coatta del captivo⁶². A differenza di Joseph, Francesco sopravvive. Tuttavia, la descrizione della sua circoncisione attinge a piene mani dal linguaggio e dai *topoi* che sarebbero tipicamente riservati al martirio: tenuto fermo e “tagliato” a forza, fino all'ultimo il giovane grida a gran voce la sua fedeltà al cristianesimo, mentre i crudeli mori procedono imperterriti verso il loro obiettivo («el moço dezía a voces, que era Christiano, y no quería ser Moro, y llamava a Dios»⁶³). Oltre al danno, la beffa:

⁵⁸ Traduzione: «poiché credevano di aver trovato in loro nuovi seguaci del loro Corano».

⁵⁹ Traduzione: «tutto pesto, macilento, magrissimo, pieno di piaghe».

⁶⁰ Cfr. F. de San Juan del Puerto, *Misión historial de Marruecos*, pp. 710-712. Libro VI, capitolo XVIII.

⁶¹ *Ibi*, Capitolo XLI, *De como los moros de Argel dizen, que pueden hazer que los christianos por fuerça sean moros*.

⁶² Per quanto possa apparire insolito, i genitori di Francesco de Fondira non sono certamente gli unici cristiani che si appellano al Sultano ottomano. Giovanni Ricci ha dedicato un'affascinante monografia agli appelli che cristianissimi signori, principi e persino Papi rivolgono a Istanbul nei più disparati momenti di bisogno. Cfr. G. Ricci, *Appello al turco*.

⁶³ Traduzione: «il giovinetto gridava che era cristiano e che non voleva essere moro, e invocava Dio».

dopo la cerimonia di conversione il re di Algeri scrive al Sultano e ai genitori del giovane che, in quanto rinnegato, Francesco ormai non può più essere rilasciato né far ritorno in Italia⁶⁴.

La più dura delle prove cui sono sottoposti i captivi è però forse un'altra: la sensazione di abbandono che genera una prigionia prolungata. Lo scrive anche Jerónimo Gracián, quando parla dei rinnegati già adulti: più il tempo passa, più ci si sente dimenticati, più si teme che i soldi per il proprio riscatto non arriveranno mai⁶⁵.

Nella nostra ottica, la questione assume delle sfumature diverse a seconda dell'età del captivo e del contesto familiare in cui è vissuta la prigionia. Il ricordo della famiglia d'origine tende a svanire facilmente nei bambini più piccoli, capaci di integrarsi appieno e più velocemente all'interno di una nuova famiglia⁶⁶.

Inoltre, un conto è lo sradicamento totale dal contesto familiare, una separazione che può avvenire con la cattura o in seguito ad essa; un conto è la prigionia vissuta all'interno del contesto familiare. Non sono rari i casi di intere famiglie i cui membri, catturati insieme, vivono insieme l'esperienza della schiavitù e affrontano *insieme* le sfide religiose che essa comporta.

I membri della famiglia Giacuni, in vendita in blocco al prezzo di 350 scudi, vivono almeno sette anni di prigionia a Tunisi senza vedersi mai separati. Dei tre figli della coppia soltanto la maggiore, Caterina, è nata in terre cristiane: Anna, di quattro anni, e un terzo figlio non ancora nato non hanno mai

⁶⁴ Cfr. F. A. Silvestre, *Fundacion histórica*, p. 190.

⁶⁵ Secondo Jerónimo Gracián questa è la più frequente causa di abiure. Cfr. J. Gracián de la Madre de Dios, *Tratado de la redención de cautivos*, p. 47.

⁶⁶ In quest'ottica vale la pena menzionare, anche se brevemente, la cosiddetta *devshirme*, forma di cooptazione infantile alternativa alla corsa e pilastro del sistema militare-amministrativo ottomano. Con *devshirme* si indica la leva sistematica di bambini effettuata su alcune popolazioni non musulmane dell'impero ottomano. I bambini, solitamente balcanici, erano portati in Turchia, fatti convertire all'Islam e cresciuti nella massima devozione al Sultano. Si riteneva che in questo modo si formasse personale militare e amministrativo particolarmente fedele e poco propenso alla ribellione, perché privo di legami familiari, clientelari e territoriali da anteporre al potere centrale. Cfr. V. L. Ménage, "Some Notes on the Devshirme"; D. Pipes, *Slave soldiers and Islam*; Y. Friedmann, *Tolerance and coercion in Islam*, pp. 106-121. Metin Kunt ha in seguito dimostrato la parziale fallacia di questo sistema, giacché questa particolare categoria di rinnegati era comunque in grado di costruire reti di fedeltà e pressione autonome alla volontà del Sultano, spesso su base regionale. In alcuni casi addirittura il legame con la famiglia d'origine veniva ricostruito ad anni di distanza dalla leva. Cfr. M. I. Kunt, "Ethnic-regional (cins) solidarity"; T. Graf, "Of Half-Lives and Double-Lives".

sperimentato la libertà. Come racconta lo stesso capofamiglia, Vincenzo, la più grande preoccupazione per un padre nella sua situazione è salvare l'anima della moglie e delle figlie, essendo «cosa tanto difficile in questi paesi, dar libertà a donne et figliole»⁶⁷. Alla questione dell'età si unisce qui quella di genere, ma la sostanza non cambia: la figura genitoriale si fa garante della fede cristiana e vigila sui figli, materialmente ma anche spiritualmente, ostacolandone eventuali conversioni.

Ed è questa la principale preoccupazione anche per Andrea d'Anibbale, cattivo a Tunisi insieme ai figli e alla moglie Antonina, che nel settembre del 1669 scrive una commovente lettera al fratello rimasto in Sicilia. L'esperienza della schiavitù è resa particolarmente dura non tanto dalle sofferenze fisiche, quanto dalla preoccupazione per la salvezza spirituale dei figli, destinati alla conversione forzata qualora non arrivi immediatamente la somma necessaria per riscattarli⁶⁸.

Di natura analoga è anche la testimonianza di Diego di Noto. L'uomo «si ritrova avere tre figli schiavi in Tunisi di Barberia», tuttavia si rivolge all'Arciconfraternita per raccomandare esplicitamente solo il figlio minore:

Perché fra le tre vi ni è uno figliolo di anni sedeci con pericolo grande di potervi succedere qualche disgratia della fede per non potere soffrire li matrattamenti di quelli barbari, onde supplica V.E acciò con la sua charità resti servita farlo scrivere nella lista della redentione di cattivi⁶⁹.

Il figlio sedicenne potrebbe rinnegare da un momento all'altro. Forse perché di volontà più debole, forse perché più vessato dei fratelli, in ogni caso a causa della sua gioventù.

E laddove non è la famiglia a mantenere vivo il ricordo della terra natia, i cattivi intrecciano reti di amicizia e solidarietà che ne fanno in parte le veci. Questi gruppi di mutuo aiuto, molto spesso creati su base linguistica o regionale, aiutano a mantenere viva un'identità altrimenti sradicata e mortificata dalla prigionia⁷⁰. Quando la rete si rompe, il rischio di apostasia diventa altissimo, fatto ancora più vero per cattivi come Cola Giago, giovane e

⁶⁷ ASP, ARC, Vol. 518 f. 183r (senza data, XVII secolo).

⁶⁸ ASP, ARC, Vol. 566, settembre 1669. «Sono molto travagliati tanto io quanto la mia consorte per temore delli figlioli che non li possiamo più mantenere alla nostra fede che ci mangiamo la nostra carne a morse e questo è quello che ci affligge più della nostra schiavitù».

⁶⁹ ASP, ARC, Vol. 207 f. 406r (senza data, XVII secolo).

⁷⁰ Cfr. M. I. Kunt, "Ethnic-regional (cins) solidarity".

senza famiglia, che ha fatto delle sue amicizie la sua forza anche dal punto di vista religioso. Quando nel 1629 scrive a padre Celleronio, è ancora cristiano. I forti legami stretti nel Bagno di Solimano lo hanno aiutato a non perdere le speranze e la fede, ma le cose sono cambiate: l'amico Nardo è stato liberato grazie all'intervento dell'Arciconfraternita per la redenzione dei cattivi, mentre un altro compagno di schiavitù, Paolo, è morto. Ora Cola è solo più che mai, gli infedeli di cui è prigioniero lo vogliono far convertire affinché possa dedicare la sua gioventù «in servire l'inimici della Santa fede». Solo e dunque fragile, Cola Giago si appella alla deputazione palermitana per scongiurare un'apostasia ormai imminente⁷¹.

6. «Prendono somma essorbitante»

Se le violenze e le pressioni psicologiche sono il linguaggio quotidiano per chi vive la schiavitù, il sogno di ogni captivo è trovare il modo per uscirne. Sono essenzialmente due i modi per tornare in terre cristiane: la fuga o il pagamento di un riscatto. Fuggire è molto difficile, essere scoperti e pagarne le conseguenze un'eventualità tutt'altro che rara. Per organizzare una fuga che abbia qualche possibilità di successo sono necessari contatti, determinazione e audacia. L'impresa, rischiosa ma fattibile per un giovane uomo nel pieno delle sue forze, è invece impensabile per i captivi in tenera età. La redenzione tramite riscatto diventa quindi l'unica via per raggiungere la libertà e tornare finalmente a casa. I riscatti però sono cari, e non tutti hanno le risorse economiche sufficienti per riscattarsi: da qui la nascita di istituzioni come l'Arciconfraternita palermitana.

Il problema però è che le istituzioni redentrici lavorano su grandi numeri e, conseguentemente, con un budget limitato. Le stesse istruzioni che Iacopo Marrone riceve nel 1599 sono molto chiare a riguardo: il riscatto di ogni schiavo non deve eccedere la somma di cento scudi d'oro, spese di dogana a parte⁷².

Il prezzo è un problema ancor più sentito quando i captivi da riscattare sono in giovane età, perché i musulmani tendono *volutamente* a fissare dei prezzi di riscatto esagerati. Chi non ha altro modo di lasciare la schiavitù, come s'è detto, non può aspettarsi un trattamento di favore. Per poter gestire adeguatamente le elemosine raccolte, Marrone e i suoi devono infatti studiare in primo luogo

⁷¹ ASP, ARC, Vol. 89, 12 agosto 1629.

⁷² Le istruzioni segrete danno ai redentori un più ampio margine d'azione. Il budget sale fino a 150 scudi d'oro per il riscatto di captivi particolarmente bisognosi e cari, quali appunto bambini e *giovanetti* a rischio di conversione.

l'andamento generale del mercato e capire su quali cifre minime e massime si attestino normalmente i prezzi degli schiavi a Tunisi e Biserta. Ancora una volta, le istruzioni sono chiare: i vecchi e i malati sono la merce più economica, mentre i giovani sono il prodotto più pregiato e costoso. Informandosi sugli uni e sugli altri, si può ottenere un quadro chiaro di cosa aspettarsi dai mercanti tunisini⁷³.

Torniamo ora alle suppliche dei nostri captivi siciliani: Francesco Bonifazio di Siracusa, «povero giovane» già da tempo nelle mani dei turchi, sta per perdere ogni speranza e rinnegare. Troppo a lungo ha atteso invano di essere liberato, è anche stato incluso nelle liste dei cristiani da riscattare nel corso di una precedente missione. Tuttavia, a causa del suo prezzo «molto caro», è stato lasciato indietro. Disperato e convinto che la Deputazione non arriverà mai a pagare l'esorbitante cifra richiesta dal suo padrone, sta pensando di rinnegare. Anche il problema dei prezzi, in fondo, può essere causa indiretta di molte apostasie⁷⁴.

E quando il riscatto arriva, la notevole cifra pagata dai redentori può generare problemi di natura economica e legale per l'ex captivo. È questo il caso di Alberto, ex-mozzo, riscattato con urgenza in quanto povero e in grave pericolo di apostasia. Il tredicenne viene liberato dalle prigioni tunisine solo per vedersi rinchiudere nuovamente nelle carceri di palazzo della Vicaria a Trapani. Nell'affanno di farsi includere nelle liste dei captivi da liberare, Alberto non ha prodotto la documentazione necessaria ad attestare la propria povertà e ha così contratto un debito con la Deputazione che non è in grado di ripagare. Giovanissimo e senza famiglia, può solo sperare che l'Arciconfraternita cancelli misericordiosamente il suo debito⁷⁵.

⁷³ Quinto punto delle istruzioni particolari a Iacopo Marrone.: «Quando haverete havuto licenza d'incominciare à trattare li riscattiti di cristiani, v'informirete delli prezzi, si sogliono pigliare di cristiani vecchi disutili, malati, e defettosi, e così delli giovani, al'ciochè come informato possiate andare mirando quello, che più conviene in aiuto dell'opera non v'appartando della somma ordinata per l'instruzioni, for'che li vecchi, e disutili, li quali procurirete d'haver a prezzi basci, com'è solito». Cfr. ASP, ARC, *Registro d'istruzioni pubbliche e secrete del 1599 per Redentori*, f. 9r.

⁷⁴ ASP, ARC, Vol. 181 (senza data).

⁷⁵ ASP, ARC, Vol. 181, 1649. Vale la pena riportare il testo della supplica: «Alberto Cuculla (...) nell'anno 1649 nelli primi del mese di luglio di detto anno fu preso dalle galere di Biserta (...) essendo esso exponente garzone di anni tredici in circa sopra la barca di Patron Antonino Stampa di detta città et essendo in tale età schiavo di turchi con pericolo di apostatare dalla fede di nostro Signore Giesù Cristo per la sua povertà procurò di farsi ammettere nel numero della Redentione da farsi per le VV.SS. Illustrissime come appare per inclusa fede e perché per essere esso exponente abbandonato da tutti ne havere a nessuno

Le storie di Francesco e Alberto riecheggiano in una lunga lettera che il redentore Marcello Costa, di stanza a Tunisi, indirizzò al rettore della Deputazione palermitana il 9 agosto 1671. Argomento centrale della missiva sono le dure condizioni di vita nei bagni di schiavi della città barbaresca. La questione economica preoccupa molto il missionario, costretto a lavorare con fondi piuttosto limitati. Il problema principale, scrive Costa, sono gli alti prezzi richiesti dai mercanti musulmani, consapevoli di assoggettare i poveri cristiani di Tunisi ad una «schiavitù senza comparazione più crudele e barbara di qualsivoglia luogo d'Africa». I prezzi, già esagerati, diventano poi impossibili quando gli schiavi da riscattare sono bambini o giovani:

Pretendono somma esorbitante e quanto più di giovani e sani, e quel che più si deve mettere in considerazione è che molti disperati dal lor ricattito a forza di bastonate perdon l'anima anche la fede, essendo il principal motivo di questi barbari ridurli alla lor infame setta, come giornalmente si vede⁷⁶.

Che fare allora di Blasio di Luca, «povero giovane» della terra di Scicli, che per nove anni ha resistito dal farsi turco solo grazie al ricordo della moglie e dei figli rimasti in Sicilia? Che fare delle numerose «verginelle» - Padre Marcello ne nomina almeno una decina, di cui quattro certamente siciliane - che ancora sono in attesa di un riscatto? Come salvare le anime degli «otto o dieci figliuoli di minor'età siciliani» che il Bey trattiene nel suo bagno, istigandoli continuamente all'apostasia «perché come figliuoli senza giudizio facilmente si lasciano ridurre a farsi turchi»?

I prezzi impossibili sono un limite gravissimo per redentori come Marcello Costa, perché determinano l'impossibilità di riscattare prigionieri che, a forza di

non supplicò come dovea a questa deputatione per ottenere provvista si avesse contentato di darli l'elemosina assegnata come si suole fare con altri quando avesse venuto in libertà attenta la sua povertà e per scampare da detta schiavitù e pericolo s'obligò esso esponente essendo in Tunisi et havendo venuto in questo Regno non è stato possibile potere soddisfare detta somma attenta la sua povertà per onde ne fu carcerato nelle carceri della Vicaria di questa città e doppo uscito con pleggeria de representando ne ha modo alcuno di soddisfare detta somma havuta per detta causa perciò ricorre alli VV.SS. Illustrissime (...). Per beneficiare del riscatto senza contrarre debiti era necessario attestare la propria povertà attraverso un documento denominato "fede di povertà". In caso contrario, una volta rimpatriato l'ex schiavo era tenuto a rimborsare l'Arciconfraternita. Meccanismi simili sono stati ben studiati per quanto riguarda il caso napoletano da Giuliana Boccadamo. Cfr. G. Boccadamo, "I «Redentori» napoletani"; Eadem, "Mercanti e schiavi fra Regno di Napoli, Barberia e Levante", pp. 237-238.

⁷⁶ ASP, ARC, Vol. 566, 9 agosto 1671. Cfr. A. Romano, "Schiavi siciliani e traffici monetari nel Mediterraneo del XVII secolo", p. 275.

bastonate, finiscono per rinnegare. Ma c'è di più: se finiscono per rinnegare, come scrive Padre Marcello, è perché sin dall'inizio il principale obiettivo dei musulmani è ridurli alla religione islamica.

Lo scrive anche Jerónimo Gracián de la Madre de Dios: pochi «*mozos desbarbados*» possono sperare di evitare l'apostasia. E questo proprio *a causa* dell'eccessivo prezzo richiesto dai turchi per il loro riscatto:

De los muchachos y mozos desbarbados por maravilla se escapa alguno; porque, aunque sea un grumete o el más baxo y pobre, le compran los turcos con excesivo precio para sus maldades, y de tan mal principio fácil es la herejía⁷⁷.

I musulmani *impedirebbero* dunque volontariamente il riscatto dei captivi che non hanno ancora raggiunto l'età della ragione, considerandone la liberazione e il ritorno in terre cristiane un grave peccato di fede. I *muchachos* sarebbero un investimento per il futuro, energie da sottrarre al nemico e da crescere nella fede islamica. I prezzi eccessivi, invece, una strategia per toglierli dal mercato.

Hablo aquí de los muchachos que tienen uso de razón; porque los que van a Berbería antes de essa edad, dicen los Moros, que es muy gran peccado contra Mahoma rescatarlos por ningún precio ni consentir que sus madres cristianas los críen, porque cuando lleguen a uso de razón no sean cristianos⁷⁸.

L'atteggiamento molto poco collaborativo dei mercanti musulmani è un topico che ricorre praticamente in tutte le opere scritte da missionari redentori contemporanei a Marcello Costa e Jerónimo Gracián.

Ignacio Vidondo, autore del celebre *Espejo católico de la caridad divina* (Pamplona, 1658), scrive in proposito:

Y assí se verá, que en los Sarracenos, no ay ley, q prohiba a sus cautivos, que no puedan ser redimidos, y reducidos a su libertad, pagando el precio, en que se concertaron con sus señores, salvo los niños y niñas, que desde tres años de edad,

⁷⁷ J. Gracián de la Madre de Dios, *Tratado de la redención de cautivos*, pp. 43-44. Traduzione: «C'è da meravigliarsi se qualcuno dei giovinetti e giovani imberbi riesce a fuggire; poiché, anche quando si tratta di un marinaio dei più poveri e di bassa condizione, i turchi lo comprano ad altissimo prezzo per i loro malvagi intenti, e da un simile inizio è facile scivolare nell'eresia».

⁷⁸ *Ibi*, p. 45. Traduzione: «Parlo qui dei giovinetti che fanno uso della ragione; poiché quelli che arrivano in Berberia prima di tale età, dicono i mori, che è un gran peccato contro Maometto permetterne il riscatto per qualsiasi prezzo o permettere che siano allevati dalle loro madri cristiane, affinché quando arrivino all'età della ragione non siano cristiani».

asta los catorze, por ser aquella edad más capaz, para reducirlos a su mala seta, no obstante, q el dinero les vence, y los venden por mayor precio⁷⁹.

Forte dell'esperienza sul campo – il trattato di Vidondo è al contempo autorappresentazione celebrativa dell'ordine mercedario e resoconto della redenzione algerina del 1654 – l'autore descrive dettagliatamente i patimenti del cautiverio per uno scopo di natura pragmatica, «favorire la raccolta di elemosine e offerte per riscattare più prigionieri possibili»⁸⁰. La questione dei prezzi, specialmente in relazione coi captivi più giovani, preoccupa moltissimo il mercedario: per i captivi di età compresa tra i tre ed i quattordici anni i prezzi sono molto alti perché il vero scopo dei *sarracenos* sarebbe far convertire tutti i bambini all'Islam; tuttavia, accecati dalla sete di denaro, i mercanti di schiavi si accontentano spesso di arricchirsi e finiscono per vendere schiavi che sarebbero in realtà destinati ad Allah. Per una volta i difetti che il mondo cattolico attribuisce ai musulmani – in questo caso attaccamento ai beni materiali, sete di denaro e avarizia – fanno il gioco della “vera fede”, a discapito delle ambizioni di proselitismo del nemico.

Un altro mercedario, Gabriel Gómez de Losada, missionario ad Algeri come Vidondo intorno alla metà del XVII secolo, dedica buona parte del suo *Escuela de trabajos* a riflessioni sul tema dell'apostasia *a fide*⁸¹. Inutile dirlo, per fray Gabriel i bambini sono naturalmente più inclini a rinnegare rispetto agli adulti, essendo ancora «niños de poca capacidad» sia cognitiva, sia religiosa. Come se non bastasse, i musulmani ne ostacolano sistematicamente la compravendita, se non in casi eccezionali: esemplare è il caso del piccolo Vicentico, un orfano catalano di soli cinque anni riscattato da Gabriel Gómez de Losada durante la sua prima missione in Barberia. Nonostante la redenzione di Vicentico sia raccontata come una grande vittoria – sia personale, sia per la fede cristiana – il mercedario riconosce di essere riuscito a comprare l'orfano, e ad un prezzo accessibile, solo perché ormai in punto di morte⁸².

⁷⁹ I. Vidondo, *Espejo catolico*, p. 27. Traduzione: «E così si vedrà che presso i Sarraceni non c'è nessuna legge che proibisca che i cattivi siano riscattati e liberati, pagando il prezzo concordato coi loro padroni, tranne che nel caso dei bambini e delle bambine dai tre ai quattordici anni, essendo quella l'età più indicata per ridurli alla loro cattiva setta, tuttavia il denaro li convince e [alla fine] li vendono a un prezzo più alto».

⁸⁰ S. Cabibbo - M. Lupi, “Tra autorappresentazione, cronaca e negozio spirituale”, pp. 74-76.

⁸¹ Cfr. G. Gómez de Losada, *Escuela de trabajos en cuatro libros dividida*. Per inquadrare brevemente autore e trattato, cfr.: M. B. Pallares Garzón, “A la sombra de un redentor”.

⁸² Cfr. G. Gómez de Losada, *Escuela de trabajos en cuatro libros dividida*, pp. 509-510.

Francisco de San Juan del Puerto racconta nel suo *Misión historial de Marruecos* il «Maravilloso rescate de cuatro Niñas Christianas, que traxo el Padre Fray Alonso de Jesús María»⁸³: anche qui le quattro sorelle cristiane guadagnano la libertà soltanto grazie alla malattia, sopraggiunta al momento opportuno come un vero e proprio dono divino⁸⁴.

La malattia toglie loro valore di mercato perché contemporaneamente sembra togliere loro un futuro come potenziali rinnegati. Entrambe le redenzioni segnano quindi un punto a favore della Cristianità che va oltre le vicende dei singoli individui. La morte di Vicentico è tragica, ma il bilancio resta comunque positivo perché ciò che conta è l'averne salvato l'anima. Il fatto poi che le quattro sorelle riscattate da fray Alonso de Jesús María guariscano e tornino sane in patria è un valore aggiunto, un felice incidente, ma non l'obiettivo principale della loro redenzione.

7. Per concludere

Jerónimo Gracián, Gabriel Gómez de Losada, Fray Francisco de San Juan del Puerto e Francisco Antonio Silvestre si servono di aneddoti di grande impatto, storie di schiavitù e di martirio infantile pensate per colpire al cuore il lettore. Analogamente, le lettere e i riveli della Redenzione di Santa Maria la Nova abbondano di riferimenti alle terribili sofferenze della vita in cattività.

Da un certo punto di vista non possiamo ignorare quanto dura fosse la schiavitù, a tutte le latitudini del Mediterraneo. Nei Bagni di schiavi la vita era fatta di sradicamento, nostalgia, insicurezza, condizioni igieniche precarie, fame, sofferenze fisiche, paura e senso di abbandono. Una certa tendenza a enfatizzare la durezza delle vite dei captivi ne è in parte conseguenza.

Ma c'è di più. Nel XVII secolo è normale per un cristiano affermare che chi si converte all'Islam lo fa perché è in condizioni disperate, e non certo per motivi religiosi o vantaggi di altra natura. È inaccettabile che qualcuno possa preferire una fede falsa e corrotta alla vera fede, quella cristiana, se non per estremo bisogno. L'aspetto propagandistico influisce notevolmente sul pensiero e sul linguaggio di un'istituzione militante come la Deputazione palermitana.

I rinnegati sono un fenomeno chiave per la comprensione di Mediterraneo fatto di corsari, captivi e redentori. I "turchi di professione" costituiscono un

⁸³ Traduzione: «Il meraviglioso riscatto di quattro bambine cristiane, che portò il Padre frate Alonso de Jesús María».

⁸⁴ Cfr. F. de San Juan del Puerto, *Misión historial de Marruecos*, pp. 589-595.

problema per i cristiani che scrivono di loro perché rappresentano una rottura e un tradimento nei confronti della Cristianità, dal punto di vista religioso e anche dal punto di vista politico, che è difficile spiegare senza che la religione cristiana ne risenta in qualche modo. Le abiure diventano perciò esclusivamente frutto delle pessime condizioni di vita dei presi.

Nel caso di coloro che rinnegano in giovane età, specialmente se bambini, giustificare l'abiura è più difficile, a tratti imbarazzante. Il problema è duplice: religioso, perché si smentisce il luogo comune secondo cui tutte le conversioni all'Islam sono in realtà una recita; e politico, perché si tratta di forze sottratte al blocco cristiano e consegnate direttamente ai suoi più acerrimi nemici. I casi di ostinazione non mancano, tuttavia è più comune imbattersi in rinnegati che davanti al Santo Uffizio decidono di negare l'intenzione del cuore⁸⁵. Chi nega di essersi convertito volontariamente all'Islam, nega anche di aver mai creduto al suo Dio e ai suoi precetti. Lo fa anche chi si è fatto turco in un passato ormai lontano, da bambino. Gli inquisitori, specie quelli che dipendono da Roma, fanno buon viso a cattivo gioco. Certo è che davanti a un reo convertitosi nella prima infanzia e che nemmeno conosce i rudimenti più elementari della fede cattolica, il dubbio deve porsi. L'intenzione e l'adesione possono essere un passo unico per un apostata adulto, ma per un bambino le cose sono diverse: la fede, qualunque essa sia, è un dato che viene appreso e interiorizzato nel tempo⁸⁶.

Ci pare ora il caso di tornare alle istruzioni che i primi redentori dell'arciconfraternita ricevettero dal viceré di Sicilia nel 1599. Il duca di Maqueda raccomanda a Jacopo Marrone una particolare attenzione nei riguardi dei captivi più giovani, da riscattarsi con assoluta priorità. Soltanto *dopo* i bambini, gli adolescenti e i giovani uomini, la carità cristiana impone un occhio di riguardo per le donne e per i prigionieri più anziani⁸⁷.

⁸⁵ M. S. Messana, "La «resistenza» musulmana e i 'martiri' dell'Islam".

⁸⁶ Sulla questione dell'intenzione, cfr. G. Ricci, *Ossessione turca*, pp. 178-179; L. Rostagno, *Mi faccio turco*, pp. 60-72; I. Drumond Braga, *Entre a cristianidade e o islão*, pp. 77-91; B. Bennassar, *I cristiani di Allah*, pp. 299-322; L. Scaraffia, *Rinnegati*, pp. 115-136.

⁸⁷ La redenzione guidata da Iacopo Marcone riscatta solo 25 persone, di cui 3 non residenti in Sicilia. L'età media dei riscattati è 38 anni, nonostante gli appelli viceregi. I più giovani sono i venticinquenni Antonio Mazzaferro, Francesco Baruso e Vittorio Scarlata. Ad alzare la media demografica troviamo nove schiavi ultracinquantenni, di cui due sessantenni. Cfr. ASP, ARC, *Registro d'istruzioni pubbliche e segrete del 1599 per Redentori*, ff. 83v-86r; G. Bonaffini, *La Sicilia e il mercato degli schiavi alla fine del '500*, pp. 86-89.

La morale cristiana richiede misericordia e compassione nei confronti delle categorie considerate più deboli. Tuttavia, c'è un ordine di priorità interno che non ci pare essere dettato tanto dall'esistenza di un crescente grado di debolezza, quanto da altri fattori.

Le donne, s'è detto sono piuttosto richieste come mogli. Chi sposa un infedele o un rinnegato, ovviamente, deve passare alla religione del marito.

Gli anziani, che comunque rappresentano una minoranza tra i captivi cristiani in terre musulmane, hanno molto da chiedere e poco da dare in cambio. Il loro prezzo è generalmente piuttosto basso sia perché ormai non hanno più gran valore come forza lavoro, sia perché i mercanti di schiavi musulmani sono consapevoli del fatto che nessuno li riscatterebbe in caso contrario. La stessa abiura della fede cristiana, aberrazione da scongiurare ad ogni costo quando un captivo è in giovane età, non sembra essere poi così drammatica nel loro caso. Nel Regno dei cieli le anime hanno tutte lo stesso valore, ma ciò non significa che in terra le cose debbano andare allo stesso modo. Anche le conversioni all'Islam vanno affrontate con una buona dose di pragmatismo.

Veniamo ora all'altra faccia della medaglia, il punto di vista islamico. I missionari redentori hanno l'incarico di salvare anime cristiane, non riscattano rinnegati. Chi scommette su uno schiavo per ottenere un guadagno monetario non può che considerarne la conversione all'Islam come un danno economico. È poco realistico pensare che i mercanti di schiavi musulmani siano così propensi all'auto-sabotaggio: far rinnegare i propri schiavi non può essere l'unico obiettivo di un mercante musulmano che abbia a cuore i propri affari⁸⁸.

Tuttavia esistono delle strategie alternative. Gli schiavi possono accordarsi con i loro padroni e ottenere il permesso per allontanarsi e procurarsi da soli il denaro per il proprio riscatto. È una formula che giova particolarmente alla guerra di corsa poiché molti dei manomessi tentano la fortuna in mare: la pirateria e la corsa sono un buon modo per guadagnare velocemente la somma necessaria per ottenere la libertà. Coloro che invece fanno ritorno in Spagna, conosciuti come *cortados*, si appellano frequentemente al re per ottenere in forma di elemosina la somma da restituire. La validità di questi accordi tra cristiani e infedeli, contratti generalmente in forma verbale, è spesso messa in discussione da parte cristiana: non mancano contenziosi tra mercanti di schiavi ed ex captivi morosi, decisi a non saldare un debito contratto con un non battezzato e dunque, in fondo, considerato non vincolante. Contenziosi a parte, la pratica della manomissione resta un'operazione vantaggiosa per i mercanti di

⁸⁸ Cfr. S. Bono, "La schiavitù e la storia del Mediterraneo", p. 17.

schiavi, che possono puntare parallelamente su un guadagno di tipo economico e umano. L'affrancamento infatti, a differenza del riscatto, non sancisce la fine dei rapporti tra padrone e schiavo, ma ne cambia piuttosto la natura: con l'affrancamento si genera un rapporto di *patronage* che impone a entrambi i contraenti una serie di obblighi giuridici ed economici⁸⁹. Attraverso la manomissione è inoltre possibile fare un'opera gradita ad Allah: si offre a uno schiavo un cammino verso la libertà e, cosa ancora più importante, l'Islam guadagna un nuovo fedele. Difatti il pre-requisito fondamentale per passare a questa condizione servile di tipo intermedio è proprio convertirsi all'Islam: il manomesso può lavorare in semi-libertà e ripagarsi da solo il riscatto⁹⁰.

Anche la manomissione costituisce una forma di investimento, in un certo senso ancora più audace e dunque remunerativa della semplice vendita dello schiavo. Audace perché è una scommessa dilazionata nel tempo che punta sulle capacità del captivo. Remunerativa perché il rinnegato manomesso apporta forze e conoscenze al mondo che lo assimila, togliendone contemporaneamente al mondo che si lascia alle spalle. Questo ragionamento, valido in generale, ci sembra acquisire ulteriore forza in merito ai nostri captivi giovani.

