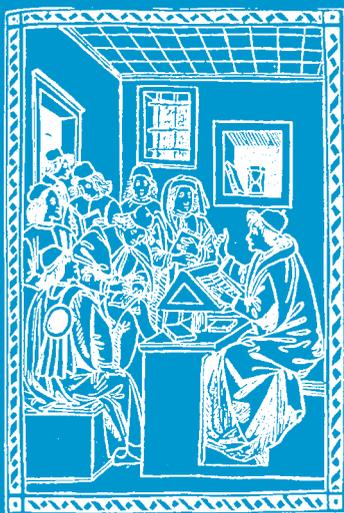


BOLLETTINO DI STUDI SARDI

6/2013



Bollettino di Studi Sardi

6 - 2013

CUEC / CSFS

Bollettino di Studi Sardi

Anno VI, numero 6
dicembre 2013

DIRETTORE: *Giovanni Lupinu*

COMITATO SCIENTIFICO: Presidente: *Raimondo Turtas*. Componenti: *Paolo Cherchi, Giampaolo Mele, Mauro Pala, Nicola Tanda*

SEGRETERIA DI REDAZIONE: *Dino Manca, Marco Maulu, Sara Ravani*

DIRETTORE RESPONSABILE: *Paolo Maninchedda*

Registrato presso il Tribunale di Cagliari il 26 maggio 2008 n. 12/08 Registro Stampa
ISSN: 2279-6908

Rivista realizzata in coedizione da
Cuec e Centro di Studi Filologici Sardi

© CUEC Editrice
by Sardegna Novamedia Soc. Coop.
via Basilicata 57-59, 09127 Cagliari
Tel. e Fax 070271573
www.cuec.eu - info@cuec.eu

Centro di Studi Filologici Sardi
Via Bottego 7, 09125 Cagliari
Tel. 070344042 - Fax 0703459844
www.filologiasarda.eu - info@centrostudifilologici.it

Un numero: € 12,00 - estero € 16,00
Abbonamento a 2 numeri: € 20,00 - estero € 28,00
Sostenitore (Italia): € 50,00
Versamenti da effettuare su c/c postale n. 19212091 intestato a CUEC Via Is Mirrionis 1, Cagliari
oppure con assegno bancario non trasferibile intestato a CUEC Soc. Coop.

Spedizione in abbonamento postale
gruppo 45% comma 20/b, Legge 662/96, Cagliari
I manoscritti anche non pubblicati non si restituiscono

Realizzazione editoriale: CUEC Editrice
by Sardegna Novamedia Soc. Coop.
via Basilicata 57-59, 09127 Cagliari
Stampa: Grafiche Ghiani, Monastir (Ca)

Distribuzione in libreria:
Agenzia Libreria Salvatore Fozzi
Viale Elmas 154, 09122 Cagliari
Tel. 0702128011 - Fax 070241288

Presentazione

Questo sesto numero del BSS si apre con uno scritto di Paolo Maninchedda in cui si indaga, attraverso l'esame filologico dei dati storici disponibili, l'identità sociale dei *liberos de cavallu* e la parabola della loro condizione nel Medioevo sardo, sino ai primi tempi della conquista catalana.

Nel secondo contributo, Giovanni Lupinu analizza una voce di isolata occorrenza nella *Carta de Logu* dell'Arborea e, in termini più generali, ragiona sull'affidabilità di vocaboli o forme di vocaboli restituiti isolatamente da un unico documento.

Il lavoro di Luigi Matt analizza la prosa italiana di un'opera secentesca di Salvatore Vitale, la *Madreperla serafica*, di cui si studia la compagine linguistica in relazione agli usi del tempo, anche per sottoporre a verifica opinioni correnti circa una presunta ignoranza della lingua italiana da parte dell'autore.

Francesco Obinu, infine, ripercorre il problema scolastico all'indomani del secondo dopoguerra attraverso le pagine di «Libertà», il settimanale della diocesi di Sassari, che difese con energia la posizione cattolica favorevole alla costruzione di un sistema dell'istruzione che tenesse adeguatamente in conto i valori religiosi.

Da ultimo, desideriamo ricordare qui un amico caro, un uomo e uno studioso di raro valore che è recentemente venuto a mancare, ancora troppo giovane: Andrea Blasina. Lo ricordiamo così, con poche parole e senza sbavature, come avrebbe voluto lui.