Abbiamo già brevemente accennato ai travagli di Francesco Zito, «che per esser giovane d'anni venti lo flagellano ogn'ora per farlo renegare». Possiamo ora aggiungere un elemento: Francesco è una risorsa preziosissima al di là del suo valore di mercato. Ciò che interessa i turchi è la sua conoscenza delle coste palermitane. L'intento dei suoi aguzzini è che rinneghi affinché «habbia a dar modo di putter saccheggiar essa Terra di Capace». «Come dice il proverbio, remota causa removetur effectus», osserva il redentore che ne raccoglie la supplica di riscatto, applicando una buona dose di senso pratico alla nota massima agostiniana⁹¹. Riscattando il giovane capacense si possono evitare conseguenze disastrose. Per la sua anima, certamente. Ma ancora di più per la città di Capaci⁹².

Nelle fonti d'archivio e nei trattati composti da missionari redentori ci troviamo davanti a una serie di appelli di tipo retorico, che fanno leva sulla

⁸⁹ Cfr. G. Fiume, *Schiavitù Mediterranee*, pp. 64-68; M. S. Messina, "Rinnegati e convertiti nelle fonti dell'Inquisizione spagnola in Sicilia", p. 104.

⁹⁰ Cfr. B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East*, p. 6; M. Gordon, *L'Esclavage dans le monde arabe*, p. 39.

⁹¹ La massima è tratta dalla *questio* dedicata all'analisi del nesso tra causa efficiente e principio di ordinamento: «Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium ... remota autem causa, removetur effectus». *Summa Theologie*, I-I q. 2 a.3. sol.

⁹² ASP, ARC, Vol. 518 f. 87r (datato 1606 o 1607).

necessità di riscattare prioritariamente i captivi più giovani e indifesi. Allo stesso tempo, ci imbattiamo in una serie di *topoi* interpretativi che descrivono la realtà del *cautiverio*, cercando però al contempo di giustificare queste tanto imbarazzanti quanto pericolose conversioni. Quelle che le fonti indicano come anime in pericolo, sono in realtà puro potenziale agli occhi del nemico. E i nostri redentori ne sono consapevoli.

8. Bibliografia

- Anaya Hernández, Luis Alberto. "Las polémicas redenciones", in *Anuario de estudios atlánticos*, n. 50, 2004, pp. 431-450.
- Bahri, Raja. "Dos redenciones mercedarias en Marruecos en el siglo XVII", in *Hispania sacra*, n. 114, 2004, pp. 547-580.
- Bennassar, Bartolomé. *I cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all'islamismo nei secoli XVI e XVII*, Milano, Mondadori, 1991.
- Bianquis, Thierry. "La famille en Islam arabe au Moyen Age", in A. Burguière (a cura di), *Histoire de la famille*, Parigi, Armand Colin, 1986, pp. 557-603.
- Boccardo, Giuliana. "I «Redentori» napoletani: mercanti, religiosi, rinnegati", in W. Kaiser (a cura di), *Le commerce des captifs: les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XVe-XVIIIe siècle*, Roma, École Française de Rome, 2008, pp. 219-230.
- Bonaffini, Giuseppe. *Cattivi e redentori nel Mediterraneo tra XVI e XVII secolo*, Palermo, Ila Palma, 2003.
- . *La Sicilia e i barbareschi. Incursioni corsare e riscatto degli schiavi (1570-1606)*, Palermo, Ila Palma, 1983.
- . *La Sicilia e il mercato degli schiavi alla fine del '500*, Palermo, Ila Palma, 1983.
- Bono, Salvatore. "La schiavitù e la storia del Mediterraneo", in *La schiavitù nel Mediterraneo*, G. Fiume (a cura di), 2001, pp. 4-19.
- Bono, Salvatore. *I corsari barbareschi*, Torino, ERI, 1964.
- Bosco, Michele. "Il commercio dei captivi nel Mediterraneo di età moderna (secc. XVI - XVIII). Orientamenti e prospettive attuali di ricerca", in *Cromohs*, n. 18, 2013.

- Bunes Ibarra, Miguel Angel de. "Entre turcos, moros, berberiscos y renegados: lealtad y necesidad frente a frente", in *Libros de la corte*, n. 6, 2014, pp. 9-32.
- . "Las sensaciones del cautivo, psicología y reacciones de los españoles ante el cautiverio en el Siglo de Oro", in *Hispania Sacra*, n. 104, 1999, pp. 557-572.
- . *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, Editorial CSIC, 1989.
- Cabibbo, Sara - Lupi, Maria. "Tra autorappresentazione, cronaca e negozio spirituale. Il trattato del mercedario Ignacio Vidondo e la redenzione di Algeri del 1654", in Sara Cabibbo - Maria Lupi (a cura di), *Relazioni religiose nel Mediterraneo. Schiavi, redentori, mediatori (secc. XVI-XIX)*, Roma, Viella, 2012, pp. 65-100.
- De Felice, Deborah. *La costruzione istituzionale dell'interesse del minore. Processo penale, politiche e procedimenti*, Milano, Giuffrè Editore, 2007.
- Drumond Braga, Isabel. *Entre a cristianidade e o islão (séculos XVI-XVII). Cativos e renegados nas franjas de duas sociedades em confronto*, Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 2008.
- Fernández Duro, Cesareo. *El gran duque de Osuna y su marina: jornadas contra turcos y venecianos (1602-1624)*, Siviglia, Renacimiento, 2006.
- Fiume, Giovanna. "Lettres de Barbarie: esclavage et rachat de captifs siciliens (XVIe-XVIIIe siècle)", in *Cahiers de la Méditerranée*, n. 87, 2013, pp. 229-253.
- . *Schiavitù mediterranea. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Milano, Mondadori, 2009.
- Friedman, Ellen. *Spanish Captives in North African Early Modern Age*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983.
- Friedmann, Yohanan. *Tolerance and coercion in Islam. Interfaith relations in the Muslim tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- García-Arenal, Mercedes. *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen. Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*, Parigi, Maisonneuve et Larose, 2001.
- . *Los españoles y el norte de África. Siglos XV-XVIII*, Madrid, Editorial MAPFRE, 1992.
- Giuffrida, Antonino - Rossi, Roberto. "An informal credit network aimed at the captives' redemption in modern age Sicily", in Antonino Giuffrida - Roberto Rossi - Gaetano Sabatini (a cura di), *Informal credit in the Mediterranean area (XVI-XIX centuries)*, Palermo, New Digital Frontiers, 2016.

- Gómez de Losada, Gabriel. *Escuela de trabajos en cuatro libros dividida: Primero del cautiverio más cruel y tirano: Segundo, noticias y gobierno de Argel; Tercero, necesidad y conveniencia de la Redención de cautivos cristianos: Cuarto, el mejor cautivo rescatado con la vida del Dr. Fr. Pedro Pascual de Valencia*, Madrid, Iulian de Paredes, 1670.
- González Raymond, Anita. *La croix et le croissant: les inquisiteurs des îles face à l'Islam, 1550-1700*, Parigi, Centre national de la recherche scientifique, 1992.
- Gordon, Murray. *L'Esclavage dans le monde arabe: VIIe-XXe siècle*, Parigi, Robert Laffont, 1987.
- Gracián de la Madre de Dios, Jerónimo. *Tratado de la redención de cautivos en que se cuentan las grandes miserias que padecen los cristianos que están en poder de infieles, y cuán santa obra sea la de su rescate*, Miguel Angel de Bunes Ibarra - Beatriz Alonso Acero (a cura di), Madrid, Espuela de Plata, 2006.
- Graf, Tobias. "Of Half-Lives and Double-Lives: Renegades in the Ottoman Empire and Their Pre-Conversion Ties, ca. 1580-1610", in Pascal W. Firges - Tobias Graf - Christian Roth - Gülay Tulasoğlu (a cura di), *Well-connected domains*, Leiden, Brill, 2014, pp. 131-149.
- Johnson, Paul Michael. "A Soldier's Shame: The Specter of Captivity in 'La historia del cautivo'", in *Bulletin Of Cervantes Society Of America*, n. 31, 2011, pp. 153-184.
- Kaiser, Wolfgang. (a cura di), *Le commerce des captifs: les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XVe-XVIIIe siècle*, Roma, École française de Rome, 2008.
- Kunt, Metin Ibrahim. "Ethnic-regional (cins) solidarity in the Seventeenth-century Ottoman establishment", in *International Journal of Middle East Studies*, n. 5, 1974, pp. 233-239.
- Lewis, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*, New York, Oxford University Press, 1990.
- Mafrici, Mirella. *Mercanti e schiavi fra Regno di Napoli, Barberia e Levante (secc. XVII-XVIII)*, in Mirella Mafrici (a cura di), *Rapporti diplomatici e scambi commerciali*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 237-274.
- . *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.
- Martínez Torres, José Antonio. "Plata y lana para el 'infie'. La 'saca' de moneda, paños y bonetes desde España hacia el Mediterráneo y el Atlántico africano (siglos XVI-XVII)", in José Antonio Martínez Torres (a cura di),

- Circulación de personas e intercambios comerciales en el Mediterráneo y en el Atlántico (siglos XVI, XVII, XVIII)*, Madrid, Editorial CSIC, 2008, pp. 215-233.
- . *Prisioneros de los infieles: vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2004.
- Ménage, Victor. "Some Notes on the Devshirme", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n. 29, 1966, pp. 64-78.
- Messana, Maria Sofia. "La «resistenza» musulmana e i 'martiri' dell'Islam: moriscos, schiavi e cristiani rinnegati di fronti Rinnegati e convertiti nelle fonti dell'Inquisizione spagnola in Sicilia", in *Nuove effemeridi*, n. 54, 2001, pp. 97-112.
- Metz, René. *La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval*, Londra, Variorum Reprints, 1985.
- Pallares Garzón, María Berta. "A la sombra de un redentor: el Padre Fray Gabriel Gómez de Losada, mercedario y su Escuela de trabajos", in Sara Cabibbo - Maria Lupi (a cura di), *Relazioni religiose nel Mediterraneo. Schiavi, redentori, mediatori (secc. XVI-XIX)*, Roma, Viella, 2012, pp. 101-133.
- Pidal, Pedro (Marqués de Pidal) - La-Fuensanta del Valle, Manoel (Marqués de Miraflores) - Salvà, Miquel. *Coleccion de documentos ineditos para la historia de España*, Vol. XLIV, Madrid, Viuda de Calero, 1864.
- Pipes, Daniel. *Slave soldiers and Islam. The genesis of a military system*, New Haven e Londra, Yale University Press, 1981.
- Poutrin, Isabelle. "L'Église et les consentements arrachés. Violence et crainte dans le baptême et l'apostasie (Espagne, XVIe-XVIIe siècle)", in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, n. 7, 2010, pp. 489-508.
- Ricard, Robert. "Ibero-africana: le Père Jérôme Gratien de la Mère de Dieu et sa captivité a Tunis (1593-1595)", in *Revue africaine*, n. 89, 1945, pp. 190-200.
- Ricci, Giovanni. *Appello al turco. I confini infranti del Rinascimento*, Roma, Viella, 2011.
- Rodríguez, Gerardo. "Discursos y prácticas religiosas en torno al cautiverio: Península Ibérica - Norte de África, siglos XV y XVI", in *Temas Medievales*, n. 15, 2007, <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0327-50942007000100006&lng=es&nrm=iso> (17 marzo 2016).
- Romano, Aurora. "Schiavi siciliani e traffici monetari nel Mediterraneo del XVII secolo", in Mirella Mafri (a cura di), *Rapporti diplomatici e scambi commerciali*

nel Mediterraneo moderno: atti del Convegno internazionale di studi, Fisciano, 2002, pp. 275-302.

Rostagno, Lucia. *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'islam nell'Italia moderna*, Roma, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, 1983.

Sanfilippo, Isa Lori - Rigon, Antonio (a cura di). *I giovani nel medioevo. Ideali e pratiche di vita*, Vol. I, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2014.

San Juan del Puerto, Francisco de. *Misión historial de Marruecos, en que se trata de los martirios, persecuciones y trabajos que han padecido los misionarios y frutos que han cogido las misiones que desde sus principios tuvo la orden seraphica en el imperio de Marruecos*, Siviglia, Francisco Garay, 1708.

Scaraffia, Lucetta. *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma, Laterza, 1993.

Silvestre, Francisco Antonio. *Fundacion histórica de los Hospitales que la religión de la santissima Trinidad, redempción de cautivos, de calçados, tiene en la ciudad de Argel*, Madrid, Iulian de Paredes, 1690.

Sola Castaño, Emilio - García Martín, Pedro - Vázquez Chamorro, German. *Renegados, viajeros y tráfugas. Comportamientos heterodoxos y de frontera en el siglo XVI*, Madrid, Torres de la Alameda, 2000.

Sola Castaño, Emilio. *Uchali: el calabrés tiñoso o el mito del corsario muladí en la frontera*, Barcellona, Ediciones Bellaterra, 2011.

Sonbol, Amira. "Adoption in Islamic society: A historical survey", in Elizabeth Warnock Fernea (a cura di) *Children in the Muslim Middle East*, Austin, University of Texas Press, 1995, pp. 45-67.

Vidondo, Ignacio. *Espejo catolico de la claridad divina y christiana con los cautivos de su pueblo*, Pamplona, Gaspar Martínez, 1658.

9. Curriculum vitae

Valentina Oldrati si è laureata in Storia e Documentazione Storica presso l'Università degli Studi di Milano nel 2009, con una tesi in Storia Moderna (relatrice la Prof.ssa. Susanna Peyronel), riportando la votazione di 110/110 e lode. Nel 2010 ha conseguito un master in Estudios Avanzados de Historia Moderna presso l'Universidad Autónoma de Madrid. Sta attualmente completando un dottorato in Storia Moderna presso la stessa università, sotto la direzione del Prof. Virgilio Pinto Crespo.

Linee di ricerca: rinnegati e conversioni all'islam in età moderna, Inquisizione spagnola e rinnegati, Inquisizione in Sicilia, schiavitù mediterranee, cattività e riscatto dei cattivi, diplomazia e spionaggio nel Mediterraneo. Di recente pubblicazione i saggi: "El difícil mantenimiento de la fe cristiana en tierras islámicas. Entre nicodemismo y otras estrategias de supervivencia" (*Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo*, 2016); "Giovanni Antonio Menavino, un adolescente genovés en la Corte otomana a comienzos del siglo XVI" (*Comercio y cultura en la Edad Moderna*, 2015).

Collabora inoltre coi progetti online www.eticopedia.org e www.archivodelafrontera.com, ed è membro del comitato editoriale della fondazione CEDCS e del gruppo di ricerca "Esclavitud y rescate: tráfico humano en el Mediterráneo occidental, s. XV al XIX" (I+d, Universidad de Granada).

Circolazioni “forzose” nel Mediterraneo moderno. Norme giuridiche e pratiche di riscatto dei *captivi* attraverso le redenzioni mercedarie (secoli XVI-XVII)

Michele Bosco

(Università degli Studi di Firenze / EHESS, Paris)

Riassunto

Nel Mediterraneo di età moderna migliaia di uomini e donne sperimentarono la schiavitù e furono protagonisti di una circolazione “forzosa” tra le due rive; tra i cristiani *captivi* in terra d’Islam, alcuni si convertirono, altri furono venduti ai privati e altri ancora riscattati, ad opera di Ordini religiosi o di apposite magistrature cittadine. Dopo un inquadramento generale del fenomeno della redenzione dei *captivi* e dei contorni giuridici che lo regolavano, il saggio si concentra in particolare sulle modalità di riscatto praticate dall’Ordine dei Mercedari e intende mostrare come alla base di queste vi fossero precisi interessi politici ed economici, ai quali - malgrado la propaganda ufficiale - anche i religiosi dovevano sottostare.

Parole chiave

Guerra di corsa; Schiavitù; Redenzioni; Mercedari; Mediterraneo; *Captivi*; Barberia;- Rinnegati.

Abstract

In the Mediterranean of the modern age, thousands of men and women experienced slavery and they played leading roles in a “Forced” circulation between the two shores; among the Christian *captivi* in Muslim lands, some converted, others were sold to private peoples and many others were ransomed, by religious Orders or special city magistrates. After a general overview of the phenomenon of the *captivi* liberation and the juridical context regulating it, the paper focuses on the redemption modes of the Mercedarian Order. The aim is to show how at the base of these modes there were specific political and economic interests, which - despite the official propaganda - even the religious individuals had to endure.

Keywords

Guerra di corsa; slavery; redemptions; Mercedarians; Mediterranean; *captivi*; Barberia; renegades.

1. Un Mediterraneo di corsari, schiavi e redentori. - 2. I rinnegati: tra rassegnazione e strategie di sopravvivenza. - 3. Il riscatto dei *captivi* e il commercio con l’Infedele. Una «*excepción permanente*». - 4. «*Sclavos*», «*Captivos*» e «*Alfaqueques*». - 5. L’obbligo di riscattare i *captivi*. - 6. Redenzioni “religiose” e redenzioni laiche. - 7. Dalla raccolta dei fondi al sospirato ritorno in patria. Il lungo iter delle redenzioni.

- 8. *Le redenzioni mercedarie attraverso i «libri di conto»*. - 9. *Conclusioni*. - 10. *Bibliografia*. - 11. *Curriculum vitae*.

1. *Un Mediterraneo di corsari, schiavi e redentori*

La guerra da corsa, la cattura di cristiani e musulmani, con la loro conseguente riduzione in schiavitù e, infine, il loro riscatto, sono fenomeni che hanno marcato a fondo la storia del Mediterraneo, dal Medioevo a quasi tutta l'età moderna. Sebbene essi siano stati pressoché una costante, dall'età delle Crociate fin quasi alla colonizzazione francese dell'Algeria (1830), è però fuor di dubbio che tra la metà del Cinquecento e il primo Settecento l'attività di pirati e corsari nel Mediterraneo raggiunse dimensioni mai toccate prima, facendo nascere attorno ad esse un vero e proprio settore economico, tanto che nella storiografia recente si parla ormai, al riguardo, di una peculiare «économie de la rançon»¹. Fernand Braudel, in quella che è forse la sua opera più conosciuta, *Il Mediterraneo*², sostenne che la conclusione, sul finire del XVI secolo, del lungo conflitto tra la Spagna e l'Impero ottomano per l'egemonia su quelle acque servì certamente a potenziare le transazioni commerciali tra le due sponde ma che, al tempo stesso, essa non bastò ad eliminare gli spostamenti "forzosi" di persone. Le reggenze barbaresche di Algeri, Tunisi e Tripoli, Stati vassalli della *Sublime Porta*, e i corsari marocchini di Tetuán e Salé (in buona parte *moriscos* espulsi dall'Andalusia e dall'Extremadura) non tennero, si può dire, in alcuna considerazione le tregue firmate nel 1580 e 1584 dai plenipotenziari dei due Imperi. Dal loro punto di vista, infatti, la pirateria e la corsa non costituivano tanto una guerra, quanto piuttosto «uno stile di vita»³.

Le incursioni dei barbareschi si lasciavano spesso alle spalle un panorama desolante. Alcune comunità rischiavano anche l'estinzione e, generalmente, avevano bisogno di anni per una ripresa economica. In seguito alle razzie, la reazione immediata delle università era la richiesta di esenzioni fiscali, poiché in diverse occasioni scompariva una buona parte degli uomini in età da lavoro⁴. Un caso emblematico fu quello della Sardegna, dove tra la metà del Cinquecento e i primi decenni del Seicento si assistette, in alcune regioni

¹ La fortunata espressione si deve a W.Kaiser, che nel 2006 pubblica un saggio dal titolo "L'économie de la rançon en Méditerranée occidentale" e, due anni più tardi, dirige un'opera collettanea che sostiene con forza questa idea: Idem (sous la dir. de), *Le commerce des captifs*.

² F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*.

³ *Ibi*, pp. 246-319. Cfr. anche J.A. Martínez Torres, *Introducción*, in Idem (a cura di), *Circulación de personas e intercambios comerciales*, p. 23.

⁴ G. Varriale, "Redimere anime", p. 237.

costiere, ad un fenomeno di contrazione dei centri abitati e di impoverimento demografico relativamente rapido, attribuibile proprio alle incursioni corsare e piratesche a danno dei suoi litorali. Tutto ciò, tra l'altro, senza che la corona di Aragona si fosse mai davvero impegnata per far fronte al problema, mentre la potenzialità economica di una intera regione, il Sulcis Iglesiente, dovette cedere il passo alla paura e allo spopolamento⁵. Ma di esempi come questo se ne potrebbero fare a decine, soprattutto nelle regioni costiere del Meridione d'Italia o della Spagna.

Le circostanze della cattura e le condizioni di detenzione furono estremamente variabili, così come la durata della cattività, che poteva variare da poche ore a più decenni. L'obiettivo principale era, di solito, l'ottenimento di un riscatto, il quale pertanto si configura, sostanzialmente, come il prezzo della liberazione di coloro che erano stati catturati e tratti in schiavitù in terra di "infedeli". La determinazione e, poi, il pagamento di questo prezzo formavano parte di un lungo processo, la redenzione, che coinvolgeva protagonisti diversi (tanto individuali quanto istituzionali). Fu proprio questo aspetto, insieme con l'estrema diffusione del fenomeno, a convertire la redenzione di *captivi* in un lucroso commercio⁶. Torneremo più avanti su questo punto. Per il momento osserviamo come, nei secoli dell'età moderna, migliaia di *captivi* furono protagonisti, loro malgrado, di una circolazione "forzosa" tra le due sponde del *Mare Nostrum*, in un senso come nell'altro: cristiani e musulmani venivano prima catturati, poi condotti in terra "nemica" e da lì, infine, il più delle volte riscattati e ricondotti in patria. Questa, però, non era la sorte di tutti i *captivi* indistintamente: se, infatti, relativamente ai prigionieri cristiani, essa rappresentava la sorte comune per i cosiddetti *captivi* "forzosi" (vale a dire, per quelli di proprietà del *bey*, ossia gli schiavi "pubblici", intesi come schiavi privati del *bey* o del *diwan*), è anche vero che molti di loro venivano invece

⁵ La forte contrazione della densità di popolazione in quella zona è testimoniata da "riveli di anime e beni" ripetuti a distanza di pochi decenni: una recente ricerca - tuttora in corso - condotta proprio su questi ultimi e su fonti notarili degli archivi sardi ha fatto emergere i dati relativi alle incursioni di pirati e corsari maghrebini sul litorale del Sulcis e sulla regione attorno a Iglesias. Tale ricerca, inoltre, ha messo in relazione le deportazioni, a volte massive, di prigionieri e/o la fuga di centinaia di uomini e donne, o di intere famiglie, dai centri abitati, e lo spopolamento della regione che ne conseguì, con il ritardo nello sviluppo economico e nella produzione di certe regioni dell'isola. Roberto Poletti, "Schiavi e schiavitù nel Sulcis Iglesiente. Effetti sull'economia e sulla società della Sardegna sud occidentale nei secoli XVI e XVII" (testo non edito, ragion per cui ringrazio l'autore per avermene reso partecipe seppur ancora in fase di elaborazione). Le statistiche elaborate da Poletti sono state presentate in occasione di un congresso del ISSM-CNR svoltosi a Napoli nell'ottobre 2015 e di esse ci siamo serviti in questa sede.

⁶ C. Tarruell, "Memorias de cautivos (1574-1609)", pp. 85-86.

venuti ai privati e, da quel momento, tutto poteva loro accadere. Essi potevano rimanere schiavi del medesimo padrone a vita, oppure potevano essere rivenduti ancora, e ancora, costretti a peregrinazioni tanto forzate quanto sfibranti da un luogo all'altro dell'Impero ottomano, da un padrone all'altro, a volte da una campagna a un'altra, da una città costiera a un villaggio di montagna dell'entroterra siriano, o ancora messi a remare sulle galere, e da lì costretti a solcare il Mediterraneo e, spesso, anche a razzare contro la propria volontà, compagni, amici, concittadini, o addirittura loro propri parenti. Un caso particolarmente esplicativo in questo senso è quello che riguardò, ad esempio, il soldato spagnolo Gerónimo de Pasamonte. Questi, che aveva già combattuto nella battaglia di Lepanto, nel 1574 fu catturato dai turchi nella battaglia che portò alla riconquista ottomana di Tunisi e, da quel momento, diventò suo malgrado protagonista di una vicenda rocambolesca, che mostra l'estrema mobilità dei *captivi* una volta deportati in terra d'Islam⁷. Dopo la sua cattura Pasamonte trascorse in schiavitù, tra Barberia e Levante ben diciotto anni, nel corso dei quali fu più volte comprato e venduto: fu posseduto da padroni privati, mandato al remo su una galera, passando dal Mediterraneo occidentale al Levante, per poi ritornare come forzato nella reggenza tunisina, dove lavorò a ricostruire - notò con sarcasmo - quella stessa muraglia che egli, solo pochi anni prima, aveva contribuito a buttare giù a cannonate⁸.

Come si è visto, dunque, quella circolazione forzosa non si concludeva necessariamente con il trasferimento nei bagni di Algeri, Tetuán, o Tunisi: essa, al contrario, poteva non essere che l'inizio di un'odissea dai contorni tragici in cui le speranze di ritornare, un giorno, a riabbracciare i propri cari si affievolivano giorno dopo giorno, fino a scomparire.

2. I rinnegati: tra rassegnazione e strategie di sopravvivenza

Proprio la perdita di speranza nel recupero della libertà avrebbe costituito, secondo alcuni, la ragione più comune e più diffusa che stava alla base di uno dei fenomeni intimamente connessi alla schiavitù mediterranea: quello dell'abiura. In effetti, l'apprensione, il timore di poter non essere mai riscattati era un timore enormemente diffuso tra gli schiavi, specialmente tra quelli con minori possibilità economiche o che non potevano contare su reti di relazioni particolarmente solide e allargate. In questo senso, «la tentation de renier était-

⁷ J. Pasamonte, *Autobiografía*, p. 27.

⁸ *Ibi*, pp. 38-40.

elle inversement proportionnelle à l'espérance de liberté»⁹. Ma non solo. La perdita della speranza si trasformava facilmente in rancore, in voglia di rivalsa: ed ecco che, «per vendicarsi» molti dei rinnegati mettevano al servizio della corsa barbaresca la loro conoscenza delle coste europee, degli ancoraggi e delle insenature dove nascondersi e da cui poter sferrare agguati mirati. E così, magari dei provenzali o dei portoghesi potevano diventare «il peggior flagello» nella cristianità¹⁰.

Ma ciò che spingeva un *captivo* cristiano ad abiurare non era solo la perdita della speranza di un riscatto: la minaccia di una imminente conversione all'Islam costituiva spesso, infatti, un potente strumento di pressione per ottenerlo, quel riscatto. I *captivi*, lungi dall'essere quegli inermi e impassibili vittime in attesa della nave della redenzione, come nella propaganda degli Ordini redentori venivano raffigurati, potevano mettere in pratica diverse forme di ricatto, e persino di truffa¹¹. Come si dirà meglio più avanti, infatti, nell'Europa cristiana già dal Medioevo erano stati fondati Ordini religioso-militari e istituzioni caritatevoli con lo scopo di liberare i prigionieri caduti nelle mani dei mori "infedeli"¹². Dal momento stesso in cui quei religiosi, o quei laici deputati al riscatto dei loro concittadini, arrivavano sulle coste nordafricane, venivano assaliti dalle suppliche delle centinaia di schiavi che spesso rivolgevano a quelli la medesima minaccia: o il riscatto o la conversione all'Islam. I *captivi* sapevano bene che i religiosi degli Ordini redentori (in particolare, Mercedari e Trinitari) erano disposti a fare di tutto pur di impedire che uno di quelli, vedendosi senza più speranza di tornare in libertà, si convertisse all'Islam. I Mercedari, in particolare, erano legati dal loro "quarto voto" all'obbligo di rimanere essi stessi in pegno dei mori, al posto di uno o più *captivi* che fossero stati sul punto di abiurare, nel caso in cui il denaro non fosse stato sufficiente per riscattare tutti. Così recitava, infatti, il capitolo delle Costituzioni dell'Ordine della Mercede relativo al detto quarto voto: «et in Sarracenorum potestate in pignus (si necesse fuerit ad redemptionem Christi fidelium) detentus manebo»¹³.

⁹ G. Turbet-Delof, *L'Afrique barbaresque dans la littérature française*, p. 142. Il concetto è espresso anche da L. Maziane, *Salé et ses corsaires*, p. 97.

¹⁰ G. Turbet-Delof, *L'Afrique barbaresque dans la littérature française*, pp. 143-144.

¹¹ D. Hershenzon, "Las redes de confianza y crédito", pp. 131-140.

¹² Per quanto riguarda gli Ordini religiosi cosiddetti "redentori", i due principali furono, indubbiamente, i Mercedari e i Trinitari, fondati nel Medioevo ma attivi per tutta l'età moderna. Su di essi torneremo più nel dettaglio fra breve.

¹³ *Constit. Ordinis B.M.V. de Mercede (1588)*, pp. 63-64 (*Prima distinctio*, cap. XXV).

La minaccia dell'abiura, dunque, rappresentava potenzialmente uno strumento di persuasione molto efficace, di cui non pochi *captivi* dovettero fare uso per convincere i religiosi che il loro riscatto era più necessario di altri¹⁴.

3. Il riscatto dei *captivi* e il commercio con l'Infedele. Una «*excepción permanente*»

Già da tempo, ormai, la storiografia ha confermato l'esistenza di un commercio - mai seriamente interrottosi, per la verità - tra le due rive del Mare interno anche in un'epoca di aperto conflitto politico-militare come fu quella che caratterizzò il Mediterraneo della prima metà del secolo XVI. Più recentemente, è stata messa in luce nello specifico la continua partenza, tra la fine del Cinquecento e tutto il Seicento, di monete d'argento e di armi dai porti spagnoli verso i paesi musulmani del Mediterraneo e della costa atlantica dell'Africa¹⁵. E dire che già dal 1567 era in vigore nei domini iberici - e lo rimase, almeno sulla carta, praticamente per tutta l'età moderna - una versione "aggiornata" (la cosiddetta *Nueva Recopilación*) delle celebri *Leyes de Partidas*, un corpus giuridico in cui, tra le altre cose, si faceva espresso divieto ai mercanti spagnoli di commerciare con i musulmani e di esportare oro e argento, né in moneta né sotto forma di vasellame, lino, canapa o altro¹⁶. Allo stesso modo, era espressamente proibita l'esportazione, verso quegli Stati, di tutte quelle merci che avrebbero potuto rinforzare i musulmani nella loro lotta contro la cristianità, come legname, bestiame equino e, naturalmente, armi e apparecchi di guerra o anche solo ferro e acciaio grezzi. Tuttavia, né le leggi appena ricordate, né la persistente ostilità marittima, che in quei secoli perturbò le relazioni tra la monarchia spagnola e l'impero ottomano e i suoi alleati, gli stati barbareschi, si rivelarono ostacoli sufficienti a impedire la fuoriuscita delle merci suindicate, semplicemente perché entrambe le sponde del Mediterraneo avevano bisogno dei prodotti che l'altra possedeva e, com'è ovvio, i mercanti avevano interesse a commerciarle per ottenerne guadagni¹⁷. Del resto, il fatto stesso che tali divieti siano stati periodicamente ribaditi nel corso dei secoli XVII

¹⁴ G. Turbet-Delof, *L'Afrique barbaresque dans la littérature française*, pp. 142-146. Sul fenomeno dei rinnegati esiste una bibliografia vastissima, che non è qui possibile riassumere. Vogliamo segnalare, però, un recente saggio che bene illustra l'importanza di tale fenomeno nel contesto dell'economia mediterranea di età moderna, la sua estrema variabilità - tanto di forme, quanto di motivazioni - e le profonde implicazioni che tale fenomeno ebbe a livello sociale e culturale: G. Fiume, "Rinnegati. Le imbricazioni delle relazioni mediterranee".

¹⁵ J.A. Martínez Torres, "Plata y lana para el «Infiel»", pp. 216-217.

¹⁶ *Leyes de Partidas (N.R.)*, libro VI, titolo 18, leggi 1, 2 e 7. Cfr. J.A. Martínez Torres, "Plata y lana para el «Infiel»", pp. 216-218.

¹⁷ *Ibidem*.

e XVIII, è già di per sé un chiaro segnale della mancata osservanza, nella pratica, di tali restrizioni.

Lo stesso accadde, beninteso, in area italiana: i reiterati divieti papali di commerciare con il nemico «infedele» non impedirono, per esempio, alle città-repubbliche italiane di concludere (già nel Basso Medioevo) tutta una serie di accordi commerciali con le autorità di Tunisi e Algeri¹⁸. Riguardo l'aera iberica, ciò che ci interessa sottolineare è il fatto che sempre più spesso, a partire dalla metà del XVI secolo, i sovrani spagnoli permisero ai mercanti loro sudditi di mantenere i loro traffici con il Maghreb, ma solamente «bajo la expresa condición de traer, junto al trigo y a los cueros, también *algunos cautivos rescatados*»¹⁹. In questo senso, il commercio con i barbareschi funzionava sotto un regime che è stato definito di «*excepción permanente*»²⁰, giacché ogni qualvolta un patrone di barca o un mercante si trovava a dover salpare, con una nave carica di merci da rivendere, diretto a un porto del Maghreb, doveva prima chiedere un'espressa licenza al re (attraverso la mediazione dei *Consejos* di *Hacienda* o di *Castilla*) per avere accordato il permesso di effettuare il viaggio. E, come detto, il re accordava, sì, ai mercanti queste licenze a recarsi in Barberia per vendere le loro mercanzie, ma - soprattutto a partire dalla fine del Cinquecento - a patto che essi si impegnassero contestualmente a riportare in patria un certo numero di *captivi*, per i quali i detti mercanti ricevevano una percentuale variabile in base al numero dei riscattati e al costo complessivo della transazione. Quanto appena detto non si limitò a pochi casi isolati, ma costituì piuttosto la regola per gli scambi commerciali tra le due rive del Mediterraneo occidentale tra Cinque e Seicento, al punto che la somma da pagare per ottenere tale licenza si convertiva, di fatto, in una specie di imposta, che andava a gravare su un circuito di commercio specifico²¹.

4. «*Sclavos*», «*Captivos*» e «*Alfaqueques*»

Come si poneva, allora, la giurisprudenza dell'epoca nei confronti della *captivitas*? E quali furono le strategie adottate per farvi fronte? Ancora le *Leyes de*

¹⁸ Si vedano, ad esempio, *Traités de paix et de commerce et documents divers*; D. Valérian, "Le rachat des captifs dans les traités de paix".

¹⁹ W. Kaiser, "La excepción permanente", pp. 172-173.

²⁰ L'espressione è di W. Kaiser (cfr. *ibidem*).

²¹ W. Kaiser, "La excepción permanente", pp. 172-173. Ma più in generale, su tutto questo si vedano (tra gli altri): F. Andújar Castillo, "Los rescates de cautivos en las dos orillas del Mediterráneo y en el mar (alafías)"; R. Benítez Sánchez-Blanco, "La tramitación del pago de rescates a través del Reino de Valencia"; F. Pardo Molero, "Mercaderes, frailes, corsarios y cautivos".

las Siete Partidas - il già ricordato corpus normativo voluto e fatto redigere da Alfonso X *el Sabio* - definivano così la figura del *captivo*:

Cativos son llamados por derecho aquellos que caen en prision de homes de otra creencia; ca estos los matan después que los tienen presos por despreciamiento que han à la su Ley, ò los tormentan de muy cruas penas, ò se sirven dellos como de siervos metiéndolos à tales servicios que querrian ante la muerte que la vida: et sin todo esto no son señores de lo que han pechándolo à aquellos que les facen todos estos males, ò los venden cuando quieren. Et aun facen mayor cruera, que parten lo que Dios ayuntó, asi como marido de muger que se face por ley et por casamiento, et otrosi estreman el ayuntamiento natural, asi como fijos de padres ò de madres, ò hermanos de hermanos ò de los otros parientes que son como una sangre, et otrosi los amigos que es muy fuerte cosa departir unos de otros; ca bien como el ayuntamiento del amor pasa et vence el linage et todas las otras cosas, asi es mayor la cuita et el pesar quando se departen. Onde por todas estas cuitas et por otras muchas que sufren son llamados con derecho cativos, porque esta es la mayor malandancia que los homes pueden haber en este mundo²².

Tuttavia, a conferma che la differenza tra schiavi e *captivi* non era così netta, vi si legge al contempo che il *cautivo* era « él que ha sido cogido por los infieles y vive en su poder como esclavo »²³. In effetti, per quanto ci si possa sforzare di stabilire una distinzione tra *captivus* e *scavus*, il primo finiva per identificarsi con il secondo quando, dopo essere stato catturato, veniva venduto, trasformandosi in merce²⁴. O ancora quando la negoziazione per il pagamento del suo riscatto non andava a buon fine: anche in questo caso, la condizione del *captivo* poteva facilmente trasformarsi in quella di schiavo²⁵.

Il medesimo corpus normativo regolava anche, già dal secolo XV, la funzione economico-politica dei cosiddetti *Alfaqueques*, ovvero i “riscattatori” di *captivi*. Contrariamente a quanto normalmente previsto per i cristiani dalle leggi allora in vigore, agli *Alfaqueques* era accordata la facoltà di commerciare con i mori

²² “Cativos”. *Partida II, título XXIX, Ley I*, pag. 327, II tomo. La definizione è citata in L.M. Rubio Moreno (a cura di), *Leyes de Alfonso X*, p. 85.

²³ *Ibi*, p. 351. Come risulta evidente soprattutto da quest’ultima definizione, da una differenza - che certamente esiste - a livello teorico tra schiavitù e *captivitas*, in un passato anche piuttosto recente si è fatta discendere, forse con troppa facilità, anche una netta distinzione tra le figure dello schiavo e del *captivo*, che invece spesso si trovavano, di fatto, a confondersi e a interpolarsi in uno stesso individuo. Oltre al noto saggio di M. Fontenay, “Esclaves et/ou captifs”, si veda anche la voce curata da E. González Castro su “Schiavitù e «Captivitas»”.

²⁴ G. Fiume, “Redimir y rescatar en el Mediterráneo moderno” (il saggio è tuttora in corso di pubblicazione). Ringrazio l’autrice per avermi messo a disposizione, con rara gentilezza, la bozza pre-stampa.

²⁵ C. Tarruel, “Memorias de cautivos (1574-1609)”, pp. 85-86.

"infedeli", ma solamente a condizione che tutto quanto vendessero servisse a riscattare i prigionieri: «Ni debe el Alfaqueque, ò Redentor ponerse à comerciar sino tan solamente en aquellas mercaderías que fueren precisas para la redención de cautivos». Allo stesso modo, erano previste anche una serie di misure atte a prevenire infrazioni o deliberati ritardi nell'esecuzione del riscatto, ritardi che avrebbero potuto favorire il mercante ma mettere in pericolo la vita del *captivo*, mentre era previsto che se il riscattatore si fosse comportato "fedelmente" e onestamente, questi avrebbe meritato onori e premi:

y si causase [el alfaqueque] algun daño pecuniario al cautivo, le pagará con el triplo; si el daño fué corporal, no se excusará de la correspondiente pena; y si dilatare maliciosamente la redencion del cautivo por algun tiempo, será puesto en prisiones igual tiempo que el que retardó el rescate. Pero si estos se portaren fielmente en el oficio, han de ser honrados, y premiados²⁶.

5. L'obbligo di riscattare i *captivi*

Ma a chi spettava, in definitiva, il compito di riscattare i *captivi*? Si trattava di un affare privato, che coinvolgeva esclusivamente la famiglia del malcapitato, oppure esso era considerato un affare "pubblico" e, in qualche modo, "di Stato"? Ancora una volta, per togliere di mezzo ogni dubbio ci viene incontro la nota raccolta di leggi aragonese (e, successivamente, anche castigliana). In effetti, al titolo XXIX della *Partida II* vi si afferma espressamente che il Principe o il Signore feudale aveva l'obbligo di riscattare il suo vassallo, e se non lo faceva il vassallo era autorizzato a togliergli l'obbedienza ed a "cercarsi" - nel sistema di vassallaggio caratteristico della società feudale, non solo aragonese, del secolo XV - un altro Signore. Si comprende bene, a questo punto, come le note richieste avanzate nel primo Seicento dai cosiddetti *arbitristas* - che pretendevano l'abbandono del meccanismo delle redenzioni di *captivi* per non incentivare ulteriormente la guerra di corsa²⁷ - non fosse "giuridicamente" una

²⁶ «Alfaqueques tanto quiere decir en arábigo como homes de buena verdat que son puestos para sacar los cativos; et estos segunt los antiguos mostraron deben haber en sí seis cosas: la primera que sean verdaderos onde llevan el nombre; la segunda sin codicia; la tercera que sean sabidores tambien del lenguaje daquela tierra à que van, como del de la suya; la quarta que non sean malquistos; la quinta que sean esforzados; la sexta que hayan algo de suyo». *Partida II, titulo XXX, pag. 336, tomo II*, citata in L.M. Rubio Moreno (a cura di), *Leyes de Alfonso X*. La stessa legge (*Partida II, titulo XXX, ley I*) è riportata in *Compendio de las leyes de las Siete Partidas*, pp. 98-100.

²⁷ Il termine *arbitristas* si riferisce a quella "fazione" di consiglieri della monarchia iberica che, intorno agli anni venti del secolo XVII, proposero pubblicamente al Consiglio reale l'abbandono della pratica delle redenzioni in Nord Africa, che secondo loro avrebbe dovuto piuttosto essere

via percorribile, poiché avrebbe dato luogo a pesanti sanzioni a danno di colui che - partente, amico o perfino signore - «potendolo fare» non si fosse adoperato per ottenere il riscatto dei propri familiari, amici o sudditi. In effetti, oltre ai familiari e ai parenti più prossimi, o ai vicini del captivo, il sovrano o il signore feudale figurano tra coloro che erano «obbligati a riscattare i *captivi*». Recita, infatti, la legge terza del detto titolo:

Quienes están obligados à redimir los cautivos.

Puede ser exheredado el hijo, ù otro consanguineo que no redime al cautivo. También si la muger no redimiere al marido puede privársela de las ganancias matrimoniales, y lo mismo el marido à la muger. También el vasallo está obligado à redimir à su Señor, no solamente por el dinero, sino tambien exponiendo su vida à los peligros; y él que puede hacer esto, y no quiere, debe morir como traydor, y puede ser privado de los bienes por el Señor cuando vuelva. También está obligado el Señor à rescatar à su vasallo pudiendo, de suerte que no sienta daño muy grave; de otra suerte el vasallo pod[r]ía desnaturalizarse de él, y oponerse al Señor. También el amigo de estrecha amistad está obligado à redimir à su amigo cautivo; y no haciéndolo, pod[r]ía pedirse ante el Rey, que como hombre que vale menos, fuese privado de los bienes, que de otro modo habia de tener del amigo. Y si el cautivo muere en el cautiverio *por defecto de los suyos que no le redimen*, el Juez confiscará sus bienes, y los venderá con consejo del Obispo, destinando el precio en la redención de cautivos, y los consanguineos del cautivo culpables en esto, nada tendrán de aquellos bienes²⁸.

6. Redenzioni “religiose” e redenzioni laiche

Da quanto detto fin qui appare chiaro, dunque, quanto il riscatto dei *captivi* fosse una pratica antica, esercitata e regolamentata ben prima del periodo (tra Cinque e Settecento) qui considerato. Tale pratica, tuttavia, andò incontro anche a profonde modificazioni nel corso del tempo. Nella prima età moderna, un po’

sostituita da una redenzione cosiddetta “preventiva”, ovvero un grande piano di difesa costiera attraverso fortificazioni e l’armamento di una flotta speciale da impiegare contro i corsari barbareschi, per prevenire - appunto - gli attacchi alle coste ed alle imbarcazioni spagnole. Sostanzialmente, dicevano, se Mercedari e Trinitari avessero smesso di riscattare i sudditi catturati dai corsari, anche questi ultimi, non trovando più conveniente la cosa, avrebbero smesso a loro volta di attaccare le coste e predare le imbarcazioni spagnole.

²⁸ *Partida II, título XXIX, Ley III*, citata in L.M. Rubio Moreno (a cura di), *Leyes de Alfonso X*, pp. 91-92. L’obbligatorietà della redenzione degli schiavi in potere degli “infedeli” era un fatto noto tanto a Mercedari e Trinitari, i due principali Ordini religiosi “redentori” di *captivi*, quanto agli stessi corsari barbareschi; istruiti, questi ultimi, da rinnegati, spie, mercanti e mediatori che facevano da “ponte” tra una sponda e l’altra del Mediterraneo.

ovunque in Europa era comunemente accettata l'idea che le emergenze sociali - quali erano anche gli attacchi corsari - andassero risolte su basi caritative, ed è per questa ragione che, nell'intento di farvi fronte, furono fondate diverse istituzioni pie, tanto religiose quanto laiche²⁹. Se negli antichi stati italiani furono istituite confraternite e magistrature cittadine a ciò deputate, in Spagna questa funzione fu svolta in maniera pressoché esclusiva dai due principali Ordini religiosi cosiddetti "redentori": ovvero, l'Ordine della Santissima Trinità (fondato in Francia dal provenzale Jean de Matha nel 1198 ed approvato poco dopo) e l'Ordine di Nostra Signora della Mercede (fondato a Barcellona da Pedro Nolasco nel 1218 ed approvato da papa Gregorio IX nel 1235)³⁰.

Ricalcando (almeno in parte) questa medesima distinzione, anche il dibattito intorno alle redenzioni di *captivi* - che, soprattutto negli ultimi due decenni, ha conosciuto uno straordinario sviluppo - si può dire si sia polarizzato, in certa misura, su due grandi filoni. Da una parte, appunto, quello di studi e ricerche dedicati alle redenzioni religiose, ossia operate dagli Ordini religiosi appena ricordati; dall'altra, quello degli studi dedicati alle redenzioni di parte laica, ovvero organizzate e gestite da istituzioni statali o confraternali, ma anche da associazioni di mercanti e *patroni di barca* attraverso meccanismi assicurativi, dal carattere, invece, essenzialmente laico ed anzi, in certi casi, perfino imprenditoriale. Osserviamo, inoltre, che mentre i detti Ordini redentori avevano un carattere tendenzialmente sovranazionale e internazionale, opere pie ed istituzioni laiche - con le dovute differenze - operavano invece su base prettamente locale o regionale, ed anzi riteniamo che proprio questo sia stato uno dei motivi (forse il principale) di scontro tra Ordini religiosi e deputazioni e magistrature cittadine in merito alla conduzione delle attività di riscatto dei *captivi* di un determinato Stato o regione.

Malgrado questa - apparente - duplice polarità relativa alle redenzioni, noi siamo tuttavia persuasi del fatto che quella che abbiamo qui chiamato, per comodità, la parte "religiosa" della redenzione dei cristiani *captivi*, in realtà non obbedisse affatto a un movente religioso, poiché, sebbene i suoi protagonisti fossero frati di Ordini religiosi, essi erano però, a ben guardare, nient'altro che

²⁹ Il tema è stato oggetto di un intenso dibattito storiografico, avviato già nei decenni scorsi. Ci limitiamo a segnalare qui lo studio di un caso che riteniamo esemplificativo per la realtà del Mezzogiorno italiano in età moderna: si veda G. Delille, "Un esempio di assistenza privata: i Monti di maritaggio nel Regno di Napoli". Su questo punto cfr. anche G. Varriale, "Redimere anime", p. 237.

³⁰ Sebbene non fossero gli unici, infatti, i due Ordini appena menzionati detenevano, di fatto, praticamente il monopolio dell'opera della redenzione, giacché anche i terziari francescani e le opere pie che avevano per finalità quella di riscattare *captivi*, normalmente consegnavano ad essi il denaro raccolto, perché portassero a termine la missione di redenzione.

degli strumenti nelle mani della monarchia spagnola, che eseguivano ordini dati da altri (ovvero, dal governo e dai Consigli della monarchia iberica). In questo senso, Trinitari e (soprattutto) Mercedari in Spagna erano in un certo senso dei funzionari regi, poiché svolgevano per conto della Corona un ruolo certamente necessario, come era quello di redimere i *captivi* spagnoli dalla schiavitù in Barberia, e tuttavia, come qualcuno ha sottolineato, non finanziato dall'erario statale, bensì dalle contribuzioni volontarie dei fedeli e dei familiari dei *captivi*. In questo modo, la monarchia spagnola sopprimeva, a costo quasi nullo, a «su falta de atención, su desinterés por la suerte de los cautivos (...) y descargaba el peso mayoritario del rescate sobre las familias»³¹.

Abbiamo appena detto che la Corona si disinteressava della sorte dei suoi poveri sudditi, che si fossero ritrovati loro malgrado schiavi nelle mani di Turchi e Mori. Ciò è vero solo in parte: senza voler banalizzare, osserviamo però come quando si trattava di semplici pescatori o di povera gente senza risorse e che per questo non contribuiva alle casse dello Stato, l'attenzione verso le sorti di quella gente era scarsa o scarsissima. Quando, al contrario, ad essere catturati erano membri dell'esercito, dell'alta nobiltà, o del clero, o ancora funzionari statali o rappresentanti di governo, le autorità si attivavano per conseguire con ogni mezzo la loro liberazione, seppur materialmente attraverso l'intervento concreto dei religiosi Mercedari (meno dei Trinitari) ai quali toccava l'incombenza di raccogliere il denaro e di portarlo fisicamente in Barberia per negoziare coi mori il loro riscatto. Dunque, in linea di massima, la Monarchia spagnola non interveniva economicamente per agevolare i riscatti (salvo in alcuni casi specifici e a determinate condizioni, di cui daremo contezza più avanti), e delegava ai religiosi Mercedari tanto la raccolta del denaro quanto l'organizzazione delle missioni di redenzione, con cui essi avrebbero dovuto riportare in patria i *captivi*. Ma ai detti religiosi non era data carta bianca, quanto al numero e all'identità delle persone da riscattare: al contrario, essi ricevevano istruzioni precise e vincolanti, alle quali i religiosi erano tenuti scrupolosamente ad attenersi (lo si vedrà con degli esempi più avanti).

Contrariamente a quanto affermato dai religiosi nei molti memoriali e relazioni propagandistiche da loro prodotti, tutte le decisioni riguardo la scelta e i prezzi dei *captivi* da riscattare venivano prese a Madrid, nei *Consejos* del governo, non nei capitoli generali dell'Ordine. Il problema era che a volte era difficile rispettare tali istruzioni, una volta sul posto: tanto a Tunisi, quanto ad Algeri, i religiosi finivano spesso per essere vittime di soprusi e ricatti e così, alla fine, malgrado le precise indicazioni ricevute, essi erano costretti a piegarsi

³¹ R. Benítez Sánchez-Blanco, "La tramitación del pago de rescates a través del Reino de Valencia", pp. 216-217.

ad ogni capriccio del *bey* di turno. Così accadde, ad esempio, nella redenzione effettuata dai Mercedari ad Algeri nel 1723, quando fu proprio il *bey* della città maghrebina a scegliere molti dei *captivi* da riscattare (contravvenendo, peraltro, alle clausole del passaporto che egli stesso aveva concesso ai religiosi pochi mesi prima) e ad imporre ai redentori qualità, quantità e prezzi dei riscatti secondo il proprio insindacabile giudizio. In questa, come in altre occasioni, il comportamento, definito dai frati "arrogante" e "pretenzioso", del *bey* algerino determinò - tra l'altro - un aumento vertiginoso dei costi della redenzione rispetto al *budget* inizialmente previsto per la stessa³².

Ma come si svolgevano concretamente le redenzioni di *captivi* e, nello specifico, quelle mercedarie?

7. Dalla raccolta dei fondi al sospirato ritorno in patria. Il lungo iter delle redenzioni

Come si è visto, le missioni di riscatto dei *captivi* / prigionieri di guerra obbedivano a tradizioni antiche, messe a punto nel corso del tempo. Esse implicavano l'intervento e la partecipazione di autorità religiose e civili (fossero esse governative, tanto a livello statale quanto a livello regionale o cittadino, ovvero corporazioni di arti e mestieri o casse di previdenza o forme di assicurazione dei mercanti, imprenditori o armatori dell'epoca). Erano le autorità civili, infatti, a concedere le autorizzazioni, i passaporti e salvacondotti, a definire un certo numero di regole e di prassi da rispettare al momento delle negoziazioni e, infine, a permettere la fuoriuscita di metalli preziosi e di merci che sarebbero servite al riacquisto dei *captivi*. Un ruolo essenziale all'interno di questo meccanismo era giocato dal salvacondotto, concesso dalle autorità barbaresche prima di ogni missione di redenzione. In base ad esso, sostanzialmente, i redentori ricevevano l'assicurazione che durante il viaggio di andata la nave che trasportava il denaro per i riscatti non fosse presa d'assalto dai corsari, vanificando la spedizione prima ancora del suo arrivo in Barberia. Un ulteriore salvacondotto veniva rilasciato, inoltre, al termine della redenzione a ciascuno schiavo riscattato, affinché questi avessero la sicurezza che, durante il loro viaggio di ritorno, nessun corsaro apportasse disturbo o molestia alla nave che li riportava in patria³³. Vale la pena sottolineare che se, da una parte, il

³² Cfr. M. García Navarro, *Relación de tres Redenciones*, libro I.

³³ Trattandosi, come detto, di un documento (una sorta di passaporto / assicurazione) rilasciato dall'autorità maghrebina, in numerosi salvacondotti l'ammonimento a non assaltare o molestare l'imbarcazione della redenzione era rivolto espressamente «ai combattenti musulmani per la fede che scorrono i mari». Tale formula (tradotta dall'arabo) si ritrova in una

salvacondotto costituiva «la garanzia per lo schiavo di non essere ricatturato immediatamente dopo la sua liberazione», dall'altra, è vero anche che esso tutelava gli interessi economici dei proprietari di schiavi. Infatti, affinché l'enorme traffico di "merce umana" rappresentato dai riscatti continuasse, bisognava fornire «precise garanzie circa il funzionamento del sistema», tra cui non ultima, ovviamente, il fatto che un prigioniero appena liberato non corresse il rischio di cadere nuovamente in mano dei corsari o dei pirati, almeno fino al suo ritorno in terra cristiana³⁴.

Riguardo, invece, l'azione dei redentori, insistiamo sul fatto che tutto nel corso della missione veniva deciso sulla base dei medesimi criteri e istruzioni ricevute per volere del sovrano prima della partenza. O, almeno, così doveva essere sul piano teorico: il problema è che poi quelle istruzioni si scontravano con la riluttanza o il "capriccio" dei padroni musulmani, che spesso costringevano i redentori a cambiare *in fieri* prezzi e identità dei prigionieri da riscattare per conformarsi al volere dei mori, unica maniera di portare a casa qualche risultato (almeno nel tipo di redenzioni "dirette" effettuate dai Mercedari, ovvero senza mediazione, che però non era l'unico modo possibile, né tantomeno - come vedremo - il più efficace).

In un noto saggio Claude Larquié offrì un'analisi acuta e dettagliata delle operazioni di riscatto portate avanti da Mercedari, Agostiniani e da frati del SS. Sacramento nel corso di quattro diverse missioni condotte tra Algeri e Marocco negli anni tra 1660 e 1666³⁵. Lo storico francese vi descrisse minuziosamente tutte le fasi della redenzione, dalla sua gestazione agli accordi sui prezzi, alle difficoltà nel viaggio e nelle transazioni coi padroni di schiavi, etc. Tuttavia, forse troppo frettolosamente ne dedusse che «il suffit dès lors de faire le commentaire détaillé d'une seule campagne pour avoir une "modèle" applicable à l'ensemble des opérations de Rédemption»³⁶. Vi furono, invero, numerose differenze - rilevate, beninteso, dallo stesso Larquié - tra una missione di redenzione e l'altra, per ciò che concerne i prezzi dei riscatti e la loro determinazione, la provenienza geografica dei captivi riscattati, il luogo della cattura, le spese di spedizione etc.

serie di documenti studiati da R. D'Amora, "Some documents concerning the manumission of slaves", pp. 37-42.

³⁴ R. D'Amora, "Il Pio Monte della Misericordia di Napoli", pp. 249-250.

³⁵ C. Larquié, "Le rachat des chrétiens en terre d'Islam au XVII^e siècle". L'autore si è basato su documentazione conservata nella parrocchia dedicata a "San Justo y Pastor" a Madrid: si tratta essenzialmente di fonti mercedarie, ma vi sono anche - come detto - documenti prodotti dagli Agostiniani e dei padri del SS. Sacramento.

³⁶ C. Larquié, "Le rachat des chrétiens en terre d'Islam au XVII^e siècle", p. 299.

Due considerazioni, però, sono universalmente valide o, comunque, sufficientemente generali da permetterci di assumerle come filo conduttore delle diverse redenzioni: da un lato, la necessità di minimizzare i costi, e dunque la creazione e la conservazione di documenti e registri contabili atti a verificare e porre sotto controllo le spese sostenute dai religiosi nel corso di ogni missione³⁷; dall'altro, la separazione di ogni redenzione in due fasi cronologiche ben distinte, quella della lunga campagna di preparazione (una fase che potremmo chiamare burocratico-amministrativa e che poteva durare anche diversi anni) e quella della missione vera e propria, corrispondente al viaggio dei redentori in Nord Africa (normalmente non più di quattro o cinque mesi). Questi due periodi ineguali non erano, però, semplicemente uno successivo all'altro: infatti, la missione in Barberia, quello che Larquié chiama "le temps court" veniva generalmente a inserirsi nel mezzo dell'altra fase, quella del "temps long" dell'organizzazione e della verifica della contabilità, che iniziava con i preparativi religiosi e politico-giuridici necessari all'invio della missione, e si completava solo con il deposito, da parte del notaio della redenzione, del libro contabile e di tutti i documenti e le attestazioni fiscali richieste, al consiglio di Stato e delle Finanze, che dovevano approvarli e conservarli. La fase organizzativa e di revisione contabile, dunque, costituiva senza dubbio la parte più lunga della redenzione. Essa comprendeva anche, ovviamente, la raccolta del denaro utile a pagare i riscatti, e qui è utile fare alcune distinzioni. In generale, il denaro impiegato per le redenzioni di *captivi*, proveniva da quattro fonti distinte: le elemosine spontaneamente offerte dai fedeli, le elemosine messe a disposizione dagli stessi padri redentori, il ricavato delle rendite e dei beni di pertinenza dei conventi (in particolare, le rendite perpetue destinate da numerosi donatori per via testamentaria a favore dell'Ordine in questa o quella città) e, infine, quelli che solevano chiamarsi «aiuti» (*adyutorios*) ossia contributi di privati (singoli o famiglie) e destinati al riscatto di uno o più *captivi* particolari. Le somme di quest'ultimo genere erano le più frequenti ma anche le più incerte su cui i padri della redenzione potevano contare, poiché per espressa dichiarazione del contribuente tali somme dovevano essere destinate solo e soltanto al riscatto di quello o quei prigionieri da lui indicati: nel caso in cui non fosse stato possibile riscattare la/le persona/e indicata/e (perché non era stato possibile trovarlo, o il suo padrone non aveva voluto cederlo, o magari

³⁷ Questa esigenza si tradusse nell'istituzione, da parte della Monarchia spagnola, di un libro di contabilità per ciascuna missione di redenzione, cosa che si mise in pratica a partire dal 1574. Tale libro contabile doveva essere redatto, giorno per giorno, da un notaio di nomina governativa, che avrebbe accompagnato fisicamente i religiosi nella loro spedizione, e conservato, poi, dal Consiglio di Stato (*de Castilla*) previa approvazione del Consiglio delle Finanze (*de Hacienda*).

perché il captivo era ormai divenuto un rinnegato o ancora perché era morto) la somma consegnata doveva essere restituita al donatore³⁸. Da quanto detto, dunque, possiamo affermare che le cosiddette elemosine “generali”, ovvero quelle *non* vincolate al riscatto di qualcuno in particolare, erano le uniche che i fedeli offrivano in modo, per così dire, disinteressato - e questo tipo di elemosine, come è evidente, era quantitativamente meno consistente - mentre le contribuzioni specifiche date da parenti o “soci” di corporazione di quanti erano stati catturati erano, per i redentori, fortemente vincolanti ed erano direttamente proporzionali all’estensione delle reti di relazioni dei familiari dei *captivi*, e di quanti riuscivano a mettere insieme qualche cosa “per aiuto” al loro riscatto.

Ancora riguardo le elemosine generiche è interessante notare come le diverse province mercedarie contribuissero in misura largamente ineguale alla raccolta del denaro per la redenzione. Per ragioni di spazio, non ci è qui possibile fare una ulteriore distinzione tra le entrate provenienti dai conventi delle province spagnole (Castiglia, Andalusia, Valencia, Aragona), quelle italiane (regno di Napoli, Sicilia, ducato di Milano; non la Sardegna, che faceva capo alla provincia di Aragona) e, infine, le province mercedarie del Sud e Centro America (essenzialmente, Perù, Chile, Messico, Argentina). Le elemosine provenienti da queste ultime, in particolare, venivano prima inviate alla *Casa de la Contratación* di Siviglia e, da lì, spedite a Madrid per confluire - insieme alle altre - nella cassa centrale della Redenzione. Malgrado la lontananza (geografica non meno che “concettuale”) della schiavitù mediterranea dalla realtà sperimentata nel continente americano, pare tuttavia che i contributi provenienti da quelle lontane province fossero - contrariamente a quanto potremmo attenderci - addirittura maggiori di tutte le altre messe insieme e che il loro invio in Spagna fosse non episodico ma continuativo e regolamentato da norme precise. Soprattutto, quel contributo costituiva un apporto «decisivo» per l’azione redentrica della Mercede, tanto per il volume delle somme rimesse, quanto per la «movilización humana que hubo detrás de ello», attraverso il vasto ambito delle colonie spagnole d’America³⁹.

³⁸ Su questo si veda, ad esempio, R. Bahri, “Dos redenciones mercedarias en Marruecos”, pp. 558-561.

³⁹ S. Aparicio Quispe, (O. de M.), “Los Mercedarios de América y la redención de cautivos” (in particolare alle pagine 50-52). Tale sproporzione tra gli introiti provenienti dalle province d’America e quelli provenienti dalla Spagna stessa era ammessa, peraltro, dagli stessi Mercedari, che anzi, nel primo quarto del Settecento, rimpiangevano la copiosa disponibilità di risorse che fino a pochi decenni prima provenivano loro da oltreoceano: «es indudable que la aportación pecuniaria más considerable al erario de la redención se debía a nuestras provincias de América. Gracias a éstas era posible realizar gastos tan ingentes para aquellos tiempos como

Torniamo, però, all'*iter* delle redenzioni e, nello specifico, alla lunga fase di preparazione economico-amministrativa delle missioni. Sempre in questa prima fase era necessario, infatti, ottenere le autorizzazioni governative, che normalmente tardavano alcuni mesi (ma il tempo impiegato per ottenere passaporti e licenze di estrazione del denaro dal regno era pur sempre inferiore a quello normalmente necessario per mettere insieme un budget sufficiente a fare partire la spedizione di riscatto). Insieme al passaporto, al salvacondotto e alla cedola reale con cui si concedeva licenza di «sacar dinero y mercadurias destos reynos» e trasportarli in Africa, i religiosi degli Ordini redentori ricevevano anche precise e vincolanti istruzioni riguardo la nazionalità dei captivi da riportare in patria, la loro identità, basata su liste di nominativi con relativa priorità (nel caso in cui - come accadeva praticamente sempre - non fosse possibile procedere alla liberazione di tutti gli schiavi esistenti), spesso anche riguardo il prezzo massimo da pagare per ciascuno di loro o per ciascuna "categoria" - non tutti gli schiavi, infatti, erano prezzati allo stesso modo - ed eventualmente riguardo la destinazione da dare alle somme di denaro specifiche, ricevute per il riscatto di uno o più captivi in particolare, nel caso in cui, per varie ragioni (morte, apostasia, impossibilità di localizzazione, rifiuto del padrone a venderlo etc.) non fosse stato possibile riscattare quel (o quei) captivi nello specifico⁴⁰. Le lungaggini a livello politico e religioso e, di contro, la relativa rapidità del viaggio e delle vere e proprie operazioni di riscatto furono una costante in quasi tutte le redenzioni mercedarie⁴¹.