La degenerazione della libertà: dai liberi e ricchi cavalieri (forse) alla tassa sui cavalli. Simbologia e pratica della distruzione della memoria nei primi anni della conquista catalana

di Paolo Maninchedda

1. Sui *liberos de cavallu* hanno scritto importanti contributi Francesco Artizzu, Marco Tangheroni e Giulio Paulis. Il primo, attraverso i documenti pisani del XIII e XIV secolo, ha illuminato il loro agire al di là del profilo ricavabile dalla *Carta de logu de Arborea*;¹ il secondo ha cominciato ad approfondire l'immagine restituita dai documenti e l'ha inserita nel contesto dinamico della Sardegna pisana e catalano-aragonese;² il terzo, con uno studio etimologico magistrale su alcuni termini ricorrenti nel sardo medievale, ne ha illuminato il ruolo nelle *coronas* (tribunali e organi collegiali) giudiciali.³ Ciò nonostante, l'identità di questo importante ceto sociale della Sardegna medievale è rimasta ambigua (e tale rimarrà, probabilmente, anche dopo questo mio scritto, giacché mi sono rassegnato, per ragioni di spazio, a non trattare il tema dei rinvii che esso pone in modo evidente al mondo bizantino, da un lato, e carolingio dall'altro). D'altronde lo era anche nel passato: Gerolamo Olives, commentando i capitoli della *Carta de Logu de Arborea* loro dedicati, scrisse che, pur trattandosi di *militēs de militia obligata domino*, essi godevano sia di immunità che di oneri non ben precisati né, evidentemente, precisabili (*alia quae nescimus*) e che non è per niente noto con quali armi fossero tenuti a cavalcare (*neque scimus cum quibus armis tenetur ire homo equestris armatus*).⁴ Per far un po' più di luce su di loro, anziché partire dall'origine, incerta, mi occupo della loro fine e in particolare delle esequie.

¹ F. ARTIZZU, *L'Aragona e i territori pisani di Trexenta e Gippi*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Magistero dell'Università di Cagliari», 30 (1967), pp. 309-413, in particolare pp. 324 e ss; ID., *Rendite pisane nel giudicato di Cagliari nella seconda metà del secolo XIII*, Padova 1957; ID., *Rendite pisane nel giudicato di Cagliari agli inizi del XIV secolo*, Padova 1958; ID., *Le composizioni pisane per la Sardegna*, in «Quaderni Bolotanesi», 18 (1992), pp. 251-263.

² M. TANGHERONI, *Due documenti sulla Sardegna non aragonese del '300*, in «Medioevo. Saggi e Rassegne», 2 (1976), pp. 27-64; ID., *La Carta de Logu del Giudicato di Cagliari. Studio ed edizione di alcuni suoi capitoli*, in *La Carta de Logu d'Arborea nella storia del diritto medievale e moderno*, a cura di I. Birocchi e A. Mattone, Roma-Bari 2004, pp. 204-236; ID., *La Sardegna prearagonese: una società senza feudalesimo?*, in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles)*. Bilan et perspectives de recherches. Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978), Roma 1980, pp. 523-550.

³ G. PAULIS, *Studi sul sardo medievale*, Nuoro 1997, pp. 55-62.

⁴ Hieronymi Olives Sardi, *utriusque censurae doctoris [...] Commentaria et glosa in Cartam de Logu legum et ordinationum Sardarum noviter recognitam et veridice impressam [...] Madriti*, in *Aedibus Alfonsi Gomezij et Petri Cosin typographorum*, MDLXVII, p. 79.

2. È nota, seppur non frequentemente citata, un'importante richiesta dei rappresentanti del *regne de Caller* al re Pietro IV d'Aragona durante il primo parlamento del Regno di Sardegna svoltosi a Cagliari nel 1355. La riporto per esteso per poi commentarla nel dettaglio:

Item, senyor, molt humilment vos supliquen los dits Sarts, ço es a saber *los liberos de cavall* del dit regne de Caller, que placia ala Vostra Alteza que d'esta hora a avant, que.ls lurs rocins que tenien e nudrien per fer, senyor, lo vostre servey, que no.ls sien levats per heretats ni per procuradors, axi ho solien fer entro ara que.ls dits heretats ho procuradors s'avien mesa en custuma, que.s prenien los dits rocins e que.ls consumaven en lurs servys. E com los dits liberos, senyor, eren citats per fer lo vostre servey, ells no havien roçins que peroguessen fer lo servey, axi com eren acostumats de fer perço com no podien fer d'un servey II, per que.us supliquen, senyor, que d'esta hora avant sien millor tractats que no solien esser entro ara e que tots lurs bens pusquen tenir e possehir hon que sien en regne de Caller axi com era acostumat en temps de Pisans. Encara, senyor, supliquen los dits liberos, que no era custuma lur que com algun libero venia o era mort, l'archabisbe o els bisbes del dit regne de Caller s'agen mesa en custuma que com lo dit libero es mort, que li prenen lo roçi e les armes e les vestidures. E si lo dit roçi no li par que sia de bon preu, volen que.l roçi romanga al hereu e que.l hereu que.l pach en diners. Item, senyor, an mes en custuma lo dit archebisbe e bisbes que com alguna muller dels dits liberos son mortes, prenen los les joyes en que la porten a l'esgleya e les vestidures e la roba del lit en que la aporten. E encara com los dits archebisbe e bisbes saben que les joyes de la dita deffuncta sien romases en casa e no le aien aportades a l'esgleya, que totes les volen aver, e iames no.l volen soterrar entro que ells an ço que demanen; per que, senyor, supliquen ala dita vostra real magestat que les dites custumes sien revocades e que sien tornats en la custuma que solien esser en temps de Pisans en les coses damunt dites e expressades.⁵