È appena il caso di osservare che le autorità religiose e di governo prendevano parte alla preparazione di una missione di riscatto ciascuna, naturalmente, con le proprie prerogative. Da un lato, infatti, l'intento sempre dichiarato dei religiosi era quello di mettere in salvo le anime del maggior numero di cristiani possibili al fine di evitarne l'apostasia e la conversione all'Islam. Per questa ragione, le costituzioni dell'Ordine mercedario stabilivano che il riscatto di donne, bambini e adolescenti fosse da considerarsi sempre prioritario, a causa della "fragilità" dell'età e del sesso, e ciò anche a costo di pagare per loro prezzi ben più alti, purché fosse sempre anteposta - anche di

los que nos asombran hoy con sólo su recuerdo». Così scriveva nel 1725 il frate mercedario Melchor García Navarro, nella già citata relazione composta al termine delle tre diverse missioni di redenzione cui egli prese parte negli anni precedenti: M. García Navarro, *Relación de tres Redenciones*, Appendice, XVIII, p. 513.

⁴⁰ Normalmente, in questi casi, i religiosi erano tenuti a restituire il denaro ai donatori (quasi sempre familiari stretti o compagni di lavoro del captivo in questione).

⁴¹ C. Larquié, "Le rachat des chrétiens en terre d'Islam au XVII^e siècle", p. 301.

fronte a ragioni di evidente convenienza economica - il “maggior profitto della fede”⁴².

Di contro, l’obiettivo - altrettanto dichiarato - della Monarchia era quello di far rientrare in patria i suoi sudditi più importanti (soldati, ufficiali e uomini di governo, membri dell’alta nobiltà o della gerarchia ecclesiastica), minimizzando al tempo stesso i costi e, dunque, la fuoriuscita di metallo prezioso verso l’Africa. Con questo obiettivo, il Consiglio di Sua Maestà fissava e determinava le somme di denaro che i religiosi erano autorizzati a trasferire in Barberia, avvertendo che qualunque mancanza o difformità dalle dette istruzioni sarebbe stata punita con dure sanzioni.

8. Le redenzioni mercedarie attraverso i «libri di conto»

Carità sì, dunque, ma con un occhio costante alla contabilità. Se fino al regno di Filippo II, infatti, Mercedari e Trinitari avevano goduto di piena autonomia nell’esercitare la loro attività redentrice, sotto il suo regno le redenzioni passarono ad essere controllate dal *Consejo Real*: quest’ultimo nominava un notaio pubblico che doveva accompagnare i redentori ed annotare tutto il denaro speso, e si riservava, poi, l’onere di revisionare e approvare (o rifiutarsi di approvare) i conti della redenzione⁴³. Così, a partire dal 1574 la necessità di contenere le spese e di verificare al contempo l’operato dei frati produssero una serie di documenti noti come *libros de cuentas de las redenciones*: una fonte che si colloca a metà strada tra la documentazione amministrativo-contabile (dal punto di vista del governo spagnolo) e la relazione di “buon operato”, tanto spirituale quanto concreto, nell’ottica dei religiosi. Tali libri costituiscono oggi una fonte preziosissima per gli storici, sia per una ricostruzione della movimentazione economica che stava dietro alle redenzioni mercedarie (e dunque della base sociale che ne rendeva possibile il finanziamento) sia per comprendere meglio in che modo i protagonisti di quell’opera vedevano la loro missione e scoprire, al di là delle lodevoli dichiarazioni di intenti, quali erano i margini di manovra che i redentori avevano effettivamente a disposizione.

Nella redenzione che i frati della Mercede condussero ad Algeri nel 1575 (la prima per cui disponiamo del libro contabile, redatto dal notaio regio), oltre al passaporto e alle licenze sopra ricordate fu data ai redentori anche una lunga

⁴² «In hoc redemptionis commercio [...] Pueros & adolescentes foeminas propter fragilitatem aetatis et sexus in libertatem quamcitus vindicare festinent, ita ut semper major Fidei praeponatur utilitas». Cfr. *Regula et Constitutiones (1691)*, Distinctio II, capitulo V, § 3 (*De redemptoribus et institutione illorum*).

⁴³ M. Barrio Gozalo, *Esclavos y cautivos*, p. 231.

serie di istruzioni, che rappresentavano il mandato ufficiale del *Consejo*⁴⁴. Tali istruzioni prevedevano, ad esempio,

primieramente (...) que por ante el escrivano, que por nos[otros] [il re, *NdA*] para este efecto en esta nuestra Corte será nombrado, recibáis⁴⁵ todos los maravedis y dinero que ubiere en qualquier manera y por qualquier razón que sea para redencion de captivos que sean naturales de estos nuestros Reynos y sirviendo para ello⁴⁶.

I *captivi* da riscattare, dunque, dovevano essere obbligatoriamente spagnoli; inoltre, all'atto di ricevere le elemosine e i mandati di riscatto entrambi i redentori incaricati dovevano trovarsi presenti e la consegna delle somme di denaro doveva avvenire tassativamente anche in presenza del notaio:

se asiente en el dicho libro por ante el dicho escrivano todos los maravedís que en las ciudades, villas y lugares por donde anduvieredes [*sic*] en el dicho viaje os fueren dados y entregados para el dicho efecto (...) para limosnas generales como particulares (...) los quales dichos maravedís que ansi os fueren dados para la dicha limosna en las tales ciudades, villas y lugares por donde pasaredes, mandamos que al entrego y recivo de ellos os hallaréis presentes vos los dichos religiosos con el dicho escrivano para que de fee del entrego y rrecivo de ello y lo asiente en el dicho libro por la horden y forma de lo demás que ubieredes [*sic*] recibido y lo firméis todos al final de cada partida, especificando particularmente la cantidad que es, y la persona que lo da, y para que efecto⁴⁷.

Non solo. Come dicevamo all'inizio, il consiglio di Sua Maestà diede facoltà ai redentori di comprare in Spagna una certa quantità di beni e mercanzie (prodotti tessili, gioielli o artigianato di vario genere) da portare in Barberia per poi rivenderli e guadagnare, dalla differenza di prezzo, un tanto di *surplus* da utilizzare per aumentare le risorse a disposizione per i riscatti. Tutto questo, naturalmente, doveva essere debitamente e minuziosamente rendicontato⁴⁸. Ai

⁴⁴ *Libro di redenzione (Mercedari, Algeri 1575)*. BNE, Ms. 2963, cc. 100r-104v.

⁴⁵ (Sottointeso) *Vosotros*: voi [i redentori].

⁴⁶ *Libro di redenzione (Mercedari, Algeri 1575)*, c. 100v.

⁴⁷ *Libro di redenzione (Mercedari, Algeri 1575)*, cc. 101r-v.

⁴⁸ Così le istruzioni reali: «Y porque empleando el dicho dinero que mas llevareis para la dicha redencion en mercaderias y otras cosas que se pudiese llevar a Berveria donde huvieredes de hazer los dichos rescates, se podria aumentar el dinero con la venta de ellas en las tales partes, por valer las tales mercaderias a mas precio de lo que podrian costar en estos nuestros Reynos; vos mandamos que en la ciudad de Valencia, y en otras partes que vos pareceré ser mas conbenyente y provechosso, hagaréis emplear las dos partes de tres del dinero, que para el dicho efecto llevaredes, en mercaderias y cosas que vos pareceré y entenderedes avrà alguna buena ganancia, porque crezca y aumente el precio por que antes se huvieren comprado, para

redentori era, inoltre, assolutamente proibito contrarre debiti o prestiti per negoziare i riscatti, che andavano pagati solo ed esclusivamente per mezzo del denaro già dichiarato dai frati e registrato dal notaio prima della partenza della missione («no se haga el dicho rescate por via de emprestado ní empeño en manera alguna, salvo por via de limosna»); tutte le spese, insomma, dovevano essere dedotte dal denaro già registrato, in modo da assicurare che la somma spesa non eccedesse neppure in minima parte l'ammontare del *cargo*.

Soprattutto, nelle istruzioni si precisava che si sarebbe dovuta accordare precedenza, nella negoziazione dei riscatti, a quei *captivi* per cui si fosse ricevuta una contribuzione specifica, e che tale somma si dovesse utilizzare per pagarne il prezzo di riscatto; solo nel caso in cui la somma ricevuta per quel riscatto non fosse stata sufficiente, si sarebbe fatto ricorso, per coprire la parte rimanente, alle elemosine generali:

Otrosí mandamos que los rescates que huvieren de hazer de los tales christianos se haga ante todas cosas de los que hubiere dinero particular consignado para ello aplicando la cantidad del entrego al precio que del rescate del tal captivo particular se vos ubiere entregado, y no llegando ní vastando el dicho dinero, se cumpla lo que faltaré, siendo en poca cantidad, del dinero de las limosnas generales, que para el dicho rescate llevaredes⁴⁹.

In generale, si avvertivano i redentori del fatto che «se [h]a de tener siempre en la quenta y cuydado que se cumpla la voluntad de las personas que hubieren fecha las dichas limosnas y encomiendas en aquello para cuyo efecto fue dado» e che, dunque, se per un qualunque non si fosse potuta riscattare la persona indicata (o le persone indicate), il denaro avrebbe dovuto essere loro restituito, a meno che non fosse stato diversamente indicato dal donatore. In questo caso, si sarebbe dovuto preferire qualcun altro che fosse, possibilmente, della

que se pueda hazer mas effecto en la dicha redencion, poniendolo en el libro por quenta y razon por ante el dicho escrivano. Lo que cada cosa ansi compraredes costaré particularmente y donde y de quien se compran, y de los derechos y costas que las tales mercaderias tuvieren y se pagaren y de la cantidad. Porque se vendieren en aquellas partes de Berveria, donde se hiziere el dicho rescate. Y siendo mas conbeniente podáis trocar y cambiar laa tales mercaderias por los tales captivos que ansi rescatarédes, y la otra tercia parte restante de toda la dicha cantidad, aveis de llevar en Reales de a quatro, por aver en ellos mas ganancia que en otra moneda alguna. A todo lo qual vos mandamos que halláis y estéis presentes ambos y dos los dichos Religiosos, y no el uno sin el otro, y se haga todo en presencia del dicho escrivano, de lo qual todo de fee asentandolo todo por partidas en el libro particular que para ello a de aver, y firmadas las tales partidas de vos los dichos religiosos y del dicho nuestro escrivano para que se sepa y entienda la veridad de todo ello». *Ibi*, cc. 101v-102r.

⁴⁹ *Ibi*, c. 102v.

medesima diocesi o città di chi aveva dato l'elemosina⁵⁰. Una volta conclusi i riscatti delle persone espressamente indicate o, come si diceva, "raccomandate", i redentori avrebbero dovuto impiegare tutto il denaro rimanente nella liberazione del maggior numero possibile di *captivi*, a condizione, però, che fossero «naturales de estos nuestros Reynos». Tra questi, infine, con più urgenza occorreva liberare le donne e i bambini, per il - presunto - maggior rischio che essi correvano di venire convinti (o costretti) alla conversione all'Islam:

el demás dinero que hubiere de limosnas generales procedidas para el dicho rescate lo empleeys para rescatar todos los demás captivos que se pudieren, teniendo consideracion y respecto a que esto se haga en personas naturales de estos nuestros Reynos de Castilla, prefiriendo en ellos los niños y mugeres y los mayores por aver mas peligro en ellos. Y prefiriendo ansi mesmo los naturales de donde huviere procedido la limosna, a los que no lo huvieren; y pero haviendo encomienda particular para hazer algun rescate de algunas personas estrangeras, procureis el dicho rescate y que haya efecto y se cumpla la voluntad de la persona que ansi huviere dado la dicha limosna⁵¹.

Tuttavia, già in questa redenzione compaiono tra i riscattati anche alcuni *captivi* di origine non spagnola, per lo più siciliani e napoletani. In una nota a margine della lista il notaio regio avvertì che

dize el sobredicho fray Rodrigo⁵² que no quiso el Rey rescatar solo captivos castellanos, aunque se le pidió y trató con él, sino estrangeros con ellos y que con fuerça se hizo y que así consta por el testimonio en la caveza de estos rescates

⁵⁰ «Si las personas particulares que ansi llevaredes por horden de rrescatar ubieren fallecido o no pudieren ser avidos, para que puedan gozar de este beneficio del rescate, se asiente por fee del escribano para que acá conste a las personas que ubieren dado el dicho dinero para el dicho efecto, la diligencia que en ello se [h]a fecho, y de como han fallecido o no pueden ser avidos, para ello y se le buelva su dinero, salvo si al tiempo que le entregaron el dinero no ubiesen declarado que no hallando aquellos captivos, o siendo muertos, hera su voluntad que rescatasen otros. En este casso empleeys el dicho dinero en rescatar otros christianos que ubiere captivos, tenyendo consideracion que este tal rescate prefiera que se haga en personas mas neçesidades que sean de la ciudad, villa o lugar donde son vezinos los que ansi hizieren la dicha limosna para el dicho rescate, y no aviendo captivos de las tales partes, sea de tener consideracion que se haga la susodicha redencion de las personas que tuvieren mas neçesidad y fueren mas allegadas o çircunvezinos de los pueblos de donde ansi fueren las tales personas que hubieren fecho las dichas limosnas». *Libro di redenzione (Mercedari, Algeri 1575)*, cc. 103r-v.

⁵¹ *Ibi*, cc. 103v-104r.

⁵² Uno dei due redentori.

antes escrivano de la redempción, y que la tercera parte de todo lo que costaron del rey pagò el padre Juan de Torres de la compañía de Jesus⁵³.

Dunque, a quanto pare non fu una scelta dei redentori quella di riscattare captivi di origine non spagnola, anzi dalle parole usate dal notaio pubblico sembrerebbe proprio che tale scelta sia stata in un certo senso imposta ai redentori dal *bey* di Algeri e dai suoi ufficiali (mentre, se essi avessero potuto operare in piena autonomia, è da supporre che avrebbero privilegiato i sudditi del re di Spagna). In ogni caso, il notaio regio tenne a precisare che i riscatti di «stranieri» erano avvenuti contro le istruzioni reali, addossando tutta la responsabilità per questi ultimi ai frati della Mercede⁵⁴.

Ma non è tutto. Stando sempre a quanto riferito dal notaio nel libro contabile, i frati furono obbligati a riscattare per primi i *captivi* di proprietà del *bey* e quelli di proprietà dei suoi ufficiali: dunque, non secondo le priorità stabilite dal re di Spagna, né secondo la lista predisposta dai religiosi prima della partenza. Sebbene anche questa costituisse una contravvenzione alle istruzioni, non fu tuttavia possibile opporsi al volere del *bey* perché, come appuntò il notaio, “era abitudine”⁵⁵.

La redenzione inviata in Marocco, ed in particolare a Tetuán e Fez, nel 1612 segue in linea di massima la medesima impostazione di quella inviata nel 1575 ad Algeri e, almeno sul piano procedurale, non si segnalano cambiamenti significativi. Come in quell’occasione, infatti, anche qui il libro contabile registrò inizialmente tutte le partite di *cargo*: «limosnas generales, obras pias y mandas particulares», oltre al ricavato dalle vendite dei beni acquistati per incrementare il *budget* a disposizione dei frati⁵⁶. Anche relativamente al metodo di finanziamento e alla provenienza delle elemosine e mandati ricevuti dai frati non sono apprezzabili cambiamenti sostanziali, se non che in questa occasione è da registrare un aumento del finanziamento “a posteriori”, ovvero, di obbligazioni a rimborsare un importo precedentemente speso dai redentori per il riscatto di un certo numero di *captivi* (a volte espressamente indicati, altre volte no). Tali voci entrarono a far parte del *cargo*, ossia delle entrate, insieme alle somme fisicamente ricevute dai frati, in denaro contante o sotto forma di merci. Così, ad esempio, il notaio regio registrò a carico dei frati una cedola

⁵³ *Libro di redenzione (Mercedari, Algeri 1575)*, c. 31r.

⁵⁴ In una ulteriore nota a margine, infatti, si legge: «Ojo: a este rescate estranero contra la instrucción satisfizose por el padre fray Rodrigo con lo que los demas rescates de estrangeros». *Ibi*, c. 32r.

⁵⁵ «Parece que conforme a la costumbre que se tiene que se rescatan captivos de limosnas generales se han de tomar de los dichos oficiales del rei [*sic*] de Argel y se les hizo fuerça a los dichos redemptores para que los tomasen». *Ibi*, c. 33r.

⁵⁶ *Libro di redenzione (Mercedari, Tetuán, 1612)*. BNE, ms. 3862, cc. 1r-43v.

firmata dal sivigliano Lucas de Iturbe, in nome e per conto della signora Maria de Zaeta, e con cui quest'ultima si obbligava a pagare «la cantidad que costare el rrescate de cautivos o cautivas que le pareciere a los padres redentores que están en mas peligro [de] dejar nuestra santa fee catholica, con que no pase de quatrocientos ducados»⁵⁷. Un gesto nobile, dunque, quello della nobildonna sivigliana, che prometteva di rimborsare la somma che i frati avessero pagato per riscattare delle persone che lei non conosceva; purché tale somma non superasse, però, i 400 ducati. Ma il libro i conto registra, principalmente, promesse di pagamento vincolate a riscatti di persone espressamente indicate (spesso parenti o, comunque, concittadini di colui che firmava l'obbligazione). È questo il caso di una cedola consegnata da Pedro Camero y Colero, del Gran Puerto de Santa María de Guantía, che promise di rimborsare fino a 200 ducati, al commendatore del convento di Madrid, per contribuire al riscatto del fratello Juan⁵⁸, o di un'obbligazione consegnata da Enrique de Laro, mercante della medesima città, con cui questi si impegnò a restituire ai frati la somma di 50 ducati che fossero serviti al riscatto del suo concittadino Manuel Gras. Anche in questo caso, il rimborso sarebbe stato fatto in favore del commendatore del convento mercedario di Madrid ed era da intendersi - si precisò - comprensivo di «su misión y salario de quatrocientos maravedís cada dia»⁵⁹.

Una buona parte delle risorse che entrarono far parte del *budget* di quella missione, insomma, provennero non da denaro contante, né da merci o altri beni atti alla vendita che fossero stati fisicamente consegnati ai frati, bensì da queste cedole obbligazionarie (o promesse di rimborso) sottoscritte da parenti o conoscenti di *captivi* e date ai frati perché le utilizzassero come garanzia di pagamento⁶⁰. Ciò, naturalmente, comportava una preventiva erogazione di un prestito a favore dei frati, il che a sua volta obbliga a pensare che si fosse fatto ricorso, almeno in questa prima fase, all'intermediazione di soggetti terzi (appunto, mercanti privati, prestatori di denaro, allibratori o ancora a mercanti-redentori specializzati nelle transazioni in Nord Africa). Una simile soluzione era tendenzialmente osteggiata dalla Corona, che voleva tenere sotto controllo le spese, e dagli stessi frati, che temevano il rischio di una «commistione fra negozio spirituale e negozio commerciale»⁶¹. Il problema era che spesso tale intransigenza procedurale, invece di consentire un risparmio (sull'intermediazione, pensavano da Madrid), comportava al contrario dei costi maggiori, sia per pagare le numerose guardie che dovevano sorvegliare le casse

⁵⁷ *Ibi*, cc. 30v-31r.

⁵⁸ *Ibi*, c. 37v.

⁵⁹ *Libro di redenzione (Mercedari, Tetuán, 1612)*, c. 38r.

⁶⁰ *Ibi*, cc. 38r-40v.

⁶¹ S. Cabibbo - M. Lupi, "Tra autorappresentazione, cronaca e negozio spirituale", p. 89.

di denaro durante il trasporto fino in Africa⁶², sia per la tassazione cui era sottoposto il denaro in entrata in Algeri, sia (soprattutto) perché proprio l'arrivo in Barberia con casse piene di «sonante moneta di Spagna» esponeva i redentori a vessazioni ed estorsioni da cui, in mancanza di contatti fidati o di referenti "amici" (mercanti, rinnegati, intermediari finanziari) nei porti del Maghreb ottomano, non era facile difendersi.

Un altro caso che ci sembra significativo è quello della redenzione mercedaria ad Algeri del 1678, quando sia le istruzioni date ai redentori dal loro Maestro generale, sia - a maggior ragione - quelle ricevute dal *Consiglio Reale* indicarono ai frati incaricati nomi e luogo di nascita dei *captivi* da riscattare nel corso della missione, così come la quantità e la provenienza delle somme di denaro ricevute e obbligatoriamente destinate alla liberazione di quegli individui. Naturalmente, con delle comprensibili differenze, che confermano la differente visione (per lo meno, a livello ufficiale) che gli uni e gli altri avevano dell'opera della redenzione.

Le istruzioni date ai redentori dal Maestro generale furono - in questo, come in molti altri casi - una sintesi perfetta di carisma spirituale e di accorto pragmatismo: il generale volle infatti sottolineare, innanzitutto, come l'opera della redenzione degli schiavi fosse «el mas noble empleo de la virtud de la Misericordia», ed a maggior ragione se fatto con la speciale clausola del quarto voto (dare la propria libertà per la salvezza dell'anima di uno schiavo in pericolo di rinnegare), essa si convertiva - come dichiarato da numerosi brevi e bolle e papali - nell'atto «mas perfecto» della carità cristiana. E tuttavia, la misericordia andava accompagnata necessariamente da un'altra virtù, non meno importante: l'obbedienza. Solo con queste due condizioni dell'animo la redenzione poteva essere condotta secondo "il maggior servizio di Dio"⁶³. Inoltre, prima ancora di iniziare le trattative per i riscatti, ai redentori era dato ordine di confessare e di somministrare la comunione a quei poveri fedeli, che spesso da molti mesi, o magari da anni, non ricevevano i sacramenti: «que es

⁶² In occasione della redenzione mercedaria del 1667 ad Algeri, ad esempio, i redentori percorsero il tragitto da Granada a Cartagena, da dove era previsto l'imbarco per la città africana, «con treinta cajones de plata y doce alcabuçeros [archibugieri, *NdA*] para guarda de ella y buen abiamiento, con declaracion que de los dichos doce alcabuçeros los seis de ellos vinieron por cuenta del dicho Joseph Çirela y los otros seis los cinco de ellos por cuenta de la Redempcion y el otro hera el dicho Francisco Barranco que salio desde Granada asistiendo a el dicho padre Redentor sin ganar salario en todo el biaje, y así lo declaro y firmo». Libro di redenzione (Mercedari, Algeri, 1667). BNE, ms. 3586, c. 3r.

⁶³ «Tengan la charidad en el corazón y la obediencia en los ojos: (...) considerense Ministros imbiados de un Superior, y en esta atención hallarán la obligación que tienen a obedecer». Libro di redenzione (Mercedari, Algeri, 1678). BNE, ms. 3601, c. 4r.

bien comiencen a livertar las Almas, primero que los cuerpos, pues por aquellas se redimen estos».

Dopo di che, le istruzioni comandavano ai redentori di «riconoscere», ovvero, di identificare con la massima accuratezza possibile i *captivi* vassalli del re di Spagna, che dovevano essere riscattati in via preferenziale, sia perché, come si legge nelle istruzioni, il sovrano spagnolo era «el Patron de nuestra Religion, y de la Redempción», sia perché le elemosine ed i contributi dei fedeli erano stati dati per questo fine, mentre come è noto essi non portavano con loro elemosine date da sudditi di altre monarchie europee. Naturalmente, precisava il Maestro generale, questa preferenza accordata ai riscatti di spagnoli era da intendersi salvo caso in cui vi fosse qualcuno dei non spagnoli che fosse in «evidente pericolo» di perdere la fede, ovvero che fosse sul punto di rinnegare e convertirsi all’Islam. Come è ovvio, una tale «evidenza» non era facile da identificare: chi poteva dire se un *captivo* era realmente più in pericolo di un altro? E, d’altra parte, chi non avrebbe fatto il possibile per far credere a redentori di essere sul punto di convertirsi all’Islam se non fosse arrivato il suo immediato riscatto? L’impressione che abbiamo è che proprio in questa ambiguità risiedessero i (pochi) margini di manovra cui i frati della Mercede potevano affidarsi nel portare a termine una redenzione.

A livello procedurale, comunque, i redentori mercedari erano tenuti a «indagare» ed identificare, per ciascuno dei *captivi*, la provenienza, il luogo e le circostanze della cattura, l’età, il nome suo e dei suoi genitori, e tutte le informazioni utili al suo riconoscimento. In queste operazioni, si sottolinea nelle istruzioni, era necessaria la massima cautela, poiché «algunos por la libertad fingen las Patrias, y los nombres» ed a ciò li incitavano perfino i loro stessi padroni, «porque ya saben ellos estos nuestros cuydados». Un particolare che, a prima vista, potrebbe sembrarci meno rilevante era quello delle circostanze della cattura: eppure, non meno importante di accertare l’identità del *captivo* era verificare se la sua cattura fosse avvenuta in mare, durante una navigazione legata al servizio della Corona (militare, diplomatico, etc.), o se fosse invece avvenuta sulla terraferma ovvero in mare ma durante una navigazione per ragioni private (commercio, pellegrinaggio, affari privati). I *captivi* che rientravano nella prima categoria “meritavano” più degli altri di essere riscattati, e quindi era loro accordata preferenza nelle trattative per i riscatti: coloro che fossero stati catturati svolgendo un servizio di Stato (o, come si diceva allora, in servizio del re) e quelli che lo fossero stati mentre percorrevano la *Carrera de Indias* (ossia in viaggio dalle coste della Spagna al Centro e Sud America e viceversa) dovevano essere riscattati prima degli altri «porque para estos es la mayor parte de la Limosna de la Redempción».

Naturalmente, se già nelle istruzioni ricevute dal Maestro generale si faceva riferimento alle priorità da accordare ai *captivi* da riscattare, a maggior ragione è lecito aspettarsi di trovarle in quelle date dal consiglio di Stato, che infatti ordinava ai redentori incaricati di riscattare per primi coloro per cui si fosse ricevuto denaro specifico, o che fossero stati espressamente segnalati, tanto dai donatori quanto dal consiglio stesso⁶⁴. In secondo luogo - ovvero, con il denaro della cosiddetta elemosina generale - dovevano dare la priorità ai *captivi* spagnoli, meglio se del regno di Castiglia, o ancora meglio, delle stesse città o terre di provenienza di quanti avessero dato le elemosine; infine, ove possibile, accordando la priorità a donne e bambini, per le medesime ragioni sempre ribadite dai frati:

Los rescattes que hicieredes sean ante todas cosas de los Cristianos que huviere de Dinero particular consignado para ellos (...). Y porque las Personas particulares de quien[es] llevaredes horden de rescattar, por haver renegado (lo cual Dios nuestro Señor no permita), o fallecido o no pudieren ser havídos para poder goçar de este [b]eneficio y rrescate se asentará por fee del dicho [e]scribano para que venido a las Personas que huvieren dado el dinero para el dicho efecto, y la deligençia que en ello se ha hecho y de como [h]an renegado y falledido [*sic*] y no pueden ser havídos, se les buelva su dinero, salvo si al tiempo que lo entregaren huviese declarado que, no hallandose aquellos cautibos, o siendo muerttos, hera su Voluntad que rescattasen à otros. Y si los dichos *adjutorios* huvieren procedido de limosna y no de la hacienda de quien lo dió, o de sus derechos, en estos dos cassos emplearéis el dinero en Rescattar cautibos christianos que huviere cautibos theniendo consideración que el rrescate se prefiera y sean personas más necesitadas que sean de la ciudad, Villa o lugar [de] donde fueron los que así hiçieron la dicha limosna para el dicho rrescate; y no haviendo cautibo de las tales parttes se ha de tener consideración a que se haga la redención de las personas mas necesitadas, y fueren mas obligados de los veçinos de los Pueblos [de] donde fueren las personas que huvieren hecho las dichas limosnas. Todo el demás Dinero que hubiere de limosnas generales procedido para el dicho rescatte, los empléis para rescattar todos los demás que se pudieren, teniendo en consideración y respecto a que se haga en personas Naturales de los Reynos de Castilla, prefiriendo en ello los niños y mugeres à los mayores, por haver mas peligro en ellos, prefiriendo así mismo los Naturales de donde huviere

⁶⁴ Ciò, ovviamente, sempre nel caso in cui essi nel frattempo non fossero morti o avessero rinnegato e si fossero convertiti all'Islam, nel qual caso i frati avrebbero dovuto restituire - come sappiamo - il denaro ai donatori, a meno che essi, al momento della consegna, non avessero espressamente dichiarato che in caso di impossibilità a riscattare il detto *captivo*, tale somma avrebbe potuto venire impiegata per riscattare qualcun altro (da scegliere, però, sempre nell'ordine stabilito dal donatore o, in mancanza di indicazioni specifiche, dal consiglio di Stato).

procedido de la limosna, à los que no lo fueren. Pero haviendo encomendado algunas particularmente para hacer algun rescate de algunas personas estranjas procuraréis que el dicho rescate [h]aya efecto y se cumpla la Voluntad de la Persona que huviere dado la limosna, y no sacaréis los dichos cautivos, que rrescataredes de poder de las personas que los tubieren, hasta embarcar, porque en su poder estarán más seguros, harán menos costa, esto no haviendo particular raçon por donde conbiniere hacer otra cosa⁶⁵.

Il libro di conto della redenzione riporta poi, una per una, tutte le spese fatte dai redentori nel corso della missione: il costo di ciascuno dei riscatti e, per ciascuno, la provenienza del *captivo*, la provenienza delle elemosine con cui fu riscattato, il tempo di cattività e le circostanze della cattura. Ma vi si segnala, soprattutto, la provenienza geografica del *captivo*: questa era infatti essenziale per avere diritto ad essere incluso nelle liste dei prigionieri da riscattare, occorreva essere *vecinos* della stessa città o diocesi del donatore, per espressa richiesta del donante, e solo in pochi casi i donatori acconsentivano a che, in caso di mancanza di captivi della città o diocesi indicata, le somme di denaro offerte servissero per la redenzione generale, ossia quella per cui i *captivi* non erano già designati.

9. Conclusioni

Alla luce degli esempi che qui abbiamo voluto riportare - ma, lo ripetiamo, se ne potrebbero fare molti altri - l'azione dei religiosi della Mercede appare soggetta più agli interessi della Monarchia spagnola che non alle direttive dei Capitoli Generali dell'Ordine, e la loro "agenda" dettata più dai bisogni contingenti della politica, della nobiltà o dell'esercito, che non da una carità indistinta ed indifferente a frontiere nazionali e sociali. Sosteniamo, insomma, che i religiosi redentori fossero piuttosto equiparabili a dei funzionari, che fossero strumenti nelle mani della Monarchia senza alcun potere decisionale lasciato al loro arbitrio. Prova ne è il fatto che, invece, in Italia, nelle città in cui i Mercedari ebbero dei conventi, sorsero spesso contenziosi tra i religiosi e le deputazioni laiche per i riscatti, e questo perché ognuno faceva, semplicemente, i suoi propri interessi. Non quelli della fede, né della salvezza dell'anima.

Emerge anche come il meccanismo di redenzione messo in opera dai Mercedari fosse radicalmente differente da quello normalmente adoperato dalle deputazioni laiche per i riscatti di area italiana, che non si recavano in Maghreb con le casse colme di denaro, bensì con lettere di cambio, fedeli di credito,

⁶⁵ Libro di redenzione (Mercedari, Algeri, 1678). BNE, ms. 3601, cc. 10r-11v.

promesse di rimborso, *albarani*. A questo proposito risulta estremamente chiarificatore l'esempio offertoci dalla redenzione inviata nel 1585, sempre ad Algeri, dall'*Arciconfraternita del Gonfalone* di Roma, l'organo deputato al riscatto dei captivi originari dello Stato pontificio:

Contrariamente ai frati redentori di Spagna e Portogallo, che erano giunti ad Algeri con delle casse piene di buona moneta di Spagna, i redentori dell'*Arciconfraternita romana del Gonfalone* erano arrivati nel 1585 *a mani vuote*, con una promessa di credito fatta da dei mercanti e degli ufficiali di finanza marsigliesi che avevano offerto loro, parimenti, il proprio aiuto logistico sul posto. Il trasporto dei fondi avrebbe permesso loro di beneficiare di un guadagno introno al 18%, poiché il valore dello scudo di Spagna era più elevato ad Algeri che a Marsiglia; tuttavia, il trasporto marittimo sarebbe costato il 6% per l'assicurazione, il 2% per il patrone di barca e l'11,5% per i diritti di entrata ad Algeri, dunque più di quanto il cambio di valuta gli avrebbe permesso di guadagnare. Per altro verso, accettando l'offerta dei *brokers* marsigliesi, i redentori del *Gonfalone* diventavano dipendenti da una rete di mercanti, patroni di barca e ufficiali regi che gravitava attorno al consolato francese ad Algeri, e che rappresentava la collegamento con le piazze di scambio di Lione e di Roma⁶⁶.

Ancora, a conferma di questa differenza nelle modalità dei riscatti - e di come tale differenza fosse chiara agli occhi dei mori, cui evidentemente non era sfuggita l'opportunità di lucrare con più alto margine in occasione delle redenzioni religiose - aggiungiamo il fatto che, tre anni più tardi, nel 1588, l'arrivo delle redenzioni mercedarie di Spagna e Portogallo, con delle casse piene di moneta pregiata spagnola, fece aumentare di colpo il prezzo dei *captivi*⁶⁷.

Emerge, insomma, la scarsa redditività del meccanismo di redenzione messo in opera dai Mercedari, i quali, a differenza dei mercanti e degli intermediari utilizzati dalle compagnie del riscatto di area italiana, erano e rimanevano dei frati e spesso, nel tentativo di ridurre i costi delle missioni di redenzione finivano, un po' grossolanamente, per ottenere l'esito opposto. E tutto ciò senza che, tanto la Monarchia iberica, che diceva di aver a cuore le sorti dei suoi sudditi caduti in mano degli infedeli, quanto i Maestri generali dell'Ordine, che invece ribadivano di aver a cuore prima di tutto le anime dei malcapitati *captivi*,

⁶⁶ W. Kaiser, "Négociier avec l'ennemi", pp. 43-44.

⁶⁷ Alcuni di essi, peraltro, erano riusciti a negoziare privatamente con i padroni il proprio riscatto, ed erano quasi giunti a mettere insieme il denaro necessario, quando videro i loro sforzi vanificati dall'arrivo della nave dei redentori mercedari, che come detto fece schizzare verso l'alto i prezzi dei *captivi*. *Ibi*, p. 47.

di qualunque nazionalità fossero, riuscissero seriamente a dotare i redentori degli strumenti necessari a far fronte a quell'opera.

10. Bibliografia

Abbreviazioni usate nel testo

BNE = Biblioteca Nacional de España, Madrid

Constit. Ordinis B.M.V. de Mercede (1588) = *Constitutiones Fratrum Sacri Ordinis Redemptorum Beatae Mariae Virginis de Mercede*, Salamanca, 1588.

Leyes de Partidas (N.R.) = *Leyes de Partidas (Nueva Recopilación)*.

Libro di redenzione (Mercedari, Algeri, 1575) = *Libro de cuentas de la redención que los padres Maestro fray Rodrigo de Arze y fray Antonio de Valdepeñas hicieron en Argel en el año de 1575*. BNE, Ms. 2963.

Libro di redenzione (Mercedari, Algeri, 1667) = *Libro de la Redención hecha en la Ciudad de Argel por los R.mos Padres Maestro Fray Gabriel Gomez de Losada, y Presentado Frai Juan de Luque Tenllado, Redentores por las Prouinçias de Castilla y Andalucía en el mes de Mayo del Año de 1667*. BNE, ms. 3586.

Libro di redenzione (Mercedari, Algeri, 1678) = *Libro de la redención que se ha hecho en la ciudad de Argel el año 1678 siendo redentores el reverendo padre maestro fray Miguel Mayers y fray Francisco Tineo*. BNE, ms. 3601.

Libro di redenzione (Mercedari, Tetuán, 1612) = *Libro de cuentas de la redención que se hizo en Tetuán y Marruecos en el año de 1612*. BNE, ms. 3862.

Regula et Constitutiones (1691) = *Regula et Constitutiones Sacri, Regalis, ac Militaris Ordinis B. Mariae de Mercede, Barcinonae*, 1691.

Studi

Andújar Castillo, Francisco. "Los rescates de cautivos en las dos orillas del Mediterráneo y en el mar (alafías) en el siglo XVI", in Wolfgang Kaiser (a cura di), *Le commerce des captifs: les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, Roma, École française de Rome, 2008, pp. 135-164.

- Aparicio Quispe, Severo (O. de M.), "Los Mercedarios de América y la redención de cautivos. Siglos XVI-XIX", in *Analecta Mercedaria*, n. 1, 1982, pp. 1-56.
- Bahri, Raja. "Dos redenciones mercedarias en Marruecos en el siglo XVII", in *Hispania Sacra*, LVI, n. 114, 2004, pp. 547-580.
- Barrio Gozalo, Máximiliano. *Esclavos y cautivos. Conflicto entre la Cristiandad y el Islam en el siglo XVIII*, Valladolid, Consejería de Cultura y Turismo, 2006.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. *La tramitación del pago de rescates a través del Reino de Valencia. El último plazo del rescate de Cervantes*, in Wolfgang Kaiser (a cura di), *Le commerce des captifs*, cit., 2008, pp. 193-217.
- Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2 voll., Paris, 1949; trad. it. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1986.
- Cabibbo, Sara - Lupi, Maria. "Tra autorappresentazione, cronaca e negozio spirituale. Il trattato del mercedario Ignacio Vidondo e la redenzione di Algeri del 1654", in Eadem (a cura di), *Relazioni religiose nel Mediterraneo. Schiavi, redentori, mediatori (secc. XVI-XIX)*, Roma, Viella, 2012, pp. 65-100.
- Compendio de las leyes de las Siete Partidas. Colocadas en el orden más natural, con sus remisiones a las leyes posteriormente recopiladas que confirman, corrigen o declaran aquellas*, México D.F., Impr. de Santiago Pérez, 1835.
- D'Amora, Rosita. "Il Pio Monte della Misericordia di Napoli e l'Opera della Redenzione dei Cattivi nella prima metà del XVII secolo", in Wolfgang Kaiser (a cura di), *Le commerce des captifs*, cit., pp. 231-250.
- . "Some documents concerning the manumission of slaves by the Pio Monte della Misericordia in Naples (1681-1682)", in *Eurasian Studies*, n. 1, 2002, pp. 37-76.
- Delille, Gérard. "Un esempio di assistenza privata: i Monti di maritaggio nel Regno di Napoli (secoli XVI-XVIII)", in Giorgio Politi - Mario Rosa - Franco Della Peruta (a cura di), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona, 1982, pp. 275-282.
- Fiume, Giovanna. "Rinnegati. Le imbricazioni delle relazioni mediterranee", in Borja Franco Llopis - Bruno Pomara Saverino - Manuel Lomas Cortés - Bárbara Ruiz Bejarano (a cura di), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (siglos XIV-XVIII)*, València, Publicacions de la Universitat de València, 2016, pp. 39-62.

- Fontenay, Michel. *Esclaves et/ou captifs; préciser les concepts*, in Wolfgang Kaiser (a cura di), *Le commerce des captifs*, cit., pp. 15-24.
- García Navarro, Melchor. *Relación de tres Redenciones hechas en Argel los años de 1723 y 1724, y en Tunez el de 1725 (...)*, edizione critica a cura di Manuel Vázquez Pájaro (O. de M.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1946.
- González Castro, Ernesto. *Schiavitù e «Captivitas»*, in Dizionario degli Istituti di Perfezione (D.I.P.), vol. VIII, Roma, Edizioni paoline, 1988, coll. 1047-1058.
- Hershenzon, Daniel. "Las redes de confianza y crédito en el Mediterráneo occidental. Cautiverio y rescate (1580-1670)", in Fabienne P. Guillén - Salah Trabelsi (a cura di), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques (moyen âge et temps modernes)*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, 2012, pp. 131-140.
- Kaiser, Wolfgang (sous la direction de). *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, Roma, École française de Rome, 2008.
- "L'économie de la rançon en Méditerranée occidentale (XVI^e-XVII^e siècle)", in *Hypothèses*, 2006, pp. 359-368 (Collana: Travaux de l'École doctorale d'Histoire de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, 2007).
 - "Négociant avec l'ennemi. Le rachat de captifs à Alger au XVI^e siècle", in *Siècles*, n. 26, 2007, pp. 43-54.
 - *La excepción permanente. Actores, visibilidad y asimetrías en los intercambios comerciales entre los países europeos y el Magreb (siglos XVI-XVII)*, in José Antonio Martínez Torres (a cura di), *Circulación de personas e intercambios comerciales en el Mediterráneo y en el Atlántico (siglos XVI, XVII, XVIII)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2008, pp. 171-189.
- Larquié, Claude. "Le rachat des chrétiens en terre d'Islam au XVII^e siècle (1660-1665)", in *Revue d'Histoire diplomatique*, a. XCIV, 1980, pp. 297-351.
- Martínez Torres, José Antonio. "Plata y lana para el «Infiel». La «saca» de moneda, paños y bonetes desde España hacia el Mediterráneo y el Atlántico africano (siglos XVI-XVII)", in Idem (a cura di), *Circulación de personas e intercambios comerciales en el Mediterráneo y en el Atlántico*, cit., pp. 215-233.
- Maziane, Leïla. *Salé et ses corsaires (1666-1727). Un port de course marocain au XVII^e siècle*, Rouen-Caen, 2007.

- Pardo Molero, Francisco. *Mercaderes, frailes, corsarios y cautivos. Intercambios entre el reino de Valencia y el norte de África en la primera mitad del siglo XVI*, in Wolfgang Kaiser (a cura di), *Le commerce des captifs*, cit., pp. 165-192.
- Pasamonte, Jerónimo de. *Autobiografía*, ed. a cura di Miguel Angel de Bunes Ibarra, Sevilla, Espuela de Plata, 2006 [ed. orig. 1605].
- Rubio Moreno, Laura M. (a cura di). *Leyes de Alfonso X. III Contribución al Estudio de las definiciones léxicas de «Las Partidas» de Alfonso X el Sabio*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1991.
- Tarruell, Cecilia. "Memorias de cautivos (1574-1609)", in Oscar Jané - Eulàlia Miralles - Ignasi Fernández (a cura di), *Memòria Personal. Una altra manera de llegir la història*, Barcellona, Bellaterra, 2013, pp. 83-97.
- Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen-Âge*, a cura di L. De Mas-Latrie, Paris, 1866.
- Turbet-Delof, Guy. *L'Afrique barbaresque dans la littérature française aux XVI^e et XVII^e siècles*, Ginevra, Librairie Droz, 1973.
- Valérian, Dominique. "Le rachat des captifs dans les traités de paix de la fin du Moyen Âge. Entre diplomatie et enjeux économiques", in *Hypothèses*, 2006 (Travaux de l'École doctorale d'Histoire de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne), pp. 343-358.
- Varriale, Gennaro. "Redimere anime. La Santa Casa della Redenzione dei cattivi a Napoli (1548-1599)", in *Islam and the Mediterranean world, I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, vol. 18, n. 1, 2015, pp. 233-259.

11. Curriculum vitae

Michele Bosco si laurea con lode nel luglio 2012 presso l'Università degli studi di Palermo, con una tesi sul riscatto dei cristiani *captivi* in Nord Africa in età moderna. Attualmente è dottorando in Storia moderna in co-tutela tra l'Università degli studi di Firenze e l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) di Parigi. La sua ricerca verte attorno alle differenti modalità di riscatto praticate, tra Sei e Settecento, da Ordini religiosi e deputazioni statali in area italiana e iberica, con una attenzione particolare alle redenzioni effettuate dall'Ordine dei Mercedari.

Il problema della legittimità della Rivoluzione Francese in Vincenzo Cuoco. Il dibattito storiografico e riflessioni aggiuntive.

Massimo Viglione

(Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea - CNR)

Riassunto

Uno degli aspetti non ancora del tutto chiariti del pensiero di Vincenzo Cuoco è il suo giudizio sulla Rivoluzione Francese. Sebbene non manchino vari studi e interventi sul tema, non è stato ancora compiuto un esaustivo lavoro di valutazione di alcune sue specifiche affermazioni e di certi importanti giudizi, che, a una più attenta riflessione, appaiono in realtà decisivi per una corretta comprensione dell'intero insegnamento politico del Molisano. Dopo una breve ma puntuale esposizione della letteratura sul tema in questione, si offre all'attenzione un'ulteriore interpretazione delle suddette problematiche.

Parole chiave

Vincenzo Cuoco; Rivoluzione Francese; Rivoluzione Napoletana; Legittimità; Assemblea Nazionale Costituente; Giacobini; Napoleone Bonaparte.

Abstract

One of the aspects of Vincenzo Cuoco's thinking not yet fully explained is his opinion on the French Revolution. Although there are various studies and works on the topic, a comprehensive evaluation of some of his specific claims and certain important evaluations has yet to be conducted. Some of these evaluations on a closer reflection appear actually crucial for a correct understanding of the whole political teaching of the Molise man. After a brief but accurate presentation of the literature on the issue, further interpretations of these issues are provided.

Keywords

Vincenzo Cuoco; French Revolution; Neapolitan Revolution; Legitimacy; National Constituent Assembly; Jacobins; Napoleon Bonaparte.

1. Il dibattito storiografico. - 2. Il problema ideologico: la legittimità della Rivoluzione Francese. - 3. Bibliografia. - 4. Curriculum vitae.

Uno degli aspetti del pensiero di Vincenzo Cuoco meno approfonditi dalla storiografia – eppur essenziale per la corretta comprensione di tutta la sua

visione storica e politica¹ – è probabilmente quello concernente il giudizio sulla “Rivoluzione madre”. Non che non sia già stato scritto molto a riguardo, spesso da autori fra i più noti del pensiero storiografico italiano, come vedremo, e in particolare negli ultimi decenni; ma forse non tutto ancora è stato detto, soprattutto forse non si è ancora fatta una completa e certosina opera di valutazione di certe affermazioni del molisano, che a ben vedere risultano ben più determinanti – anche per gli ulteriori sviluppi del suo pensiero – di quanto sinora si sia valutato.

Come è noto, Cuoco esprime i suoi giudizi sugli eventi d’Oltralpe soprattutto nel *Saggio storico sulla Rivoluzione Napoletana*² (nei capp. II e VII, e più in particolare nel XVIII, appositamente intitolato *Rivoluzione Francese*), ma non solo: anche in vari scritti e articoli degli anni successivi, quelli di Milano, in special modo in rapporto alla figura del Bonaparte. Fra questi, i due più significativi, raccolti negli *Scritti vari* e in altre antologie, rimangono *Napoleone Imperatore* e *La Rivoluzione Francese e l’Europa*³, con i quali, unitamente ai capitoli del *Saggio*, è possibile avere il quadro completo del suo pensiero sul tema in questione (gli altri riferimenti qua e là sparsi nei suoi scritti nulla aggiungono di sostanziale).

Dividerò questo contributo in due parti: l’esposizione della letteratura sullo specifico del nostro tema e, a seguire, alcune mie considerazioni aggiuntive, laddove forse vi può essere ancora bisogno di ulteriore approfondimento.

1. Il dibattito storiografico

Come è ben noto, la produzione storiografica sul molisano è vasta, e tutt’altro che omogenea nei giudizi; ma al centro dell’interesse degli studiosi hanno sovente trovato posto alcuni determinati aspetti – certamente fondamentali – del suo pensiero: i legami con la cultura italiana del passato, il giudizio sugli eventi di Napoli e le sue speranze per il futuro risorgimento, il pensiero politico, la sua concezione istituzionale e il suo progetto pedagogico legato al ruolo centrale che egli affida alle élites e, in particolare, alla nuova aristocrazia napoleoniana e murattiana, della quale, finché ebbe lucida la ragione, egli fu

¹ Come osservano anche I. Tognarini, *Giacobinismo, Rivoluzione, Risorgimento*, p. 12; S. Nutini, “Vincenzo Cuoco”, pp. 152-158.

² Utilizzo l’edizione del 1929: V. Cuoco, *Saggio storico sulla Rivoluzione Napoletana*, ed. curata da Franco Nicolini.

³ Rispettivamente apparsi sul *Giornale italiano* 30 maggio – 2 giugno 1804 e 2-16 gennaio 1805. Oggi in G. Tarroni (a cura di), *Il pensiero politico. Vincenzo Cuoco*, pp. 126-142, e in W. Cariddi, *Il pensiero politico e pedagogico di Vincenzo Cuoco*, pp. 297-302 e 310-320.

esponente attivo. Tutto ciò un po' a discapito del nostro specifico tema, che, di contro, rimane punto cardine di tutto il suo pensiero, e al quale mi attengo strettamente nella mia disamina.

A tal riguardo, i primi riferimenti veloci sono di Benedetto Croce⁴, e di Guido De Ruggiero⁵, il quale sostiene che secondo Cuoco solo Napoleone dà un senso alla Rivoluzione Francese, che sarebbe ritenuta dal molisano un male in sé. Occorre subito chiarire che questa appare in realtà un'interpretazione alquanto forzata, in quanto, a ben leggere le parole del Cuoco, ci si avvede facilmente come il suo giudizio sulla Rivoluzione Francese sia tutt'altro che solamente negativo⁶.

Il primo autore a entrare più nello specifico della nostra tematica è Felice Battaglia nel 1925⁷, per il quale «tutto il Saggio è una critica all'ideologia d'Oltralpe»⁸, alle contraddizioni insite nel pensiero illuminista francese e in particolare a quell'astrattismo filosofico che conduce all'utopismo di quella democratizzazione universale tanto condannata dal molisano; e, del resto, afferma Battaglia, per Cuoco anche la stessa Rivoluzione napoletana è solo un episodio locale di quella francese. Nella sua disamina specifica dei giudizi cuochiani, è da porre in rilievo il fatto che Battaglia, primo e non ultimo, commette l'errore di affermare che per il Nostro la Rivoluzione Francese fu pienamente legittima⁹, non tenendo evidentemente conto della testuale e fondamentale frase del cap. XVIII: «La Rivoluzione Francese avea un'origine quasi legale, che mancava alla nostra» (che approfondiremo in seguito). Per il resto, elogia Paul Hazard che aveva già messo in rilievo come l'antifrancesismo

⁴ B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, pp. 10-11. Croce, dopo aver accennato al suo storicismo e ad alcuni degli elementi tipici del pensiero del molisano (condanna della filosofia "astrusa", cause storiche e non filosofiche), si limita a sottolineare che egli riteneva la Rivoluzione Francese "attiva" in quanto mossa da reali cause storiche, a differenza di quella napoletana.

⁵ G. De Ruggiero. *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, p. 197.

⁶ Queste infatti sono le conquiste positive che Cuoco elenca nell'articolo *La Rivoluzione Francese e l'Europa* (cit.): le libertà civili, di assemblea e di persona, la libertà di stampa, il riordino delle magistrature a vegliare su di esse, la riunione della religione allo Stato in nome della tolleranza, l'abolizione della feudalità e della distinzione fra i tre stati, l'istituzione della libertà di carriera, una maggiore giustizia fiscale, e un oggettivo egualitarismo sociale. Tutti questi vantaggi, che «non son mica piccioli», per Cuoco non si perderanno mai più in Francia, e Napoleone ne è solo il fedele custode.

⁷ F. Battaglia, *L'opera di Vincenzo Cuoco e la formazione dello spirito nazionale in Italia*, in part. pp. 22-23, 84-92, 123-145.

⁸ *Ibi*, p. 22.

⁹ *Ibi*, p. 91.

cuochiano sia diretta conseguenza del suo convinto "italianismo"¹⁰, e sottolinea il profondo "antirepubblicanesimo" del pensatore molisano, in quanto il giudizio positivo su Napoleone per Battaglia dimostra che l'ammirazione del molisano per una monarchia costituzionale non fosse idea funzionale a una contingente situazione storica, ma fosse discriminante stessa di un'intera visione politica. La stessa ammirazione per il ruolo "antiassolutistico" delle élites, conclude Battaglia, ne è dimostrazione: in questo senso, il vero errore della Rivoluzione Francese fu per Cuoco quello di ribaltare l'insegnamento aristotelico e di volgersi alla stregua della "canaglia" contro gli "ottimi".

Il problema dell'influenza delle opere di Burke e de Maistre sul pensiero cuochiano (costante della letteratura sul molisano) viene trattato prima nel 1929 in un articolo di Carlo Morandi¹¹, e quindi in un saggio di Michele Romano del 1933¹², ove l'autore approfondisce anche il presunto rapporto di Cuoco con le opere di de Maistre. Secondo Romano, pur essendovi col pensatore controrivoluzionario savoiardo delle affinità culturali e intellettuali (influenza di Vico, condanna dell'astrattismo illumunista), in realtà non è possibile affermare l'esistenza di un vero legame fra i due, in quanto de Maistre è apertamente teocratico, cosa del tutto estranea al pensiero cuochiano¹³, anche se poi lo stesso Romano non esita a definire antistorica e reazionaria la condanna della Rivoluzione Francese da parte del molisano.

Per quanto invece concerne Burke, Romano riconosce le affinità antilluministiche e antigiacobine, ma sottolinea anche ciò che li divide irrimediabilmente, vale a dire l'ammirazione burkiana della costituzione inglese. Del resto, anche per Romano, come per Morandi, Cuoco è un autore più completo di Burke in quanto penetrò in maniera molto più profonda tutti gli aspetti della Rivoluzione Francese, sapendone anche riconoscere quelli positivi storici e politici; il suo merito maggiore fu quello di aver perfezionato lo storicismo vichiano. Romano conclude scagionando il Cuoco dall'accusa di adulazione al Bonaparte, in quanto, a suo giudizio, egli era veramente convinto

¹⁰ P. Hazard, *La Révolution Française et les lettres italiennes*, pp. 218-259.

¹¹ C. Morandi, "Cuoco e la cultura politica all'inizio dell'Ottocento", pp. 1-3. L'autore ridimensiona notevolmente – senza per questo negarne la veridicità – l'influenza di Burke sul pensiero politico del Cuoco, sottolineando per altro come proprio le differenze fra i due attestino «nell'esule napoletano una maggior penetrazione storica, un rigore concettuale più alto un fondamento filosofico più sicuro» (p. 2), e limita le somiglianze all'esclusiva questione del giudizio storico sulla Rivoluzione Francese.

¹² M. Romano, *Vincenzo Cuoco nella storia del pensiero e dell'Unità d'Italia*, in part. pp. 48-55, 126-30.

¹³ A volte le considerazioni più elementari sono le meno scontate a farsi.

di quanto affermava sull'Imperatore, e criticando per tal ragione il semplicistico giudizio di De Ruggiero.

Nel 1935 veniva edita la celebre opera di Luigi Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, nella quale l'autore svolse un'aspra critica al Cuoco, destinata, nel bene e nel male, a "fare epoca"¹⁴.

Salvatorelli ritorse sul Cuoco le stesse accuse di astrattismo che questi rivolgeva ai rivoluzionari francesi e partenopei, dichiarando che i suoi giudizi non tengono assolutamente conto – come quelli del Taine – della realtà storica contingente nella quale essi si muovevano, specialmente i napoletani. In più, sostenendo che i grandi principi ispiratori non avrebbero potuto influenzare gli altri popoli, il Cuoco è caduto in una sorta di antistoricità evidente, visto che proprio il carattere universale di quei principi li rendeva di fatto adatti a ogni popolo. Il giudizio di Salvatorelli si appesantisce poi nell'accusa rivolta al molisano di essere vittima di una "pregiudiziale antirivoluzionaria", che non tiene conto del fatto che l'unico modo per creare una coscienza rivoluzionaria nel popolo (in particolare in quello napoletano), «unico agente della rivoluzione», quando questa è assente, è proprio quella di creare nuovi principi ispiratori, e questo solo la classe intellettuale può farlo. Salvatorelli conclude la sua critica evidenziando come i giudizi cuochiani su Napoleone pongano in risalto il suo vero ideale: una monarchia dinastica costituzionale, elitaria, fondata sulla grande proprietà e sul patriottismo. Tutto questo, sostiene il critico, dimostra chiaramente come Cuoco sia molto più legato alla tradizione riformista settecentesca (autoctonista e restauratrice del passato) piuttosto che agli ideali rivoluzionari che mossero i giacobini partenopei (ed è proprio questo ciò che Salvatorelli – come vari altri – non riesce a perdonargli); però bisogna ammettere che su questo punto la critica di Salvatorelli – al di là degli accenti ideologicamente polemici – sembra cogliere nel segno, tenuto anche conto dell'influenza che il pensiero cuochiano avrà poi sulle correnti intellettuali moderate e conservatrici del Risorgimento, per lo più nostalgiche di quel riformismo settecentesco interrotto proprio dal turbine della Rivoluzione Francese e dall'arrivo in Italia degli eserciti napoleonici (vedi Botta, Gioberti, Balbo, Manzoni, Cantù, ecc.).

Meno significative sono le successive opere di Mario Ruffini¹⁵ e di Alfredo Acito¹⁶. Il primo autore, dopo una veloce disamina degli studi storiografici sul

¹⁴ L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, in part. pp. 128-134.

¹⁵ M. Ruffini, *Vincenzo Cuoco*, in part. pp. 18-23, 31-33.

¹⁶ A. Acito, *La dottrina dello Stato nel pensiero di Vincenzo Cuoco*, in part. pp. 173-75. Acito, autore di ispirazione dichiaratamente fascista, accentra la sua attenzione soprattutto sulla condanna cuochiana dell'astrattismo filosofico illuminista (rimarca "l'imbecillità" utopista che considera l'essere umano buono in sé) e sulla sua convinzione che le cause della Rivoluzione vadano

Cuoco fino a quel momento (Croce, Gentile, Battaglia), riprende, facendole proprie, le critiche di Salvatorelli, differenziandosi però da quest'ultimo nel giudizio sul ruolo che Cuoco attribuisce alle élites: secondo Ruffini, infatti, per il molisano tutto deve essere subordinato alle esigenze del popolo, compresa l'azione di educazione e guida politica spettante alle minoranze. A parte ciò, però, la critica di Salvatorelli non diminuisce la reale importanza del Cuoco nella storia del pensiero italiano, soprattutto per quanto concerne la formazione di una mentalità "nazionale". In tal senso l'autore pone in rilievo soprattutto la "xenofobia" cuochiana: il molisano odia la Rivoluzione Francese solo in quanto francese, e condanna quella napoletana in quanto e per quanto dipendente da quella francese, avendone ripreso l'agnosticismo e l'ostilità alla religione, svuotandosi così di fatto di ogni contenuto patriottico. Per il Ruffini l'ammirazione cuochiana per la monarchia costituzionale, che conserva il meglio del cambiamento cancellandone gli eccessi, rispecchia la staticità del suo pensiero, che si risolve nella fiducia in Napoleone. Infine, l'autore riprende le stesse tematiche di Romano riguardo al problema dell'influenza di Burke e di de Maistre, sottolineando come l'antigiacobinismo del molisano sia dovuto soprattutto alle sue esperienze culturali giovanili, legate, oltre che a Machiavelli, ai pensatori antiilluministi italiani (Galiani, Galanti, ecc.).

Maggior rilievo assume invece il saggio di Tullio Vecchietti¹⁷ del 1941, una panoramica, ma tutt'altro che superficiale, del pensiero del molisano: si tratta della prima volta che il nostro tema viene specificamente trattato nel suo insieme e nella sua importanza. Anche Vecchietti riprende in effetti le critiche di Salvatorelli, riempiendole però di contenuti più filosofici. Secondo tale autore, Cuoco farebbe un uso strumentale dello storicismo vichiano, commettendo nei confronti dei rivoluzionari, in peggio, lo stesso errore di valutazione che Vico ebbe nei confronti di Cartesio. Identificando infatti l'illuminismo con l'utopismo, egli rovesciava i termini del problema: da ciò traeva conseguentemente il concetto che la filosofia non era la causa della Rivoluzione Francese, e cadeva quindi nell'astrattismo limitandosi a individuarla in motivazioni solo storiche; inoltre, affermando che solo il popolo doveva essere il movente di ogni rivoluzione, ribaltava nuovamente i termini della questione, come già Salvatorelli aveva notato.

Anche Vecchietti collega l'antigiacobinismo del Cuoco con la sua educazione autoctonista ricevuta da Galanti, Genovesi e Galiani, e vede chiaramente come il suo pensiero abbia il riformismo settecentesco come struttura portante: in

riscontrate comunque nell'ambito storico-politico, soprattutto nell'ambiguo comportamento inglese. Sulla stessa linea interpretativa R. Perna, *Vincenzo Cuoco*, 1940.

¹⁷ T. Vecchietti, "Contributo allo studio del pensiero di Vincenzo Cuoco", in part. pp. 197-214, 327-350.

questo senso, nota Vecchietti, per Cuoco la Rivoluzione Francese ebbe solo un ruolo negativo, in quanto interrompe il graduale e sereno meccanismo di progresso dell'umanità immettendovi elementi sconvolgenti estranei. Tale mentalità settecentesca, la sua visione aristocratica della società politica, la condanna della Rivoluzione Francese, costituiscono per Vecchietti gli elementi reazionari del pensiero del molisano, che egli critica duramente, soprattutto riguardo la sua condanna per "l'astrusa metafisica", che per altro, secondo il critico, non sarebbe mai esistita. Inoltre il nostro autore stigmatizza (e giustamente) del Cuoco anche il voler subordinare le idee all'azione, finendo in tal modo a non vedere più la connessione esistente tra le idee e la realtà; inaccettabile appare invece l'accusa rivolta al Cuoco di non vedere alcun bene nella Rivoluzione¹⁸.

Vecchietti per altro è il primo autore che tenta di dare una spiegazione logica al passo fondamentale del cap. XVIII del *Saggio*: «La Rivoluzione Francese aveva un'origine quasi legale, che mancava alla nostra», sostenendo che per Cuoco questa incompleta legittimità trova radice nella incapacità della Monarchia di attuare le riforme necessarie: la Rivoluzione vera può considerarsi solo quella della fase riformistica, che termina con l'affermazione del giacobinismo e del terrore. Per Vecchietti il Cuoco ha il merito di aver individuato l'importanza del ruolo del popolo nella storia moderna, anche se non ancora nel senso che darà a tale concetto Michelet. Per il resto, egli si dilunga sul suo giudizio su Napoleone, il quale per il molisano ha il merito di porre fine alla Rivoluzione, e di aver reso così più saggia l'umanità (l'autore fa un paragone in tal senso col principio maistriano di Rivoluzione come castigo divino rigeneratore): il vero ideale di governo di Cuoco, conclude Vecchietti, è una monarchia costituzionale ereditaria fondata sulla proprietà; per questo egli ammira lo Stato napoleonico, proprio per i suoi aspetti più conservatori, per il suo rifiuto di ogni struttura illuminista e per il suo antipacifismo.

Solo nel 1957 la storiografia italiana tornò a interessarsi del nostro tema: prima con brevi considerazioni di Luigi Bulferetti¹⁹, quindi con il libro di Raffaele Laporta, che può essere considerato uno dei lavori più importanti che finora sia stato fatto riguardo il giudizio del Cuoco sulla Rivoluzione Francese²⁰.

¹⁸ Cfr. la nota 10.

¹⁹ In L. Bulferetti, *La storiografia italiana dal Romanticismo ad oggi*, pp. 12-13. Bulferetti si limita a riportare il giudizio di Vecchietti e i concetti chiave del pensiero cuochiano sulla Rivoluzione Francese e su Napoleone; in particolare, interpreta il concetto della "quasi legalità" come la necessità stessa delle riforme che presuppose la Rivoluzione; ma poi questa degenerò quando si sorpassò la legalità.

²⁰ R. Laporta, *La libertà nel pensiero di Vincenzo Cuoco*, in part. pp. 100-108.

Laporta, asserendo giustamente che per il molisano la Rivoluzione Francese è tanto origine di quella napoletana quanto perenne termine di confronto, accentra la sua attenta analisi dei giudizi cuochiani sulla grande Rivoluzione partendo proprio da quello che appare come il punto centrale da chiarire preliminarmente, vale a dire il significato reale di quel «La Rivoluzione Francese avea un'origine quasi legale, che mancava alla nostra» che resta la frase più sibillina eppur decisiva; e lo fa centrando perfettamente, a mia opinione, quello che è il cuore della questione, vale a dire il problema – che a noi può apparire astratto se non addirittura superfluo, ma non così per i protagonisti (soprattutto i conservatori e i moderati) del nostro Risorgimento, come ad esempio Manzoni²¹, tanto criticato da Croce²² per tale ragione – se la Rivoluzione Francese avesse o meno una sua legittimità storica e politica. In breve, questo è il ragionamento di Laporta (per comprendere il quale è necessario aver ben presente le parole del cap. XVIII del *Saggio*), ragionamento al quale mi permetterò, in seguito, di aggiungere qualche ulteriore riflessione.

La Rivoluzione Francese per Cuoco ha un'origine “quasi legale” in quanto intendeva «rimediare ai mali della nazione, nei quali erano concordi egualmente il popolo e il re»: in tal senso il potere passò, legalmente, dalla persona unica del Re alle Assemblée convocate col suo assenso. La Rivoluzione vera e propria (cioè la reazione alla crisi della legalità) iniziò invece allorché il Re si separò dall'Assemblea; al che il popolo, considerando giusta ragione il pretesto col quale Luigi XVI venne esautorato, ritenne suo interesse seguire la Convenzione, che rappresentava ai suoi occhi la legalità da rispettare. Quando però questa condannò a morte il Re contro le sue stesse leggi, cadde nella illegittimità e creò una frattura col popolo, che quelle leggi aveva accettato come corrispondenti ai propri bisogni. A questo punto, sotto la spinta dei faziosi, si verificò la vera e propria Rivoluzione intesa come reazione alla frattura fra popolo e classe dirigente, rappresentata dalla Convenzione. Robespierre tentò di incarnare l'anarchia e il terrore del popolo, ormai eslege, cercando di fornire una nuova legittimità; ma il suo potere si basava solo sulla violenza, ottenuta per altro dal popolo stesso, e quindi, quando questo si riallò ai partiti, Robespierre cadde, e tornò la concordia.

Questa l'interpretazione di Laporta alle parole del cap. XVIII e del pensiero cuochiano in genere sulla Rivoluzione. L'autore sottolinea anche la necessità evidente in Cuoco del rapporto di corrispondenza fra il popolo e le classi

²¹ A. Manzoni, *Rivoluzione Francese del 1789 e Rivoluzione italiana del 1859*.

²² B. Croce. *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, pp. 188-190. Come è noto, Croce accusa Manzoni di aver «cangiato il quesito da morale in legale» e di «essere uscito, senza avvedersene, dal campo della storia per entrare in quello del moralismo», ciò che lo porrebbe a capo degli “sviati” della scuola cattolico-liberale.

dirigenti: proprio la frattura di questo rapporto è in realtà la causa profonda della Rivoluzione. Alla luce di ciò, secondo Laporta si può affermare che per Cuoco in Francia la Rivoluzione si è avuta tre volte: 1) quando il Re ha violato (almeno nelle apparenze) l'ordine costituzionale rispondente alla coscienza del popolo; e questo ha risposto rompendo con la monarchia e alleandosi alla Convenzione; 2) quando la Convenzione ha violato la legge uccidendo il Re, e il popolo è caduto nel Terrore; 3) quando il popolo ha abbandonato Robespierre e il suo utopismo sanguinario. Ma poi anche lo stesso Direttorio cadrà per opera di Napoleone, che per Cuoco rappresenta il superamento della Rivoluzione Francese.

Per il resto, Laporta sottolinea come, guardando alla storia di Francia, il termine "cause di Rivoluzione" si identifichi per il molisano con le contraddizioni storiche della Francia, ma la colpa della suddetta frattura è da attribuire sempre e solo alla classe dirigente, che non seppe interpretare le giuste esigenze del popolo; per Cuoco la violenza del popolo non sta nel suo seno, ma ha il sopravvento solo quando viene abbandonato a se stesso. Proprio da questo principio nasce la condanna della Rivoluzione napoletana, da questo punto di vista ancor più colpevole di quella francese: e la sua condanna è per tutti, tanto per i monarchici che per i repubblicani.

Laporta poi sottolinea che proprio l'indissolubile legame della Rivoluzione Francese con la storia precedente porta Cuoco a sostenere che essa doveva sfociare inevitabilmente nel costituzionalismo, in quanto il legame fra Rivoluzione e passato è per il molisano solo il legame del popolo con se stesso. Per questo la Rivoluzione non è mai per Cuoco una rottura col passato; la vera "rottura" non sta nella rivolta popolare, ma semmai proprio nel già accennato tradimento delle classi dirigenti, che non conducono il popolo verso sue reali esigenze. Questo "delitto" prima o poi conduce il popolo a reagire; ed è per questo che la costituzione è il fine naturale di ogni rivoluzione.

Scrive Laporta a riguardo del giudizio di Salvatorelli:

Che il Cuoco in tutta questa concezione sia ispirato da una "pregiudiziale antirivoluzionaria" da un "ideale riformistico", come abbiamo visto affermare, non ci pare possa concludersi, una volta inteso ed elevato a canone di interpretazione storica e politica il concetto cuochiano di "rivoluzione" come conclusione di una crisi, invece che come crisi (cfr. cap. VII)²³.

Infine, l'autore chiude il discorso del giudizio cuochiano sulla Rivoluzione francese rimarcando come per il molisano l'origine di ogni classe dirigente in

²³ R. Laporta, *La libertà nel pensiero di Vincenzo Cuoco*, p. 107.

un popolo affondi nel corso dei secoli, e le élites che si affermano lo possono fare solo mediante un travagliatissimo processo storico e politico.

Negli anni Sessanta inizia la riflessione sulla stessa storiografia del passato. Fulvio Tessitore, nei suoi lavori sullo storicismo cuochiano, fa qualche accenno al nostro tema²⁴, soprattutto in polemica con le critiche di Salvatorelli. In particolare, Tessitore sostiene che Cuoco non critica i rivoluzionari per i loro principii generali, come afferma appunto Salvatorelli, ma perché resero tali principii astratti pretendendo di universalizzarli indiscriminatamente; questo e non altro, dice il critico, è il significato della frase: «tutto ciò che avean fatto o volevan fare credettero essere dovere e diritto di tutti gli uomini». Inoltre, per il Tessitore l'accusa di "antistoricità" (per non aver Cuoco capito che quei principii, proprio in quanto universali, erano adatti a tutti) non regge, in quanto egli non si riferisce alle minoranze intellettuali napoletane, ma al popolo, ed è un fatto storico che quei principii rimasero del tutto estranei al popolo napoletano. Né del resto ci si può scandalizzare del "nazionalismo" del Cuoco, visto che costituisce una delle basi intellettuali più solide del futuro Risorgimento; del resto, osserva sempre Tessitore, lo stesso Salvatorelli alla fine ammette che ciò che di più interessante esiste nel pensiero cuochiano è proprio il concetto di patriottismo. Infine il critico contesta pure l'esistenza di quella "pregiudiziale antirivoluzionaria" di cui parla Salvatorelli, ponendo però in dubbio anche l'ammirazione di Cuoco per le riforme settecentesche.

Nelle pagine successive, prende poi le distanze dalla tesi di Laporta secondo la quale la vera Rivoluzione si avrebbe solo con Robespierre, in quanto in tal caso non si comprenderebbe per quale ragione la Rivoluzione Francese sarebbe "attiva". Per il resto, esamina i contenuti del giudizio cuochiano, ponendo in rilievo la sua visione moderata e la sua critica al Russo, e considera il suo giudizio migliore di quello di Burke. Infine però anche Tessitore afferma che per Cuoco la Rivoluzione Francese fu "legale" fino al 1792, omettendo di dare l'adeguato rilievo all'ineliminabile "quasi"²⁵.

Ricchi di contributi, per altro sovente contrastanti con i giudizi anteriori, furono gli anni Settanta. Nel 1973 veniva edito un lavoro che aveva come oggetto specifico proprio il nostro tema riguardo vari pensatori italiani del XIX secolo, primo fra tutti Cuoco. Ma l'autore, Giuseppe Sorge²⁶, in realtà approfondisce in maniera molto limitata solo alcuni aspetti per di più secondari, come i legami presunti con Burke e de Maistre, e si limita a porre in

²⁴ Cfr. F. Tessitore, *Lo storicismo di Vincenzo Cuoco*, in part. pp. 22-25, 29, 46-52.

²⁵ *Ibi*, p. 51

²⁶ G. Sorge, *Interpretazioni italiane della Rivoluzione Francese nel secolo XIX*, cap. I.

risalto solo il costituzionalismo del molisano, caposaldo del suo pensiero politico, e il suo moderatismo. Nulla più di questo.

Del 1974 è il lavoro di Cosimo Campanelli²⁷, ove vengono prese le distanze con la storiografia passata (Croce, Romano, Battaglia, Laporta) riguardo i legami con Burke e de Maistre, e di contro vengono poste in rilievo soprattutto le differenze, non essendo, per l'autore, il Cuoco antirivoluzionario per partito preso (e neanche antigiacobino, esistendo, secondo Campanelli, concordanze non occasionali anche col pensiero del Russo). Soprattutto per quanto concerne Burke, l'autore sottolinea come la sua concezione storica rispecchi il costituzionalismo inglese, e come le sue riflessioni sulla Rivoluzione francese siano pragmatiche, a differenza di quelle del molisano, il quale, pur se elogia Burke per aver condannato la politica filorivoluzionaria inglese come cieca e suicida, va oltre i fatti per arrivare alle idee. Per Campanelli l'unitarietà fra i due esiste solo nella visione complessiva del loro pensiero.

Nel 1975 la UTET ristampa il *Saggio, e l'Introduzione* è curata da Anna Bravo²⁸, la quale, dopo aver posto in rilievo giustamente il contrasto di giudizi formulato da autori come Croce, Gentile, Salvatorelli, Mondolfo, Tessitore, sostiene che la motivazione reale della frattura tra popolo e classe dirigente non sarebbe da riscontrarsi nell'astrattismo, bensì avrebbe radici sociali, specie a Napoli. Critica Cuoco per aver chiuso la Rivoluzione in ambiti molto ristretti con i suoi giudizi, oltre i quali essa diviene un male. Del resto, conclude Bravo, ciò è conseguenza della visione tipicamente moderata del Cuoco, che lo conduce a considerare la Rivoluzione finita già nel 1792, e quindi all'ammirazione per Napoleone che pone fine agli eccessi giacobini.

Del 1977 è l'importante lavoro storiografico di Ivan Tognarini²⁹, che inizia il suo studio proprio partendo dal Cuoco. La Rivoluzione francese è il punto di partenza del pensiero politico del molisano, spiega subito Tognarini, per il quale essa affonda parzialmente nella legalità solo in rapporto al fatto che doveva correggere gli abusi del passato, senza avere alcun legame con l'illuminismo; la sua legalità finisce appunto con la fase violenta e distruttrice. Tognarini pone in rilievo come Cuoco possa essere considerato un esponente moderato del mondo rivoluzionario italiano, e come egli divida il percorso storico della Rivoluzione in tre fasi (la fase "quasi legale", quella giacobina, quella termidoriana), per dover poi terminare col dispotismo napoleonico, necessario e positivo. In ogni caso, conclude, al Cuoco non sfuggono anche i lati

²⁷ C. Campanelli, *Il realismo politico di Vincenzo Cuoco*, in part. pp. 49-50.

²⁸ A. Bravo, "Introduzione", in part. pp. 20-24.

²⁹ I. Tognarini, *Giacobinismo, Rivoluzione, Risorgimento*, in part. pp. 12-15.

positivi della grande Rivoluzione e rimarca le differenze con Burke e de Maistre.

Sempre del 1977 è un altro importante lavoro, quello di Maristella Parigi³⁰, ove l'autrice, tentando una rilettura del *Saggio*, affronta preliminarmente il problema del suo giudizio sulla Rivoluzione di Francia. Secondo Parigi, la data del 1793 costituisce un vero spartiacque nel pensiero cuochiano in senso lato: infatti, fino a quella data per il molisano la Rivoluzione è attiva nel duplice senso della partecipazione popolare e del raccordo tra popolo e classi dirigenti, procede per gradi alle giuste e necessarie conquiste, ed è per tali ragioni che il popolo appoggia «il partito della giustizia e del suo interesse»: conseguenza di tutto ciò è appunto il fatto che per Cuoco la Rivoluzione è «quasi legale»³¹. Solo con la svolta terrorista del 1793 si ha l'inizio della fase passiva. Qui subentra il moderatismo del molisano, nota l'autrice, il quale arretra disgustato di fronte agli eccessi giacobini, in quanto per lui la vera uguaglianza è solo quella del diritto, non certo quella della proprietà privata o della riforma agraria.

Parigi pone in rilievo anche interessanti differenze tra la stesura del 1801 e quella successiva del 1806 del *Saggio*, rimarcando l'evidente processo di progressiva moderazione che avanzava nelle idee del molisano, soprattutto per quanto riguarda le sue sempre più lampanti simpatie monarchiche, e in particolare per quel che concerne il giudizio sull'uccisione di Luigi XVI, prima storicamente giustificata, poi nel 1806 condannata non solo umanamente, quanto soprattutto storicamente e politicamente col seguente tagliente giudizio (cap. XVIII): «Tutto il bene che poteva produrre la rivoluzione di Francia fu distrutto colla stessa sentenza che condannò l'infelice Luigi XVI», assente nella stesura del 1801, dove anzi si faceva ricadere sul Re stesso la responsabilità della sua condanna per aver egli non mantenuto le sue promesse.

In ogni caso, precisa Parigi, come si deduce dagli articoli del "Giornale Italiano", la Rivoluzione, proprio con i suoi eccessi, ha contribuito a rendere l'umanità più savia producendo in essa l'amore per le "opinioni medie" e cancellando dalla storia il feudalesimo. Inoltre, interessante è notare come, secondo Cuoco, la Rivoluzione Americana fosse stata attiva e compresa da tutti, applaudita anche dai Borbone di Napoli, mentre su quella francese cadde l'incomprensione generale, causata proprio dall'idea errata che essa fosse

³⁰ M. Parigi, "Per una rilettura del «Saggio storico sulla Rivoluzione Napoletana del 1799» di Vincenzo Cuoco", pp. 217-256, spec. pp. 218-227.

³¹ Mi sembra che le pur interessanti considerazioni dell'autrice non tengano però conto di due aspetti: uno, del quale tratterò in seguito, è quello della difficoltà di affermare che la fase "quasi legale" per il Cuoco arrivi fino al 1793, cosa questa tutt'altro che scontata; inoltre, se fino a quella data tutto per il molisano andava così bene, per quale ragione la Rivoluzione sarebbe "quasi" e non pienamente legale? Ciò non è chiarito dall'autrice.

conseguenza della filosofia. Ma in effetti, conclude l'autrice, bisogna anche tener conto del fatto che Cuoco giacobino non fu mai, e se fu coinvolto negli eventi napoletani lo fu solo come intellettuale riformista; un riformista che ormai, a distanza di anni da quei giorni, è in maniera sempre più evidente filomonarchico e conservatore.

Accenni al nostro tema fa anche Mario Themelly nell'articolo dedicato al Cuoco nel *Dizionario biografico degli Italiani*³². Themelly mette soprattutto in risalto gli aspetti positivi della Rivoluzione nel pensiero cuochiano, e in particolare afferma che per il molisano essa ebbe una sua "legalità"; per tali ragioni Cuoco non può essere assimilato ai due soliti autori reazionari, oltre al fatto che la sua ammirazione per le élites non è di natura conservatrice, ma, al contrario, il ruolo delle minoranze culturali e politiche, nonché del riformatore, è proprio quello di capire i bisogni continuamente mutanti del popolo per gestire positivamente tali cambiamenti. In effetti, sottolinea Themelly, il Cuoco sottopone la spontaneità popolare alla regia delle minoranze illuminate, visione questa che è naturalmente alla base del futuro liberalismo moderato ottocentesco.

Secondo Themelly, infine, nel *Saggio* troviamo due criteri fondamentali, di cui il primo, negativo (la critica antilluminista e antigiacobina) viene superato nella positività del secondo (la speranza del superamento della crisi aperta dalla Rivoluzione francese sul piano politico-pedagogico). Ciò spiega il forte dissenso con l'astrattismo di un Russo e di un Pagano, e la solida ammirazione per la concretezza di un Napoleone, instauratore di un nuovo ordine funzionale al ruolo politico e pedagogico delle élites. L'autore conclude ponendo in rilievo l'aspetto patriottico dell'antigiacobinismo cuochiano, che presuppone il futuro discorso del Primato italiano.

In occasione del bicentenario, fra i numerosi lavori dedicati anche in Italia alla grande Rivoluzione di Francia, tre si segnalano per aver avuto il nostro tema come esplicito oggetto di studio. Iniziamo da quello di Furio Diaz³³, ove l'autore, partendo proprio dal Cuoco, vorrebbe dimostrare polemicamente che in Italia, prima di Salvemini, nessuno (eccetto qualche raro caso di democratico alla Buonarroti, Ferrari, ecc.), avrebbe capito nulla della Rivoluzione Francese.

Ecco cosa afferma Diaz: Cuoco non sa nulla della Rivoluzione Francese e il suo non è storicismo bensì gretto conservatorismo, e il suo antigiacobinismo – totalmente derivante dall'influenza dei soliti Burke e de Maistre – ha solo un sapore di reazione. Ma c'è di più: Diaz si domanda come si sia permesso (*sic*) il Cuoco di esprimere giudizi sulla Rivoluzione (compresa quella napoletana, che

³² M. Themelly, "Vincenzo Cuoco".

³³ F. Diaz, *L'incomprensione italiana della Rivoluzione Francese*, in part. pp. 15-23.

per Diaz non fu affatto “passiva”) e, soprattutto, come sia possibile che si sia innescata una tradizione storiografica su tale questione. Con tale premesse, inizia la sua analisi del pensiero del molisano, definendolo «triviale» per il fatto di considerare la Rivoluzione conclusa con la morte del Re e per la sua condanna degli eccessi terroristici di Robespierre³⁴. Ciò che infastidisce particolarmente Diaz è poi il fatto che Cuoco scarichi sulla Rivoluzione francese le colpe del fallimento delle Repubbliche giacobine italiane³⁵, come poi faranno Botta, Colletta e Blanch. Infine, conclude denunciando il moderatismo del Cuoco, causa della sua incomprensione, che lo porta ad avere una visione astratta e antistorica dei fatti, come già Salvatorelli aveva affermato. Niente oltre a questo.

Sempre del 1989 è il ben più solido contributo di Stefano Nutini³⁶, il quale rimarca la necessità di rivedere con serenità il giudizio di Cuoco sulla Rivoluzione francese. Anche Nutini rileva come per il molisano la Rivoluzione francese costituisca il centro di ogni sua considerazione politica, termine di paragone costante di tutto il suo pensiero. Dopo aver anch'egli sottolineato le solite tematiche cuochiane (cause storiche e non filosofiche, contraddizioni della società francese, ecc.), il nostro autore accentra l'attenzione sul problema del “quasi legale”, spiegandolo col fatto che per Cuoco la legalità esiste appunto solo nella prima fase, quando cioè il Re e il popolo marciano uniti per rimediare ai mali della nazione. Tale situazione dura fino al 1793, e di fatto è questo per il molisano il momento “attivo” della Rivoluzione, in quanto esiste uno stretto legame tra il popolo e le classi dirigenti. Scrive Nutini che per il Cuoco «Il popolo riconosce l'autorità del Re in quanto questi aderisce al patto costituzionale»; quando tale fedeltà viene meno, per il popolo sovrano la continuità è garantita dal «partito della giustizia e del suo interesse». Ma tutto ciò finisce con l'esecuzione di Luigi XVI, che per Cuoco annienta tutto il bene che la Rivoluzione aveva sino ad allora prodotto, in quanto contravviene alle sue stesse leggi. Il nostro autore pone infine in rilievo le differenze del giudizio cuochiano su Robespierre, contraddizione vivente, e Napoleone, rimedio a tutti i mali sino ad allora causati dal giacobinismo, sottolineando come per il

³⁴ *Ibi*, p. 18

³⁵ Si potrebbe però obiettare a tal riguardo: visto che le Repubbliche comunque fallirono sotto i colpi degli insorgenti controrivoluzionari e degli eserciti della Coalizione, se la colpa non fu dei francesi invasori, su chi deve ricadere allora la responsabilità del fallimento? E tale questione assume ancor più peso visto che secondo Diaz la Rivoluzione napoletana non sarebbe stata “passiva” (p. 20). Se la colpa non fu dei francesi e la Rivoluzione napoletana non fu passiva, allora a chi dare la responsabilità del fallimento, basato in maniera incontrovertibile sull'assenza di qualsiasi consenso popolare?

³⁶ S. Nutini, “Vincenzo Cuoco”, pp. 152-158.

molisano la Rivoluzione costituisse comunque un punto di non ritorno della storia dell'umanità.

Conviene infine ricordare anche il terzo lavoro, quello di Domenico Losurdo³⁷, incentrato su di un aspetto particolarmente suggestivo e per molti versi coinvolgente il nostro tema specifico, quello del raffronto fra i differenti tipi di concezione, esistenti in più autori di quei giorni, di una possibile comparazione storica (e per certuni metastorica) fra le varie rivoluzioni della storia occidentale, e in particolare fra quelle inglese, americana e francese, quest'ultima madre poi di quella partenopea, oggetto dello studio del Cuoco. Losurdo inizia il suo lavoro accentrando l'attenzione sul reazionario tedesco Gentz, sul conservatore inglese Burke e sul nostro autore, che egli giudica, in tutto il suo lavoro, in una accezione apertamente filodemocratica³⁸. Per l'autore Cuoco non è affatto contrario alla Rivoluzione francese, ma solo ai Borbone di Napoli, né è accettabile il solito accostamento a Burke e tanto meno a de Maistre³⁹; nel pensiero del molisano, infatti, sono del tutto assenti le tematiche care al conservatorismo e soprattutto alla dottrina controrivoluzionaria, che vedono la Rivoluzione francese come un momento, anche se il più importante e decisivo, del più grande e generale fenomeno della "Rivoluzione totale", nuovo "peccato originale" della società occidentale.

Come giustamente nota Losurdo, la critica cuochiana è in realtà scevra da ogni dottrinarismo, e solo le contingenti cause storiche della Francia spiegano gli eccessi rivoluzionari. Inoltre, nota l'autore, Cuoco ritrova elementi estremisti anche nella stessa Rivoluzione inglese (decapitazione del Re, i "levellers", ecc.), che per tali ragioni si può ben avvicinare a quella francese, e non solo perché Cromwell è il Bonaparte del tempo, ma soprattutto in quanto, sostiene Losurdo, per il molisano esiste una comparazione evidente fra "l'abuso filosofico" francese e l'"abuso teologico" inglese. E ciò lo rende inaccostabile non solo al Burke, naturalmente, ma ancora una volta anche a un de Maistre o a un Barruel (che il molisano sovente critica, a volte anche ironicamente), in quanto la sua polemica non ha nulla di dottrinario, né egli ridusse mai la Rivoluzione a un

³⁷ D. Losurdo, "Vincenzo Cuoco, la Rivoluzione Napoletana del 1799", pp. 895-921.

³⁸ È interessante notare, in questo senso, come nello stesso anno siano usciti sullo stesso tema due lavori – composti da autori non certo ideologicamente lontani – che impostano il proprio giudizio in maniera diametralmente opposta: mi riferisco al Diaz, che, come abbiamo visto, presenta il Cuoco per un reazionario ottusamente contrario alla Rivoluzione francese, della quale non avrebbe capito nulla. Conviene sottolineare come anche altri autori di tendenze ideologiche non dissimili (o comunque non antitetiche) da quelle di Diaz affermino a riguardo esattamente la tesi opposta.

³⁹ Anche su questo specifico tema, Campanelli, Tognarini, Themelly, Losurdo sono in posizione antitetica a quella di Diaz.

delirio ideologico, mantendendo sempre il suo giudizio sul piano esclusivamente storico, come il suo ideale maestro fiorentino sempre aveva fatto nei suoi scritti tre secoli prima.

Negli ultimi venti anni Cuoco ha continuato a essere oggetto di studio, anche in funzione del bicentenario degli eventi rivoluzionari di Francia e di Napoli. In particolare vanno menzionati gli studi di Antonino De Francesco⁴⁰, il quale tende a “riposizionare” il giudizio politico del molisano – sia per quanto riguarda la Rivoluzione napoletana che per quella francese – nell’ambito ideologico filorivoluzionario: come egli sostiene, la premessa dei primi 13 paragrafi del *Saggio*, dove Cuoco vuole dimostrare che a Napoli non v’erano le condizioni che permisero lo scoppio della Rivoluzione in Francia, «non va tuttavia letta come la traccia di una diffidenza di Cuoco verso la rivoluzione francese o come il segnale di un suo malcelato convincimento circa l’inopportunità di riproporla a Napoli», ma è la necessaria cornice di tutte le sue successive considerazioni; e anche tutte le sue molteplici critiche dell’operato dei repubblicani napoletani «non appartengono alla penna di un uomo distante dalla rivoluzione» o in disparte da essa, in quanto egli sempre fornisce un’alternativa politica per la riuscita della rivoluzione stessa⁴¹. Inoltre, secondo De Francesco, se si pone da parte la lettura in positivo che il Cuoco svolge del colpo di Stato del 18 brumaio e ci si sofferma sulle pagine specificamente dedicate alla Rivoluzione Francese, «appare chiaro come l’interpretazione della rivoluzione offerta da Cuoco sia del tutto assimilabile a quella che, a far data da Termidoro, proposero quanti, pur sostenitori della Repubblica, avevano poi sofferto, tra il 1793 e il 1794, la deriva in senso autoritario del processo politico. In altre parole (...) non può essere messa in discussione la sostanziale appartenenza di Cuoco alla cultura politica della Francia post-robepierrista»⁴² e per questo, conclude l’autore, il chiaro rifiuto del Terrore, sia come evento che come pratica politica, da parte del molisano non presuppone affatto quello della Rivoluzione in sé⁴³.

Altri studi importanti sul Cuoco negli anni successivi non hanno in realtà approfondito lo specifico della nostra tematica, o comunque non hanno apportato novità significative in merito⁴⁴.

⁴⁰ A. De Francesco, *Vincenzo Cuoco. Una vita politica*, e Idem, “Il *Saggio storico* e la cultura politica italiana fra Otto e Novecento”, pp. 9-197.

⁴¹ A. De Francesco, “Il *Saggio storico*”, pp. 147 e 149.

⁴² *Ibi*, p. 159

⁴³ *Ibi*, pp. 171-172.

⁴⁴ Ricordo solo i contributi più significativi: G. Palmieri (a cura di), *Contributo alla bibliografia cuochiana*; L. Biscardi – A. De Francesco (a cura di), *Vincenzo Cuoco nella cultura di due secoli*, dove una segnalazione merita il contributo d’apertura di F. Tessitore (*Cuoco lungo due secoli*, pp. 5-25).

Nelle prossime pagine cercherò di inquadrare una riflessione conclusiva, incentrata soprattutto sul punto che a mia opinione rimane nodale (eppure il meno trattato, eccetto che da Vecchietti, Laporta, Tognarini e Nutini), quello del principio dell'idea di legittimità della Rivoluzione Francese in Vincenzo Cuoco, argomento molto sentito dai pensatori risorgimentali moderati di tutto il XIX secolo, fino a Manzoni. Forse a qualcuno potrebbe apparire esagerata l'importanza donata a tale questione, ma bisogna tener conto anche del fatto che proprio in questo peculiare giudizio storico-politico (e per certi versi morale), oltre che nella già accennata polemica sull'influenza che Burke e de Maistre ebbero sul molisano, risiede la soluzione della "vexata quæstio" sulla posizione ideologica del Cuoco (reazionario, moderato, giacobino più o meno pentito), la quale, è inutile nascondersi dietro un dito, nella sua banalità è tuttavia sottesa in ogni studio della nostra storiografia, quando non apertamente affrontata.

Tanto per dare un'idea di quanto detto, ecco uno schema dei giudizi di alcuni dei più celebri esponenti della storiografia cuochiana sulla "posizione ideologica" del molisano, schema che evidenzia non solo le differenti quando non opposte conclusioni a riguardo, ma dimostra indirettamente, senza inutili ipocrisie, anche l'interesse stesso per la questione. Giudicano il Cuoco "reazionario" o conservatore, o, per altro versante ideologico, precursore del fascismo: Battaglia, Nino Cortese⁴⁵, Giovanni Gentile⁴⁶, Morandi⁴⁷, Giulio de Montemayor⁴⁸, Pier Filippo Gomez Homen⁴⁹, Ettore Rota⁵⁰, Acito, Ruffini, Mario Vinciguerra⁵¹, in maniera più critica Vecchietti, con astio Salvatorelli (che

Dello stesso autore si veda anche: *Vincenzo Cuoco e la Rivoluzione Napoletana del 1799*, e *Filosofia, storia e politica in Vincenzo Cuoco*.

⁴⁵ Cfr. V. Cuoco, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*. Nell'Introduzione, a p. X, Cortese sostiene che il Cuoco rientra «nella vasta letteratura antirivoluzionaria ed antifrancese che fiorì durante il grande moto della fine del Settecento e nei primi dell'Ottocento».

⁴⁶ G. Gentile, *Studi Vichiani*, cap. IV, che ne ammira l'antigiacobinismo, il desiderio dello Stato accentratore e autoritario.

⁴⁷ C. Morandi. "Cuoco e la cultura politica all'inizio dell'Ottocento", pp. 2 e ss., che colloca il molisano «in tutta la fioritura di scritti antirivoluzionari del tempo». Morandi a sua volta riprendeva nel suo lavoro suggestioni di G. De Ruggiero, *Il pensiero politico meridionale*, pp. 166-205 e Idem *Storia del liberalismo europeo*, pp. 316-318, e di F. Landogna nella sua Prefazione all'edizione del *Saggio* del 1927: V. Cuoco, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, pp. XXIX-XXXI).

⁴⁸ G. de Montemayor, *La buona politica. Dal Vico al Cuoco al Risorgimento italiano*, pp. 10 e 14.

⁴⁹ P.F. Gomez Homen, *Antecedenti teorici del corporativismo fascista*, pp. 25-65.

⁵⁰ E. Rota, "La Rivoluzione Francese: problemi", p. 620, per il quale «L'Italia ha pur essa i suoi Burke: tra questi è Carlo Botta e Vincenzo Cuoco».

⁵¹ M. Vinciguerra, Mario (a cura di). *Vincenzo Cuoco. La politica del Regno Italico*, che addirittura lo definisce «tradizionalista e controrivoluzionario» (p. X).

parla di «pregiudiziale antirivoluzionaria»⁵²) e soprattutto Diaz, Bravo. Giudicano il Cuoco “moderato”, ispiratore del liberalismo italiano ottocentesco, seppur con diverse sfumature: M. Romano, Giulio Tarroni⁵³, Gastone Manacorda (che comunque vi riconosce il legame ideale con Burke e de Maistre)⁵⁴, Laporta (sebbene con sfumature democratiche), Tessitore⁵⁵, Roberto Zapperi⁵⁶, Giulio Bollati⁵⁷, Sorge, Pasquale Villani⁵⁸, Parigi e Themelly. Giudicano il Cuoco apertamente giacobino o almeno non lo riconoscono come il padre del moderatismo liberale italiano: Alberto Consiglio (con particolare sfumatura interpretativa)⁵⁹, Luigi Russo⁶⁰, Campanelli (che lo avvicina a Vincenzo Russo), Rodolfo Mondolfo⁶¹ e Losurdo, mentre più equilibrata appare la posizione di Tognarini, che lo presenta come un esponente moderato del mondo rivoluzionario italiano, ponendo in rilievo le differenze con pensatori come Burke e de Maistre⁶².

⁵² L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, p. 132.

⁵³ Si veda G. Tarroni (a cura di), *Il pensiero politico. Vincenzo Cuoco*.

⁵⁴ V. Cuoco, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, ed. curata da G. Manacorda, p. 11.

⁵⁵ Si veda anche: F. Tessitore, “Vincenzo Cuoco e le origini del liberalismo “moderato””; Idem, “Vincenzo Cuoco e la politicità della storia”, pp. 503-509.

⁵⁶ R. Zapperi, “Edmund Burke in Italia”. Studioso del Burke, egli sostiene la completa indipendenza del Cuoco dall’autore irlandese.

⁵⁷ G. Bollati, “L’italiano”, pp. 973-979.

⁵⁸ V. Cuoco, *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, ed. curata da Villani. Nell’*Introduzione* Villani respinge tanto le interpretazioni conservatrici quanto quelle tardo illuministiche e vede in Cuoco il precursore della generazione che pose le premesse del moderatismo italiano dell’Ottocento.

⁵⁹ Si veda A. Consiglio (a cura di), *Vincenzo Cuoco. Manuale del rivoluzionario*, pp. 5-11.

⁶⁰ L. Russo, *Vincenzo Cuoco e gli scritti giacobini del 700*.

⁶¹ R. Mondolfo, *Il pensiero politico del Risorgimento italiano*, p. 45. Secondo mondolfo «il giacobinismo non fu disconosciuto da lui nella funzione storica (...) di creare un nuovo soggetto di storia: il popolo». Tale affermazione non appare assolutamente condivisibile, in quanto è evidente come nella realtà il giudizio del Cuoco sia esattamente il contrario: è con l’avvento del terrore giacobino (il 1793 tanto rimarcato dalla Parigi – e non solo) che la Rivoluzione Francese smette di essere “attiva” tradendo i suoi stessi ideali (e specifico che tale principio, accettato pressoché da tutti, rimane a mia opinione anche troppo estensivo del periodo cronologico di “positività” della Rivoluzione, come poi cercherò di dimostrare), e, pertanto, divenendo passiva, viene a spezzarsi il legame fra il popolo e le élites: anzi, proprio per tale ragione essa diviene passiva. Tutti gli storici del molisano su questo punto sono in perfetto accordo, e, del resto, è proprio questa visione cuochiana che spinge Diaz ad accusarlo di non aver compreso nulla della Rivoluzione Francese.

⁶² Anche riguardo a tale questione, le divergenze appaiono evidenti: fra gli autori sopra esaminati, ammettono l’influenza solo Diaz e Sorge (in maniera più moderata), la ammettono

Come è possibile tale evidentissima divergenza di opinioni? E come si può non notare come essa sia legata al “divenire ideologico” della nostra storiografia? Il problema evidentemente esiste, come già altri autori avevano sottolineato. Per far maggior luce a tal riguardo, conveniente potrebbe essere riproporre una più attenta e certosina disamina delle parole del cap. XVIII del *Saggio*, ove egli appunto chiarisce il suo pensiero sulla legittimità della Rivoluzione francese, in quanto, è inutile negarlo, da questo nodo ideologico, ancor più che da quello del suo presunto legame con Burke e de Maistre⁶³, dipende la definizione politica del Cuoco, come di ogni pensatore che si accinga a giudicare la grande Rivoluzione.

solo parzialmente, e solo per Burke, Morandi, Romano, Ruffini, la respingono chiaramente, come già detto, Campanelli, Tognarini, Themelly, Losurdo.

⁶³ Pur volendo qui sorvolare sulla inaccettabile semplificazione ideologica da molti storici attuata, che pone Burke e de Maistre “insieme”, come fossero appartenenti alla medesima impostazione dottrinale e culturale, senza mettere minimamente in rilievo la fondamentale differenza esistente fra un pensatore conservatore e uno controrivoluzionario, non rimane però possibile accettare l’idea di un eventuale legame ideologico fra il savoiano e il molisano. Solo per segnalare alcune fra le più spiccate divergenze fra i due, bisogna ricordare che nel pensiero di de Maistre è del tutto assente ogni forma di realismo politico nel senso machiavellico – o comunque naturalistico rinascimentale – del termine; anzi, tutta la sua struttura interpretativa della storia si fonda su antitetici presupposti dottrinali. Inoltre, oltre a ribadire ciò che fu già detto da Romano e da altri, come Losurdo, vale a dire che nel pensiero cuochiano non v’è alcun aspetto di interpretazione teologica o metastorica della storia, bisogna altresì ricordare che per il savoiano nessuna Rivoluzione può trovare legittimità nel popolo, per nessun motivo, quando legittimo possessore della sovranità non è per l’appunto il popolo, essendo dispensatore unico della legittimità del potere Dio stesso. E se, da un punto di vista di concretezza storica, per de Maistre è vero che gli eccessi rivoluzionari facilitano il trionfo della Controrivoluzione come Cuoco afferma, di principio non può ci si può ridurre a considerare questa – nel pensiero del savoiano – come mera risposta inevitabile ad eccessi popolari, bensì deve essere intesa come l’inevitabile esito finale di quel processo storico secolare di rivolta infernale contro la società cristiana che prende il nome di Rivoluzione, e che de Maistre vede iniziare proprio con Lutero. Scrive infatti nel 1799 nelle sue *Considerazioni sulla Francia* (Roma, Editori Riuniti, 1985, p. 33): «Ora, quel che distingue la Rivoluzione Francese, e quel che ne fa un evento unico nella storia, è che essa è malvagia, radicalmente; nessun elemento di bene conforta l’occhio dello spettatore: è il più alto grado di corruzione che si conosca; è impurità allo stato puro»; e poi: «C’è nella Rivoluzione Francese qualcosa di satanico che la distingue da tutto ciò che si è visto finora, e forse da tutto ciò che si vedrà in futuro» (p. 36). Chiunque conosca il pensiero maistriano sa bene che queste sono solo due esempi di una condanna irrefutabile non solo alla Rivoluzione francese, ma dei principi della Rivoluzione francese, per propria natura satanici e impuri. Appare evidentemente molto difficile poter trovare un nesso ideologico tra il pensiero maistriano e quello di Cuoco. Eppure, anche in questo caso dobbiamo segnalare un’incomprensione ideologica, e quindi politica, da parte di alcuni storici.

2. Il problema ideologico: la legittimità della Rivoluzione Francese

È utile, per comprendere meglio il ragionamento cuochiano, riportare il testo chiave del cap. XVIII del *Saggio*:

La Rivoluzione Francese avea un'origine quasi legale, che mancava alla nostra. Il suo primo scopo fu quello di rimediare ai mali della Nazione, sui quali eran concordi egualmente il popolo ed il Re; ed il popolo riconobbe la legittima autorità degli Stati Generali, e poscia delle Assemblee non altrimenti che venerava quella del Re, per di cui comando, o almeno col di cui consentimento, tanto gli Stati Generali quanto le assemblee erano state convocate. Quello stesso stato politico della Francia, che faceva preveder ai saggi da tanto tempo inevitabile una rivoluzione, produsse la disunione degli Stati Generali; si formò l'Assemblea Nazionale, ed il Re fu dalla parte dell'Assemblea. Che vi sia stato solo in apparenza e costretto dal timore, ciò importa poco: fin qui non vi è ancora Rivoluzione. Essa incominciò allorché il Re si separò dall'Assemblea: allora incominciò la guerra civile, ed il partito dell'Assemblea seppe guadagnare il popolo coll'idea della giustizia.

E fin qui il popolo francese fece sempre operazioni al livello, diciamo così, delle sue idee. I Stati Generali gli sembravano giusti, tra perché la Francia conservava ancor fresca la memoria di altri Stati Generali, tra perchè erano convocati dall'autorità del Re, che egli credeva legittima. Il Re stesso autorizzò l'Assemblea Nazionale; il Re contrattò con la medesima, allorché divenne Re costituzionale; quando fu condannato, lo fu pel pretesto di aver mancato al proprio patto, a cui il popolo intero era stato spettatore. E quale era questo patto? Quello con cui avea egli stesso riconosciuta la sovranità della nazione, ed avea giurata la sua felicità. Il popolo, seguendo il partito dell'Assemblea, credette seguire il partito della giustizia e del suo interesse».

Come si può notare, sono parole che richiedono un'attenta e serena riflessione. Appare evidente come per Cuoco non solo la convocazione degli Stati Generali, ma, ciò che è importante, neppure l'autoproclamazione del Terzo Stato ad Assemblea Nazionale Costituente, può essere definita un atto di per se stesso rivoluzionario; esso infatti fu accettato, volente o nolente (per il Cuoco la cosa pare non avere importanza) dal capo supremo dello Stato, dal Re, cioè dal potere costituito. La Rivoluzione, invece, inizia solo quando si cominciano a compiere atti contrari alla volontà del potere costituito; e questo avviene solo nel momento in cui il Re si separa dall'Assemblea. Solo a questo punto comincia la guerra civile, e quindi la Rivoluzione Francese. Si entra così in una fase storica in cui la Costituente, divenuta rivoluzionaria, sembra rispettare in pieno i presupposti ideali che l'hanno giustificata, e, soprattutto, le esigenze di giustizia del popolo. Questo punto è di fondamentale importanza, in quanto ciò

significa che la Rivoluzione, ormai cominciata dal momento in cui la volontà del potere costituito non ha più coinciso con la volontà dell'Assemblea, è però ancora legittima, vale a dire, nel linguaggio cuochiano, attiva; solo quando i deputati, dopo aver perso il consenso del Re, smetteranno di soddisfare anche la volontà generale del popolo, antepoendo ad essa i propri interessi personali e demagogici, delegittimano la Rivoluzione, che solo a partire da questo momento non sarà appunto più legittima, ovvero avrà fallito la sua missione. Ecco, a mia opinione, il reale significato della frase: «La Rivoluzione Francese aveva un'origine quasi legale», forse non ancora colto finora in maniera precisa. Il processo di riforme aveva infatti avuto inizio per volontà del Re e del popolo, e quindi in piena legalità; e anche quando è venuto meno il consenso del Re rimaneva la volontà del popolo a giustificare ciò che ormai era divenuto rivoluzione. Solo quando questa ha smesso di considerare gli interessi del popolo stesso, antepoendo i propri interessi, e giustificando ciò con le teorie astratte illuministiche sull'«ente collettivo popolo», solo in questo momento la Rivoluzione perde la sua legittimità, tradisce i suoi ideali, sprofonda nel dispotismo e nel Terrore.

Se questa interpretazione è corretta, se ne possono ricavare immediatamente due principii generali:

1) Detentore legittimo del potere in Francia era Luigi XVI. Infatti è la sua volontà che stabilisce l'esistenza della Rivoluzione in atto; finché è d'accordo, non v'è Rivoluzione; questa inizia quando perde il consenso del Re. Da ciò si ricava che, per Cuoco, la Monarchia francese era legittima detentrica del potere. E questo principio mi sembra ben spiegare l'importantissima e decisa frase: «Tutto il bene che poteva produrre la rivoluzione di Francia fu distrutto colla stessa sentenza che condannò l'infelice Luigi XVI», presente nella seconda edizione del *Saggio*.

2) Fonte suprema del potere è il popolo⁶⁴. Infatti, la Rivoluzione in atto resta comunque legittima fino a che almeno ha il consenso del popolo; diviene

⁶⁴ Il concetto cuochiano di “popolo”, uno dei punti essenziali di tutto il suo pensiero, diverge da quello illuminista, fondato su di un astrattismo (che sia la “vile canaglia” di Voltaire, la “volontà generale” di Rousseau, o la futura concezione delle “masse”) inaccettabile per il molisano. Quando egli sostiene la celebre teoria che le costituzioni per un popolo devono essere come le vesti, vale a dire fatte su misura per quel popolo e basta, appare immediatamente evidente come per Cuoco le differenze culturali, politiche, sociali, di tradizioni, ecc., tra i vari popoli sono tutt’altro che secondarie, soprattutto per un legislatore, soprattutto per chi vuole fare una rivoluzione popolare. Ciò che più egli condanna dell’«astrusa metafisica» illuminista è proprio l’idea della “democratizzazione universale”, secondo principi per tutti uguali (e quindi “esportabili”) nell’applicazione come nella teoria. Questa è la grande accusa che egli rivolge anzitutto ai rivoluzionari napoletani. Anche per questo aspetto Cuoco è più assimilabile alla concezione romantica ottocentesca, specie quella più legata al mondo cattolico liberale italiano, che a quella rivoluzionaria razionalista. Certo, Cuoco non può ovviamente essere considerato un “cattolico liberale” ante litteram, essendo in lui completamente estraneo ogni riferimento religioso; ciò però non toglie che il suo concetto antilluministico di popolo, come anche la sua ammirazione per le élites, non hanno granché di diverso dal pensiero di un Gioberti o di un Cantù o, ancor più, di un Manzoni. Proprio nel Cuoco, quindi, trova inizio anche questa visione romantico liberale del ruolo dei popoli nella storia che sarà fatta propria dal mondo cattolico liberale ottocentesco, e che potremmo definire “personalistica”.

Ed è in questo senso che egli vede nel popolo – quell’insieme di persone realmente esistenti *hic et nunc* e che formano una nazione – la fonte del potere politico di quella nazione (come anche Manzoni chiaramente sostiene: forse la si potrebbe considerare la concezione di popolo del moderatismo italiano). Ma analizziamo ancora alcuni giudizi del molisano su tale questione: «Il popolo è grande, il solo agente della Rivoluzione e della Controrivoluzione (...) Ecco il segreto delle rivoluzioni: conoscere ciò che tutto il popolo vuole e farlo; egli allora vi seguirà: distinguere ciò che vuole il popolo da ciò che vorreste voi, ed arrestarvi tosto che il popolo più non vuole; egli allora vi abbandonerrebbe (...) La mania di voler tutto riformare porta con sé la Controrivoluzione: il popolo allora non si rivolta contro la legge, perché non attacca la volontà generale, ma la volontà individuale. Sapete allora perché si segue un usurpatore? perché rallenta il rigore delle leggi; perché non si occupa che di pochi oggetti, che li sottopone alla volontà sua, la quale prende il luogo ed il nome di “volontà generale”, e lascia tutti gli altri alla volontà individuale del popolo» (*Saggio*, cit., p. 100). Queste celebri parole sono di importanza fondamentale: nella prima parte Cuoco riconosce ufficialmente nel popolo la causa e il fine di ogni rivoluzione. Nella seconda parte risalta la sua visione personalistica del popolo. Si cade nel dispotismo quando il riformatore segue non più la volontà del popolo, ma quella di un’entità astratta facilmente accomodabile alla sua volontà individuale, spacciando questa per “volontà generale”; allora il riformatore diviene tiranno, perde la guida stessa della Rivoluzione in quanto si inimica il popolo, ed è aperta la strada alla Controrivoluzione. Ogni riferimento agli eventi di Francia ovviamente non è casuale. E conviene ancora rimarcare l’inaccettabilità della tesi di Mondolfo: per Cuoco è implicito che il popolo sia soggetto della storia; anzi, come abbiamo visto ripetutamente, l’illuminismo, e quindi i giacobini, con le loro inutili e pericolose astrattezze, altro non hanno fatto che tradire il ruolo vero che ogni popolo deve avere nella storia, ponendo così fine alla fase attiva della rivoluzione. È esattamente il contrario di quanto lo storico sostiene.

illegittima quando perde questo, vale a dire quando i rivoluzionari antepongono strumentalmente l'“astrusa filosofia” ai reali bisogni del popolo stesso. Da tutto ciò si ricava conseguenzialmente che l'ideale istituzionale di Vincenzo Cuoco è una Monarchia costituzionale fondata sul reale consenso del popolo, fonte del potere. L'aver poi ucciso senza reale motivo Luigi costituisce il finale e supremo tradimento della Rivoluzione Francese (quello del tradimento è uno dei temi costanti a quasi tutto il pensiero cattolico liberale e laico moderato italiano dell'Ottocento).

Questa sembra essere la più immediata delle spiegazioni che si possono trarre dalla lettura delle parole di Cuoco. Ma da un'analisi ancora più attenta, scaturisce un altro dubbio, come conseguenza diretta di quel «I Stati Generali gli sembravano giusti», e di quel «credette seguire il partito della giustizia». Sorge l'idea che il Cuoco, in base a quel “sembrava” e a quel “credette”, consideri l'idea della giustizia – con la quale l'Assemblea seppe conquistare il popolo dopo aver perso il consenso del Re ed aver così dato inizio alla Rivoluzione – non come un qualcosa di reale, ma come un qualcosa di inesistente dato a bere al popolo per ottenere il consenso; una trappola, insomma. Rileggendo con attenzione il testo, tenendo presente quanto appena detto, appaiono tre fasi distinte: 1) Dapprima non c'è Rivoluzione perché si ha il consenso del Re, il quale incarna in sé il consenso del popolo; 2) Si perde il consenso del Re e inizia la Rivoluzione; 3) Il popolo però è ancora con il Re; così bisogna sostituire nella mente del popolo tale istituzione, tale concetto, per guadagnare il consenso; ed ecco che l'Assemblea seppe guadagnare il popolo coll'“idea di giustizia” (dopo che aveva perso il Re); così «I Stati Generali gli sembravano giusti» e il popolo «credette seguire il patto della giustizia e del suo interesse».

Se tale interpretazione rispondesse a verità, apparirebbe evidente come il Cuoco accusi di inganno l'Assemblea per aver truffato il popolo con una falsa idea di giustizia. In questo caso, occorrerebbe trarre un'importantissima considerazione: e cioè che, per Vincenzo Cuoco, la Rivoluzione Francese non avrebbe avuto un istante di legittimità. Infatti, finché ha avuto il consenso del Re essa non era rivoluzione; perso questo, essa è divenuta rivoluzione, ma ha basato la propria legittimità su di una truffa, carpendo cioè con inganno il consenso del vero, unico “legittimatore” di qualsiasi rivoluzione: il popolo. Così, se con la prima spiegazione la Rivoluzione Francese possiede comunque un breve periodo di legittimità, che verrà meno con la perdita del consenso del popolo, con quest'altra interpretazione, questo periodo non esiste, in quanto

tale consenso è carpito con la truffa. La Rivoluzione Francese, quindi, sarebbe fin dal primo istante illegittima⁶⁵.

Rimane a questo punto il problema di trovare una possibile soluzione unitaria alle due ipotesi suddette. In effetti, esse potrebbero essere messe su due piani distinti, uno teorico, uno pratico. Dal lato pratico, il Cuoco non può non constatare che la Rivoluzione, essendo fonte del legittimo potere il popolo, ha una sua legittimità, in quanto essa realmente usufruisce per un breve periodo del consenso del popolo, anche se usurpato con l'inganno (d'altronde, come si è letto nel testo, anche il consenso del Re alla Costituente era preso con la forza, eppure per il Cuoco ciò non ha importanza); dal lato teorico, legalistico, essa è nata ed è rimasta illegittima, ovvero nata con un inganno e finita con un tradimento.

In questo modo il legame ideale tra il "rivoluzionario moderato" Cuoco e il cattolico liberale Manzoni diviene incontrovertibile: anche questi, seppur con argomentazioni differenti, condanna la Rivoluzione Francese come illegittima e traditrice fin dal suo primo istante. Eppure nessuno di essi può considerarsi controrivoluzionario: entrambi, infatti, riconoscono, per loro specifica dichiarazione, il diritto di un popolo a una rivoluzione, a determinate condizioni. Nulla a che vedere quindi con de Maistre e col pensiero reazionario

⁶⁵ Sappiamo che questa seconda spiegazione può apparire, per così dire, "forzata", e quindi infondata. Ma non bisogna sottovalutare l'importanza che la questione ha per tutto il pensiero italiano risorgimentale. Quasi tutti gli autori cattolici o moderati dell'Ottocento si porranno seriamente il problema della legittimità della Rivoluzione Francese, un problema ai nostri occhi puramente formale, quasi insignificante, un problema di legalismo astratto, da moralismo giuridico che nulla a che vedere con la storia (questa è l'accusa che Croce muove anche all'opera di Manzoni, come è noto), ma che invece per essi era di capitale e imprescindibile importanza. Tutti questi pensatori italiani del Risorgimento non hanno ancora la visione ideologizzata della Rivoluzione tipica della scuola francese di fine Ottocento e inizio Novecento, ereditata poi da quella italiana, e mondiale, nel Novecento; per essi il problema della legittimità di un evento storico, di una legislazione politica, e quindi, in particolare, di una rivoluzione, è questione essenziale, soprattutto perché essi stessi stavano vivendo, spesso in prima persona, l'attuarsi storico di una rivoluzione di portata impareggiabile, quella rivoluzione che avrebbe condotto all'unità politica il popolo italiano dopo quattordici secoli, ponendo fine alla società cattolica, ai suoi Stati, ai suoi Principi, ed in particolare al potere temporale della Chiesa. Se per i pensatori democratici italiani tutto questo non comportava grossi scrupoli di coscienza, per i moderati, e ancor più per i cattolici liberali, trovare il "giusto mezzo" non solo politico, ma soprattutto etico, giuridico, con il quale giustificare e attuare il Risorgimento, era questione vitale. Imprescindibile era per essi distinguere la Rivoluzione Italiana da quella Francese, almeno dai suoi eccessi. Nasce così una linea di interpretazione "italica" dei rapporti storici tra le due Rivoluzioni, che parte proprio dal Cuoco per giungere fino al Manzoni, alla quale, per altro, neanche tutti i pensatori rivoluzionari rimangono del tutto estranei. È questo un tema a mia opinione che sarebbe molto interessante approfondire con serenità.

in genere. Né d'altro canto mi sembra così accettabile la tesi, sostenuta da vari autori, secondo la quale per Cuoco la Rivoluzione perderebbe legittimità solo nel 1793: le parole dirette dello storico molisano smentiscono, a mia opinione, chiaramente questa idea (anche volendo darne un'interpretazione la più "estensiva" possibile). Inoltre, l'accusa stessa di "tradimento" presuppone in sé il concetto di una legittimità teorica della Rivoluzione Francese, la quale ha appunto tradito le motivazioni reali per cui era stata fatta. Questa teoria sarebbe inconcepibile per de Maistre (potrebbe mai il savoiaro accettare una distinzione fra rivoluzioni "attive" e "passive"?), o per un pensatore controrivoluzionario in genere, in quanto nulla può giustificare una rivoluzione popolare contro il legittimo possessore della titolarità del potere sovrano, che in una società cattolica è appunto il Re, incoronato o riconosciuto dalla Chiesa di Roma: il Re per Grazia di Dio, insomma. E Luigi XVI era il "Re Cristianissimo", per l'appunto, legittimo discendente di Carlo Magno, Ugo Capeto e san Luigi IX. Ma queste argomentazioni, care a tutto il pensiero controrivoluzionario, non hanno alcuna consistenza né legittimità nel pensiero cattolico liberale, e tanto meno in quello di Vincenzo Cuoco: per essi la Rivoluzione ha tradito, e questo significa semplicemente, e incontrovertibilmente, che poteva non tradire; poteva, cioè, essere legittima. Scoprire le cause del perché non lo sia stata, o lo sia stata solo parzialmente, è proprio il compito che essi si assumono. Questo è per l'appunto un muro invalicabile che divide irrimediabilmente il pensiero controrivoluzionario da tutto il pensiero italiano risorgimentale: non solo quello rivoluzionario o laico-moderato, ma anche quello cattolico liberale. L'aver definito il Cuoco come un «Burke o de Maistre italiano», o l'aver comunque visto in lui tendenze reazionarie, è un abbaglio dovuto a evidenti leggerezze interpretative.

Né appare accettabile del resto la tesi di un Cuoco ancora "rivoluzionario". La condanna ferma dell'Illuminismo, la condanna dell'assassinio di Luigi XVI – il quale atto, da solo, distrugge ogni bene della Rivoluzione – l'accusa di tradimento alla Rivoluzione Francese (e non alla sua fase giacobina, che Cuoco, come poi Manzoni, neanche prende seriamente in esame, ma proprio a quella iniziale monarchico-costituzionale), il ruolo da egli affidato alle élites possidenti e culturali, il moderatismo sociale fondato su una strenua difesa della proprietà privata, la sua adesione a una monarchia costituzionale e, di fatto poi, anche a quella napoleonica che costituzionale non era, ma, soprattutto, i termini stessi coi quali egli pone tutto il suo ragionamento, possono serenamente costituire elementi certi per un rifiuto totale di questa ipotesi. Può un pensatore rivoluzionario porsi seriamente in esame le questioni suddette? E questo al di là del fatto di aver definito "imbecille" Robespierre (cap. XVIII).

Appare evidente che la sua visione politica sia moderata, e di un moderatismo per vari aspetti conservatore⁶⁶ (ruolo delle élites, simpatia per la monarchia costituzionale, educazione del popolo, importanza sociale della proprietà privata, ecc.), ma non vi può essere neanche dubbio sul fatto che egli aderisca sinceramente ai principi riformatori che avevano ispirato la prima fase della Rivoluzione di Francia, quella monarchico-costituzionale appunto, che ne condivideva le conquiste, e che ammiri Napoleone proprio in quanto – a sua opinione – difensore di quelle conquiste dai furori giacobini e dalla reazione controrivoluzionaria⁶⁷: e per tal ragione Vincenzo Cuoco rimane comunque, pur nel suo “moderatismo”, nella sua condanna dell’illuminismo, un uomo della nuova società rivoluzionaria, che mai e poi mai, a differenza di Burke ma soprattutto di de Maistre, vorrebbe porre in essere l’ipotesi di un ritorno all’Ancien Régime. Senza per questo dimenticare il fatto che egli condanna la Rivoluzione, nei suoi eccessi, anche per aver interrotto brutalmente il lento ma concreto cammino di riforme religiose, sociali e politiche iniziato dal riformismo settecentesco.

3. Bibliografia

Acito, Alfredo. *La dottrina dello Stato nel pensiero di Vincenzo Cuoco*, Milano, Sonzogno, 1937.

Battaglia, Felice. *L’opera di Vincenzo Cuoco e la formazione dello spirito nazionale in Italia*, Firenze, Bemporad, 1925.

Biscardi, Luigi - De Francesco, Antonino (a cura di). *Vincenzo Cuoco nella cultura di due secoli*. Atti del Convegno Internazionale (Campobasso, 20-22 gennaio 2000), Roma-Bari, Laterza, 2002.

Bollati, Giulio. “L’italiano”, in *Storia d’Italia*, I, Torino, Einaudi, 1972, pp. 973-979.

⁶⁶ Tanto per fare un esempio, fra i molti possibili: «Quando le pretensioni di uguaglianza si spingono oltre il confine del diritto, la causa della libertà diventa la causa degli scellerati. La legge, diceva Cicerone, non distingue più i patrizi dai plebei: perché dunque vi sono ancora dissensioni tra i plebei ed i patrizi? Perché vi sono e vi saranno sempre i pochi ed i molti: pochi ricchi e molti poveri, pochi industriali e molti scioperati, pochissimi savi e moltissimi stolti». *Saggio*, cit., pp. 99-100. Ma conviene qui fermarsi, in quanto l’esame del pensiero politico del Cuoco nella sua completezza travalicherebbe di gran lunga i confini del nostro specifico campo di studio, aprendo prospettive e problematiche ben più complesse di quelle qui esaminate.

⁶⁷ Proprio su questo punto si basa tutto il suo ragionamento nei due articoli del *Giornale Italiano*.

- Bravo, Anna. "Introduzione" a Vincenzo Cuoco, *Saggio storico sulla Rivoluzione napoletana del 1799*, Torino, UTET, 1975.
- Bulferetti, Luigi. *La storiografia italiana dal Romanticismo ad oggi*, Milano, Marzorati, 1957.
- Campanelli, Cosimo. *Il realismo politico di Vincenzo Cuoco*, Napoli, AGEA, 1974.
- Cariddi, Walter. *Il pensiero politico e pedagogico di Vincenzo Cuoco*, Lecce, Milella, 1981.
- Consiglio, Alberto (a cura di). *Vincenzo Cuoco. Manuale del rivoluzionario*, Roma, Organizzazione editoriale tipografica, 1944, pp. 5-11.
- Croce, Benedetto. *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, Bari, Laterza, 1921.
- Cuoco, Vincenzo. "La Rivoluzione Francese e l'Europa", in *Giornale italiano*, 2-16 gennaio 1805, oggi in Giulio Tarroni (a cura di), *Il pensiero politico. Vincenzo Cuoco*, Bologna, Cappelli, [1936], pp. 126-142, e in Walter Cariddi, *Il pensiero politico e pedagogico di Vincenzo Cuoco*, Lecce, Milella, 1981, pp. 297-302 e 310-320.
- . *Napoleone Imperatore, "Giornale italiano" 30 maggio - 2 giugno 1804.*
- . *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, ed. curata da Nino Cortese, Firenze, Vallecchi, 1926.
- . *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, ed. curata da Francesco Landogna, Livorno, Giusti, 1927.
- . *Saggio storico sulla Rivoluzione Napoletana*, ed. curata da Franco Nicolini, Bari, Laterza, 1929.
- . *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, ed. curata da Gastone Manacorda, Milano, Feltrinelli, 1951.
- . *Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, ed. curata da Villani, Pasquale. Roma-Bari, Laterza, 1980 (rist.).
- De Francesco, Antonino. "Il Saggio storico e la cultura politica italiana fra Otto e Novecento", in Idem (a cura di). *Vincenzo Cuoco. Saggio storico sulla Rivoluzione di Napoli*, Manduria-Bari-Roma, Piero Lacaita Editore, 1998, pp. 9-197.

- . *Vincenzo Cuoco. Una vita politica*, Roma, Laterza, 1997.
- De Ruggiero, Guido. *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, Bari, Laterza, 1922.
- . *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, 1925.
- Diaz, Furio. *L'incomprensione italiana della Rivoluzione Francese*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1989.
- Gentile, Giovanni. *Studi Vichiani*, Messina, Principato, 1915, cap. IV.
- Gomez Homen, Pier Filippo. *Antecedenti teorici del corporativismo fascista*, Palermo, Sandron, 1929.
- Hazard, Paul. *La Révolution Française et les lettres italiennes*, Paris, Hachette, 1910.
- Laporta, Raffaele. *La libertà nel pensiero di Vincenzo Cuoco*, Firenze, La Nuova Italia, 1957.
- Losurdo, Domenico. "Vincenzo Cuoco, la Rivoluzione Napoletana del 1799 e la comparatistica delle rivoluzioni", in *Società e Storia*, XII, 1989, 46, pp. 895-921.
- Manzoni, Alessandro. *Rivoluzione Francese del 1789 e Rivoluzione italiana del 1859. Osservazioni comparative*, Milano, Rechiedei, 1889.
- Mondolfo, Rodolfo. *Il pensiero politico del Risorgimento italiano*, Milano, Nuova Accademia, 1959.
- Montemayor (de), Giulio. *La buona politica. Dal Vico al Cuoco al Risorgimento italiano*, Roma, Società anonima poligrafica italiana, 1925.
- Morandi, Carlo. "Cuoco e la cultura politica all'inizio dell'Ottocento", in *Rassegna Storica del Risorgimento*, XVI, 1929, IV, pp. 1-3.
- Nutini, Stefano. "Vincenzo Cuoco", in Bruno Bongiovanni - Luciano Guerci, *L'albero della Rivoluzione: le interpretazioni della Rivoluzione Francese*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 152-158.
- Palmieri, Giorgio (a cura di). *Contributo alla bibliografia cuochiana*, Campobasso, Edizioni Enne, 2000.

- Parigi, Maristella. "Per una rilettura del «Saggio storico sulla Rivoluzione Napoletana del 1799» di Vincenzo Cuoco", in *Archivio Storico Italiano*, CXXXV, 1977, 491-492, pp. 217-256.
- Perna, Raffaele. *Vincenzo Cuoco*, Pisa, Vallerini, 1940.
- Romano, Michele. *Vincenzo Cuoco nella storia del pensiero e dell'Unità d'Italia*, Firenze, La Nuova Italia, 1933.
- Rota, Ettore. "La Rivoluzione Francese: problemi", in *Questioni di Storia Moderna*, Milano, Marzorati, 1948.
- Ruffini, Mario. *Vincenzo Cuoco*, Torino, Paravia, 1936.
- Russo, Luigi. *V. Cuoco e gli scritti giacobini del 700*, Pisa, Libreria Goliardica, [1947].
- Salvatorelli, Luigi. *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino, Einaudi, 1935.
- Sorge, Giuseppe. *Interpretazioni italiane della Rivoluzione Francese nel secolo XIX*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1973.
- Tarroni, Giulio (a cura di). *Il pensiero politico. Vincenzo Cuoco*, Bologna, Cappelli, [1936].
- Tessitore, Fulvio. *Filosofia, storia e politica in Vincenzo Cuoco*, Cosenza, Marco Editore, 2002.
- . *Lo storicismo di Vincenzo Cuoco*, Napoli, Morano, 1965.
- . "Vincenzo Cuoco e la politicità della storia", in *Nuova Antologia*, CXI, 1976, pp. 503-509.
- . *Vincenzo Cuoco e la Rivoluzione Napoletana del 1799*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1999.
- . "Vincenzo Cuoco e le origini del liberalismo "moderato", in *Storia della società italiana*", XIII, *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, Teti, 1985.
- Themelly, Mario. "Vincenzo Cuoco", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Società Grafica Romana, 1960.

Tognarini, Ivan. *Giacobinismo, Rivoluzione, Risorgimento: una messa a punto storiografica*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

Vecchiotti, Tullio. "Contributo allo studio del pensiero di Vincenzo Cuoco", in *Rivista Storica Italiana*, 1941, in part. pp. 197-214, 327-350.

Vinciguerra, Mario (a cura di). *Vincenzo Cuoco. La politica del Regno Italico*, Torino, Einaudi, [1946].

Zapperi, Roberto. "Edmund Burke in Italia", in *Cahiers Vilfredo Pareto*, 1965, fasc. VII-VIII, Gèneve, Droz.

4. *Curriculum vitae*

Ricercatore di ruolo presso l'Istituto di Storia dell'Europa mediterranea del Consiglio Nazionale delle Ricerche e docente a contratto di "Pensiero e Istituzioni della civiltà cristiana" presso l'Università Europea di Roma, in passato è stato coordinatore editoriale della rivista internazionale "Nova Historica" e docente di Storia e Filosofia nei licei.

La sua attività di ricerca si è incentrata essenzialmente su due tematiche: 1) le insorgenze antigiacobine e il processo unitarista italiano; 2) la persistenza dell'idea di Crociata e le guerre antiottomane nei secoli tardo medievale e moderni. Per entrambe è autore di vari articoli, saggi e monografie.

L'eau comme bien commun: les raisons philosophiques

Fabio Minazzi

(Università degli Studi dell'Insubria)

«Venez, ô mes amis dans le clair matin, chanter les voyelles du ruisseau! Où est notre première souffrance? C'est que nous avons hésité à dire... Il est né dans les heures où nous avons accumulé en nous des choses tuées. Le ruisseau vous apprendra à parler quand même malgré les peines et les souvenirs, il vous apprendra l'euphorie par le style précieux, l'énergie par le poème. Il vous redira, à chaque instant, quelque beau mot tout rond qui roule sur les pierres»¹.

Résumé

L'eau est un élément prédominant de la vie sur terre. Cette thèse a été établie à partir des premiers philosophes de l'histoire occidentale. La richesse de leur réflexion nous permet de comprendre que la valeur de l'eau est un bien commun, qui est le droit à la vie. La privatisation de l'eau génère ainsi le paradoxe de transformer un atout indispensable à la vie de tous les êtres vivants dans un privilège qui ne peut être obtenu que par ceux qui peuvent payer. L'eau comme bien commun coïncide avec le même droit à la vie pour tous les êtres vivants.

Parole chiave

Eau; Bien commun, droit à la vie.

Abstract

Water is a predominant element for life on earth. This thesis has been established from the earliest philosophers of Western history. The richness of their reflection allows us to understand that the value of water is a common good, which is the right to life. Water privatization, thus, generates the paradox of transforming an indispensable asset to the life of all living beings into a privilege that can be obtained only by those who can pay. The water as a common good coincides with the same right to life for all living beings.

Keywords

Water; Common good, right to life.

1. L'eau chez Thalès et Empédocle. – 2. Héraclite et l'ambiguïté ontologique de l'eau. – 3. L'eau comme bien commun. – 4. L'eau comme droit à la vie. – 5. Bibliographie. – 6. Curriculum vitae.

¹ G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, pp. 261-262.

1. L'eau chez Thalès et Empédocle

La plupart de ceux qui les premiers philosophèrent, pensèrent que les principes de toutes les choses étaient seulement matériels (...) Thalès, fondateur de ce type de philosophie, dit que ce principe-là est l'eau (...) déduisant certainement cette conviction de la constatation que la nourriture de toutes les choses est humide, voire la chaleur provient de l'humide et vit dans l'humide - Ainsi l'origine de toutes les choses est précisément le principe de tout. Il déduit donc la conviction de ce fait et du fait que toutes les graines de toutes les choses ont une nature humide et l'eau est le principe des choses humides².

Cette doctrine de Thalès trouve son origine, à son tour, dans une tradition précédente puisque:

ensuite, il y a ceux qui croient que les anciens aussi qui les premiers ont parlé des dieux, bien avant la présente génération, ont eu la même conception de la réalité naturelle. En fait, ils placèrent Océan et Téthys comme auteurs de la génération des choses, et dirent que c'est sur l'eau appelée Styx que les dieux jurent³.

Selon cette tradition de pensée inaugurée par Thalès, l'eau/l'humide est donc conçu comme le principe-arché matériel, et divin aussi, de toutes les choses («Thalès considéra toutes les choses pleines des dieux»⁴). Principe-arché de *physio* indestructible, dont les transformations expliquent et génèrent, les différentes réalités, ce qui configure un hylozoïsme panthéiste singulier. L'humide/l'eau de Thalès constitue, en bref, un principe qui explique tout, mais qui, à son tour, doit être compris de façon préjudicielle, comme un critère heuristique (en même temps physique et divin) d'explication du monde naturel entier. De cette façon, une donnée de l'expérience commune était instituée avec un critère ontologique-métaphysique de compréhension et explication du monde et de l'expérience humaine elle-même. D'ailleurs, Thalès imaginait que la terre était assimilable à un bois qui flottait sur l'eau. Naturellement, cette image de la Terre qui repose sur l'eau, prêtait le flanc à une critique: mais l'eau, elle, sur quoi repose-t-elle? La solution de Thalès configure un modèle heuristique d'explication qui implique – et renverse – aussi le même principe-arché hylozoïstique de l'eau: le principe de l'eau/l'humide explique chaque réalité; mais comment ce même principe peut-il être expliqué à son tour?

Ou bien doit-il être pris comme un élément préjudiciel, à partir duquel tout peut être expliqué, tandis que ce principe ne peut pas – et ne doit pas! – être ex-

² H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 11 A 12.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

pliqué? La tradition successive n'a pas accueilli, *in toto*, le caractère omni-compréhensif de ce principe physique hylozoïste-panthéiste du monde; mais il ne l'a pas complètement oublié ou négligé non plus; s'il est vrai qu'avec Empédocle d'Agrigente l'eau est de nouveau un élément (ou bien une «racine» comme il l'appelle) «engendré» et fondamental qui – avec trois autres éléments – la terre, l'air et le feu – épuise la même matérialité ontologique et hylozoïste du monde. Dans son poème *Sur la nature* Empédocle confirme la thèse des éléments 'engendrés':

je te dirai encore: il n'y a pas de naissance pour les choses mortelles, ni de mort qui les détruit / mais il y a seulement mélange et séparation / d'éléments mélangés; et ce sont les hommes qui l'appellent origine⁵

Mais le mérite d'Empédocle est celui d'avoir conçu, selon la tradition éléatique (acceptée selon la leçon de Mélisse de Samos), ces quatre 'racines' comme des constantes non modifiables, dans le temps et l'espace, impérissables et engendrées, dont le mélange peut expliquer chaque être du monde physique. Ainsi, à partir d'Empédocle jusqu'à Dante et à nos sociétés occidentales modernes, la terre, l'eau, l'air et le feu deviennent-ils les éléments constitutifs, primaires, engendrés, infinis et indubitables du monde. Des éléments irréductibles, qui ne peuvent pas et ne doivent pas être réduits à d'autres composants, parce qu'ils sont pensés comme l'Un de Mélisse, comme les éléments de base, indestructibles, indivisibles et atomiques. C'est à partir du mélange varié et contrastant que tout est généré. Des éléments 'terrestres' dont l'aspect physique s'oppose, de plus en plus – au moins au cours de l'histoire successive de la pensée occidentale – aux éléments idéals et parfaits du monde extérieur, au monde humain (le monde du ciel étoilé et, plus en général, le monde qui se place 'au-dessus', et 'au-delà' de la sphère du monde de la lune, un monde parfait, dominé par la quintessence par l'éther, transparent et lui aussi immuable).

De cette façon, l'eau – élément primaire de la vie, non seulement pour la vie humaine sur la terre – devient un élément ontologico-métaphysique fondamental qui, au moins dans l'imaginaire historico-collectif présocratique occidental, constitue un élément inaliénable de la vie, dans toutes ses configurations variées, infinies, différentes et possibles. Et Empédocle, en effet, dans son poème, insiste sur l'interaction ontologico-métaphysique qui s'instaure entre l'Unité et les quatre éléments:

À présent, l'Un se développe à partir du multiple/ pour former une chose unique/ à présent aussi, il se divise et ainsi à partir de l'Un la multitude se génère/ le Feu et l'Eau et la Terre et la hauteur immense de l'Air,/ et le Désaccord dissocié

⁵ H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 31 B 8.

de ces derniers mais de poids identique, partout/ et l'Amour, contenue dans ces derniers, pareil en longueur et en largeur⁶

L'Amour et le Désaccord, constituent une généralisation de l'expérience psychique, de la même façon que les quatre 'racines' représentent, en revanche, une généralisation de l'expérience sensible. L'Amour symbolise l'attraction entre le dissemblable qui induit les 'racines' à se mélanger continuellement pour donner lieu aux différentes réalités; tandis que le Désaccord indique à l'opposé, l'attraction du semblable, qui pousse chaque 'racine' à rester cohésive et différente du reste, en anéantissant tout mélange possible. L'Amitié et la discorde représentent, donc, deux forces métaphysiques qui mélangent incessamment et entremêlent éternellement les quatre éléments (les quatre 'racines'), générant ainsi l'histoire infinie du monde naturel. Même s'il ne faut pas oublier que ces deux forces représentent toujours les fonctions essentielles d'une réalité conçue comme réalité vivante, selon la tradition de l'hylozoïsme panthéiste inauguré par Thalès.

2. Héraclite et l'ambiguïté ontologique de l'eau

Comme Héraclite d'Ephèse le sait bien

l'on ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve et l'on ne peut pas toucher deux fois une substance mortelle et la trouver dans le même état; mais à cause de l'impétuosité et de la vitesse de mutation, cette substance se perd et se cueille de nouveau (précisément, ni de nouveau ni après, mais simultanément elle s'unit et se sépare), elle va et elle vient⁷.

L'écoulement incessant de l'eau du fleuve devient ainsi une métaphore héraclitienne du *panta rei*: ce qui est engendré par le devenir sera anéanti par ce même devenir ok: ce qui naît avec le temps périra dans le temps. D'autre part, ce qui s'enracine dans le temps, bien que ne pouvant pas faire abstraction du temps, tente cependant de s'élever, dans le temps, loin du temps, au-delà du temps.

L'eau héraclitienne constitue l'expression paradigmatique de ce paradoxe ontologique et métaphysique puisque si tout passe, le *panta rei*, lui, – exprimé symboliquement par l'eau du fleuve, récupérée et considérée dans son écoulement incessant – ne passe ni ne disparaît jamais. L'identique reste dans la trans-

⁶ *Ibi*, 31 B 17.

⁷ *Ibi*, 22 B 91.

formation continue: tout s'écoule, précisément afin que le *panta rei* ne s'écoule ni ne trépasse jamais. Et c'est précisément parce qu'il ne trépasse pas que tout doit nécessairement trépasser. Ce n'est pas pour rien que la lutte entre les contraires, c'est-à-dire la violation systématique du principe de non-contradiction, constitue le vrai cœur critique de la dialectique héraclitienne. La dialectique d'Héraclite est par conséquent, l'algorithme de transcription rationnelle (*idest* le *Lògos*) de la transformation incessante, de la vie, qui trouve enfin dans le feu et dans l'eau sa représentation la plus symbolique et la plus juste. Tout comme il est impossible de se baigner deux fois dans la même eau d'un même fleuve, de façon analogue, le feu aussi est toujours pareil à lui-même, précisément parce qu'il est toujours différent, changeant et en mutation. Eau et Feu deviennent, alors, la métaphore symbolique et critique d'une vraie réalité de pensée (le *Lògos*) qui, pour continuer à être lui-même, doit continuer à se modifier, se transformer, devenir. L'immobilité ontologique de *panta rei* en décrit la frontière métaphysique: tout change parce que rien ne change, comme pour le fleuve, dont les eaux se succèdent continuellement pour configurer une réalité apparemment 'immobile' et 'statique' qui affirme sa permanence précisément par son changement continu et permanent. L'ambiguïté ontologique et constituante de l'eau héraclitienne s'enracine précisément dans cette vitesse de transformation, au moyen de laquelle ce qui change confirme ce qui ne change pas. Par contre, ce qui ne change jamais s'affirme, dans son apparente stabilité, exclusivement à travers un changement continu. Dans ce sens, ce que le penseur d'Ephèse affirme à propos du seigneur «dont il est l'oracle qui se trouve à Delphes ne dit ni ne cache mais fait allusion»⁸ est aussi valable pour l'eau/le feu héraclitien.

Bref, l'eau fait allusion à une réalité intrinsèquement ambiguë, où une rationalité dialectique et révolutionnaire se substitue à la stabilité matérielle de l'hylozoïsme panthéiste des penseurs de Milet, et d'Empédocle; rationalité par laquelle la raison humaine commence à se profiler comme une fonction féconde et plastique d'intégration critique de la réalité. D'ailleurs pour Héraclite, quand l'on abandonne le *Lògos* – «l'acte de penser est commun à tous»⁹ – alors, l'on peut seulement tomber dans un état d'ébriété: «l'homme, en état d'ébriété, est conduit par un jeune enfant, pas encore adolescent, il chancèle, et il est incapable de comprendre où il va, à cause de son âme humide»¹⁰. Donc, «une lueur de lumière sèche c'est une âme plus savante et meilleure; ou bien, mieux encore: l'âme sèche est la plus savante et la meilleure»¹¹.

⁸ *Ibi*, 22 B 93.

⁹ *Ibi*, 22 B 113.

¹⁰ *Ibi*, 22 B 117.

¹¹ *Ibi*, 22 B 118.

La synthèse globale de ces antiques visions grecques, métaphysico-ontologiques de l'eau, bien que très différentes et aussi ouvertement conflictuelles – l'eau pensée comme *arché* de la *physis* et du monde – peut être identifiée, dans la conscience commune, comme une vie sans eau qui ne serait ni pensable ni concevable. S'il est vrai, comme on le suppose en général, que les processus d'évolution chimique qui auraient favorisé, dans les premiers océans, à une température moyenne constante de 20° C, l'apparition des premiers êtres vivants auraient duré environ un milliard d'années, alors le rôle de l'eau qui favorise l'apparition de la vie sur la terre aurait été en vérité fondamentale et vraiment décisive. D'ailleurs, chez tous les êtres vivants l'eau constitue encore aujourd'hui une composante prioritaire et fondamentale puisqu'elle a une fonction primaire dans les cellules, prédominante aussi dans les structures (comme le cerveau, les feuilles et les cellules bactériennes) à l'activité métabolique et fonctionnelle intense. Le travail métabolique cellulaire incessant (le travail de démolition et de synthèse) est par ailleurs favorisé et possible précisément par la présence de l'eau. En outre, l'eau est à la base des processus fondamentaux de la vie qui se réalisent dans la photosynthèse et dans la respiration, c'est-à-dire dans les réactions d'*oxydoréduction* qui commencent et finissent avec une molécule d'eau. Que l'on parle de la scission de l'eau dans l'hydrogène et dans l'oxygène, comme cela se produit au cours de la photosynthèse, grâce à l'énergie solaire, ou bien que l'on parle, au contraire de la recombinaison de l'hydrogène avec l'oxygène, comme cela se produit avec la respiration, dans chaque cas, l'eau est un élément auquel il est impossible de renoncer. Par conséquent, dans la mesure où le cycle de la photosynthèse et celui de la respiration exigent toujours la présence de l'eau, pour transformer et convoyer l'énergie nécessaire au maintien de la vie sur terre, il s'ensuit nécessairement que l'eau constitue vraiment une composante indispensable et fondamentale pour la vie sur notre planète.

3. *L'eau comme bien commun*

L'ambiguïté métaphysico-ontologique héraclitienne de l'eau renvoie aussi à l'ambiguïté de fond de cet élément. Élément ambigu puisque l'eau peut être aussi bien expression de la vie que de la mort. Grâce à l'eau, la vie est garantie sur la terre. Cependant, l'eau peut aussi donner la mort. On boit de l'eau pour vivre (aucun être vivant ne peut vivre sans eau), mais trop d'eau peut étouffer et tuer. En outre: l'eau en mouvement est porteuse de vie et de purification, tandis que l'eau stagnante est porteuse de maladies et de mort. Quand le mouvement de l'eau est trop impétueux, il n'est plus contrôlable. L'eau cause de

nouveau la destruction et la mort. L'eau peut être ainsi le symbole du caractère cristallin et de la pureté, mais elle peut aussi être, au contraire, trouble, dangereuse et vaseuse. Cette source de vie et de richesse, peut ainsi se transformer, à l'*Héraclite*, en force, épouvantable et incontrôlable, de destruction et de mort. Dans sa double acception contradictoire, l'eau évoque aussi une dimension à la fois mythologique et sacrée, historiquement reliée à la dimension épistémologique.

Du reste, l'eau est toujours reliée historiquement à la vie – et que l'on y prête attention, il s'agit aussi d'une 'histoire naturelle', non seulement d'une 'histoire humaine' – et peut devenir le symbole même de la vie. Mieux encore: sa 'sacralité' intrinsèque et traditionnelle, renvoie aux 'dons' de la vie, précisément parce que sa 'sacralité' se relie à la 'gratuité' même de la vie (non seulement de la vie humaine). Et ce n'est pas pour rien qu'un homme comme François d'Assise, dans son *Cantique de Frère Soleil*, écrit, ouvrant une porte sur notre modernité: «Loué, sois-tu mon Seigneur pour Sœur Eau qui est très utile, très humble précieuse et chaste».

Dans cette perspective, l'eau se configure comme un bien commun qui renvoie à une société de droits. Si en fait l'eau constitue un élément indispensable pour la vie sur terre et s'il est tout aussi vrai que nous les hommes, nous sommes formés de 65-70% d'eau, il s'ensuit alors que l'eau est toujours fondamentale pour la vie: la vie et l'eau constituent un binôme indissoluble et par conséquent l'eau peut se configurer exclusivement comme un droit pour la vie. En conclusion: si elle est fondamentale pour la vie des êtres vivants, l'eau elle-même représente alors un 'bien commun' fondamental et indispensable qui ne peut ni ne doit jamais être privatisé, parce que précisément sa 'privatisation' le ferait déchoir de son statut de 'bien commun' en simple 'service'.

Donc, l'eau est un 'droit' ou bien un 'service'? Posée en ces termes, cette question – cruciale d'un point de vue stratégique et civil – nous permet tout de suite d'en cueillir toutes les implications sociales, économiques et aussi géopolitiques (c'est-à-dire en rapport avec les pays dans lesquels l'eau est présente en abondance et les pays où l'eau est rare). D'ailleurs, la 'privatisation' de l'eau évoque, en soi, une image vraiment paradoxale: pourrait-on jamais imaginer pouvoir 'privatiser', par exemple, l'eau de pluie? La pluie, elle-même, cette eau météorique, offre peut-être l'image la plus efficace afin de pouvoir comprendre le caractère vraiment commun et fondamental de ce bien: comme il pleut sur tous les hommes – sans distinction de classe sociale d'appartenance, de conditions de vie ni même de leurs convictions et idées – de façon parfaitement analogue, l'eau (l'eau de mer, l'eau de lac, l'eau de fleuve, l'eau artésienne, l'eau de carrière, l'eau d'imprégnation, l'eau fossile ou de gisement, l'eau de nappe, l'eau endogène, l'eau plutonique, l'eau volcanique, l'eau lavique, l'eau de

source, l'eau d'infiltration, l'eau de délavage, etc., etc., ainsi que les aspects multiples sous lesquels l'eau se présente sur la Terre, sous forme de glace, neige, eau limpide, vapeur, froide ou chaude, pure ou impure, minérale ou non, etc., etc.), constitue toujours un bien commun. Ce bien commun ne peut jamais être soustrait à certaines communautés pour être transformé en un bien 'privé' ou un simple 'service'. C'est pour cette raison que l'eau n'est jamais un 'service', mais toujours un droit coïncidant avec la vie des êtres vivants. Si elle est réduite à un simple 'service' privatisé, nous finirons par privatiser et réduire à une marchandise la vie elle-même (et non seulement celle des hommes). Si chaque homme, porteur de droits inaliénables, possède des droits humains et sociaux inaliénables, par conséquent parmi ces droits il doit compter, *in primis*, le droit à l'eau, précisément parce qu'on ne peut jamais vivre sans eau.

C'est précisément à ce niveau d'analyse que l'on peut contester les mouvements politiques qui aujourd'hui veulent privatiser l'eau, la réduisant ainsi à un simple 'service' à contrôler, gérer et vendre à l'intérieur du marché. Mais le marché, par sa nature intrinsèque et constitutive, s'oppose à la possibilité de pouvoir protéger et garantir des droits égaux communs à tous les hommes vivant sur Terre. En fait le marché naît d'une stratégie très différente: précisément de la stratégie de ceux qui veulent paradoxalement 'libéraliser' l'eau pour la 'privatiser'. La 'privatisation' de l'eau implique ainsi, immédiatement, sa mise en vente à un prix de marché. L'argument avancé de ce point de vue pour défendre la transformation de l'eau en un 'service' à fournir selon les lois du marché économique de l'échange des marchandises est très simple et au fond, très linéaire: la production de l'eau potable possède en fait un coût et ce coût doit naturellement être payé par celui qui consomme la marchandise.

Comme cela arrive toujours à l'intérieur de chaque marché, où la 'demande' du consommateur, correspond à une 'offre' précise du producteur. Selon l'Organisation Mondiale de la Santé, pour vivre, chaque homme a besoin de 50 litres d'eau par jour, tandis que, d'un point de vue purement biologique un homme de 75 kg a besoin de deux litres d'eau par jour environ. Mais la consommation d'eau augmente si on prend en considération les conditions sociales de la vie d'un homme: la consommation de l'eau pour l'utilisation domestique dans une grande ville varie entre 150 et 250 litres *pro capite*. Si on considère les consommations industrielles d'eau, la consommation *pro capite* arrive jusqu'à 2000 litres: le progrès civil et technologique augmente donc d'environ mille fois la consommation d'eau *pro capite*. Et aussi: selon les mêmes sources internationales, actuellement un milliard et demi d'hommes (sur environ sept milliards) n'a pas accès à l'eau potable. Pour ces individus, le droit à la vie est nié à l'origine, non parce que l'eau manque sur la planète mais parce qu'elle est niée par un développement inégal. Cela nous ramène exactement à l'origine du pro-

blème que nous venons d'évoquer: si l'eau est conçue comme un droit inaliénable pour tous les êtres vivants, alors ce bien fondamental pour la vie de l'homme ne peut pas être mis en vente comme n'importe quelle autre marchandise.

Et c'est parce que l'eau constitue un bien commun auquel on ne peut pas renoncer, que toutes les sociétés doivent être en mesure de garantir l'eau à tous les habitants. En cas contraire, la 'privatisation' de l'eau finirait par coïncider avec la 'privatisation' de la vie même sur la planète, créant ainsi une tension évidente entre les pays riches en mesure d'acheter les sources hydriques et les pays pauvres condamnés à mourir de soif. Dans cette perspective, donc, la 'privatisation' de l'eau et par conséquent sa réduction au statut de 'marchandise', constituent seulement l'assujettissement de l'eau à la domination du capital. Ce dernier exploiterait aussi ce bien fondamental pour la vie uniquement pour augmenter son profit. De là dérivent les conflits géopolitiques pour le contrôle de l'eau et également les situations favorables (prochaines et futures) de guerres possibles qui pourront avoir lieu pour le contrôle direct et unilatéral des sources hydriques réduites de la planète. N'oublions jamais que la totalité de l'eau de la planète est à 97% de l'eau salée (océans et mers) et à 3% de l'eau douce. Mais cette eau douce est pour $\frac{3}{4}$ de la glace conservée dans les calottes glaciaires et dans les glaciers des montagnes. Donc, si l'on accepte le principe libéral que l'accès aux biens communs – et à leurs services – peuvent se développer uniquement au sein d'un 'marché' de 'libres' échanges de 'marchandises' et de leurs 'libres' services, alors les marchés (concurrentiels et antagonistes) se transforment en *conditio sine qua non* pour obtenir un droit humain fondamental. Mais de cette façon, évidemment, c'est ce droit fondamental qui est détruit comme droit et mis radicalement en crise, remplaçant inévitablement, à la force du droit, le droit de la force (économique et/ou militaire). Ce dernier n'est pas un droit; c'est ce qu'un penseur de la Grèce Antique comme Aristote observait: la force constitue toujours le «dernier argument». Ce qui veut dire que c'est l'argument auquel on recourt toujours, quand on n'a plus d'arguments. Ce qui est en syntonie avec le concept économique capitaliste de 'marché' dans lequel les différentes forces concurrentes se confrontent et se combattent avec les armes traditionnelles de l'appropriation et de l'expropriation, et si nécessaire du chantage. La société des 'marchés communs' est, donc, tout sauf une société harmonique et solidaire, une maison pour tous. Au contraire, c'est une société pour peu de personnes, pour les nantis, basée exclusivement sur les 'marchés communs' – c'est-à-dire sur la privatisation systématique des intérêts communs, toujours perçus comme franchement conflictuels et toujours en compétition ouverte et flagrante entre eux – qui pourra seulement enfoncer la reconnaissance éventuelle de l'existence de 'biens possibles'. Ces derniers, à la limite,

peuvent constituer un obstacle à la vie de la pleine affirmation des 'marchés'. Ces marchés sont basés sur l'exigence capitaliste de pouvoir tout réduire en marchandise en transformant les besoins naturels vitaux en besoins artificiels et induits, en les associant à la valeur traditionnelle d'utilisation, c'est-à-dire à la capacité qu'un bien possède de satisfaire le besoin précis d'une personne. Ces besoins sont toujours liés uniquement à la valeur d'échange sur la base de laquelle la valeur d'un bien ou plutôt d'une marchandise, est toujours et exclusivement fonction de sa valeur de marché. C'est pour cette raison que celui qui désire l'eau pour se désaltérer, apprécie la valeur d'utilisation de l'eau et ne considère pas sa valeur de marché qui est toujours déterminée au sein d'un contexte précis, historiquement déterminé, de pur échange économique. Au contraire, celui qui soutient la nécessité de 'libéraliser' le marché de l'eau, 'en le privatisant', est intéressé au plus haut point à la valeur d'échange de l'eau, au moment de la vente de celle-ci, comme n'importe quelle marchandise propre à ce marché où l'on vend et achète les différents produits. Naturellement devant cette réduction à une marchandise, nous posons de nouveau notre question fondamentale: l'eau est-elle un droit ou un service? Est-ce une marchandise ou un bien commun? Est-ce quelque chose à assujettir au marché ou, au contraire, est-elle indépendante du marché car elle coïncide avec la vie même sur notre planète?

4. L'eau comme droit à la vie

Face à la logique du système économique contemporain, qui tend inexorablement à réduire l'eau à un bien économique utilisable seulement par les personnes en mesure de payer pour garantir l'accès à ce bien fondamental pour la vie sur terre, il faut alors répéter que l'eau est un bien indisponible, impossible à réduire à une transaction commerciale, que les forces économiques ne peuvent réduire à une marchandise, ne peuvent ni privatiser ni transformer en un bien exclusif pour elles-mêmes. Certainement avec le développement technologique et social de nos sociétés de plus en plus complexes, l'eau est presque devenue une ressource de plus en plus rare et, en tant que telle, le problème économique de son utilisation se pose.

Face à cette dérive du développement social et civil actuel, à la limite, un nouveau problème s'impose: non seulement celui de reconsidérer la question d'un équilibre optimal et meilleur entre les différentes utilisations de l'eau dans les sociétés contemporaines, de plus en plus complexes et indépendantes, mais aussi celui de modifier la culture relative à l'eau, en favorisant le développement d'une conscience différente pour un respect plus profond à l'égard de ce

bien fondamental pour la vie et l'existence même des êtres vivants sur la terre. Il faut en bref, savoir repenser l'eau de façon assez innovante, comme un bien commun de plus en plus rare, et ainsi, assurer sa sauvegarde et sa protection en faveur de tous les citoyens de la Terre, ce qui constitue la condition *sine qua non* pour pouvoir protéger ce même droit à la vie au niveau planétaire.

Le droit à la vie et le droit à l'eau constituent en fait deux aspects, indissolubles et inséparables, d'un même problème ouvert: celui qui concerne précisément le rapport de notre vie humaine avec notre histoire et la réalisation, de plus en plus systématique et pénétrante, du droit cosmopolite (dans la vision de Kant), qui s'est affirmé surtout (avec des contradictions sociales et géopolitiques éclatantes) à partir de la modernité occidentale. Mais la convergence stratégique et féconde, entre la force du droit et la vie comme droit auquel il est impossible de renoncer, configure alors, une nette et claire résistance à la réduction de la vie en marchandise, pour affirmer au contraire, le droit à la vie collectif de l'humanité entière. Comme le soutient Riccardo Petrella, fondateur du Comité International pour le Contrat Mondial de l'Eau et auteur du célèbre ouvrage *Le manifeste de l'eau* (2001), l'adoption et la défense de l'eau comme 'droit à la vie' concerne alors, directement le contraste, ouvert, entre la 'sécurité de la vie humaine' (au niveau planétaire) et 'la globalisation du capital financier' et de sa relative domination planétaire. Bref, d'un côté se placent les forces sociales les plus fortes (économiquement, militairement et aussi socialement) qui cherchent à transformer un bien commun comme l'eau en un bien privé dont elles veulent disposer librement, et de l'autre côté ceux qui, malgré leur faiblesse économique, militaire et sociale, veulent défendre le droit pour tous les êtres vivants d'accéder et utiliser en commun un bien indispensable à la vie comme l'eau. En fait, le paradoxe authentique – inacceptable d'un point de vue civil – qui est lié directement à la privatisation 'libéralisante' de l'eau, trouve son origine précisément dans l'impossibilité de transformer un bien indispensable à la vie de tous les êtres vivants en une sorte de privilège qui pourra être obtenu uniquement par ceux qui seront en mesure de payer ce bien.

Si la privatisation de l'eau devait se réaliser, selon la mentalité capitaliste, à l'échelle planétaire, on arriverait au paradoxe d'avoir privatisé et réduit au marché économique le droit à la vie et à notre existence elle-même. Contre toutes ces tendances à la privatisation de la vie, il faut alors rappeler comment l'histoire même de l'eau, entre les différentes sociétés humaines, coïncide en réalité avec l'histoire de l'homme sur la Terre, car chaque communauté d'êtres vivants n'a jamais pu se passer d'eau pour vivre. C'est pourquoi la protection de la vie implique la protection de l'eau comme bien commun indisponible à toute éventuelle privatisation. L'eau est un droit et constitue un droit à la vie pour chaque être vivant. Pour ce motif, l'eau, dans notre monde contemporain, au

niveau international, est aussi devenu un élément d'affrontement ouvert et de conflit politique (aussi bien au sein des nations que dans les contextes internationaux, entre les différents états), en se transformant de plus en plus, en un sujet très problématique et délicat pouvant faire naître des conflits armés sanglants et féroces. Devant cet hypothétique scénario belliqueux causé par l'eau, il faut alors rappeler combien la privatisation d'un bien naturel indispensable à la vie de l'Homme sur la Terre ne peut être que paradoxal. D'ailleurs pour revenir à notre exemple, comme personne ne pourra jamais s'approprier de la pluie (pour ne pas parler de l'air), de façon analogue, il faut contraster chaque tentative politique, économique-militaire, de transformer l'eau en un bien privé, afin de pouvoir en contester ouvertement sa nature de bien commun coïncidant avec ce même droit à la vie pour les êtres vivants.

5. Bibliographie

Bachelard, Gaston. *L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*, Paris, J. Corti, 1976.

Diels, Hermann - Kranz Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, Zurich; Hildesheim Weidmann, 1987, 3 voll.

Francesco d'Assisi, *Cantico di frate Sole*, con traduzioni di Gustav Janus - Hans Kitzmüller - Celso Macor, Braitan, Brazzano 1991.

Petrella, Riccardo, *Il manifesto dell'acqua: il diritto alla vita per tutti*, Prefazione di Mario Soares, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2001.

6. Curriculum vitae

Fabio Minazzi (Varese 1955) est Professeur de Philosophie des Sciences à l'UFR de Sciences Mathématiques, Physiques et Naturelles de l'Université de l'Insubria, membre titulaire de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences di Bruxelles. Il a dirigé 72 ouvrages collectifs, est l'auteur de 32 monographies ainsi que de nombreux écrits consacrés notamment à l'étude du rationalisme critique européen, et, en particulier, de la pensée de Galilée, Kant, Popper, Banfi, Preti, Geymonat, Petitot. Depuis 2010, il est directeur scientifique du *Centre Insubrico International* (qui a publié une cinquantaine de volumes) et dirige la revue de philosophie *Il Protagora*.