Occorre ricordare, in premessa, che il Parlamento del 1355 fu, per ragioni ben note e analizzate, prevalentemente un Parlamento della Sardegna meridionale (molto meno di tutta la Sardegna) e che fu anche un Parlamento *sui generis*, con una struttura a quattro stamenti anziché tre, come sarà invece nei secoli successivi.⁶ Negli atti parlamentari, l'espressione *Regne de Caller* individua ciò che un tempo era stato il Giudicato di Cagliari e ciò attesta in modo evidente il permanere nella memoria e nel lessico politico del tempo dell'originaria indipendenza del regno meridionale, nonostante, a quell'altezza cronologica, fosse ormai passato quasi un secolo dalla caduta della capitale giudicale di Santa Igia (1258). Bisogna

⁵ *Il Parlamento di Pietro IV d'Aragona*, a cura di G. Meloni, Cagliari 1993 (*Acta Curiarum Regni Sardiniae*, vol. 2), pp. 245-246.

⁶ G. MELONI, *Il Parlamento di Pietro IV d'Aragona (1355)*, *ivi*, pp. 13-155.

tenere conto di questa lunga durata degli istituti giudicali per apprezzare ciò che stiamo per notare sul passo citato.

Come è noto, i Parlamenti si svolgevano nella forma della richiesta degli stamenti e della risposta, positiva o negativa, del sovrano. Nel nostro caso, i soggetti della richiesta sono prima designati come *los dits Sarts*, cioè i sardi convocati al Parlamento che già avevano avanzato altre richieste al sovrano, poi viene precisato che essi sono *los liberos de cavall*, cioè i *liberos de cavallu* già noti agli studiosi principalmente (ma non esclusivamente) attraverso il capitolo XCI della *Carta de Logu de Arborea*.⁷

I *liberos* di Cagliari dichiarano nel Parlamento di essere tenuti verso il re a un non precisato *servy* che svolgevano con cavalli custoditi e nutriti a loro spese (*tenien e nudrien per fer lo vostre servy*). I feudatari del re (*heretats, procuradors*) tutti esclusivamente catalani, utilizzavano invece questi cavalli per se stessi e per le loro funzioni (*llurs servys*). I *liberos* chiedono che il sovrano inibisca ai suoi feudatari l'utilizzo dei cavalli previsti per il servizio reale. Il re acconsente alla richiesta.

I *liberos* pongono poi un'altra questione, illuminante sia rispetto alla loro condizione sociale che riguardo all'avidità compulsiva dei vescovi e degli arcivescovi. Si lamentano col re, infatti, che, alla morte di uno di loro, i vescovi e gli arcivescovi pretendono di impossessarsi del suo cavallo, delle sue armi e delle sue *vestidures*, oppure, qualora il cavallo non sia di pregio, di imporre agli eredi una sorta di controvalore in denaro. La pretesa ecclesiastica è legata evidentemente alla celebrazione delle esequie, le quali garantivano una buona o una cattiva morte e davano al clero un potere di ricatto altrimenti impossibile da esercitarsi (*e iames no.l volen soterrar entro que ells an ço que demanen*). Ciò che valeva per i cavalli e per le armi, ancor più valeva per i gioielli delle mogli dei *liberos de cavallu*. Apprendiamo, infatti, che vescovi e arcivescovi pretendevano di impossessarsi dei gioielli delle defunte e di quelli con cui veniva eventualmente adornato il catafalco, a tal punto che se non venivano esposti durante le esequie, essi andavano a pretendere il possesso nella casa familiare. I *liberos* chiedono che si rispettino diritti e consuetudini vigenti dai tempi dei Pisani (*que sien tornats en la custuma que solien esser en temps de Pisans en les coses damunt dites e expressades*). Il sovrano respinge la richiesta, mostrandosi meno regale sull'argomento di quanto lo sia stato con i ca-

⁷ *Carta de Logu dell'Arborea*. Nuova edizione critica secondo il manoscritto di Cagliari (BUC 211) con traduzione italiana, a cura di Giovanni Lupinu, Oristano 2010; cap. XCI (Lieros): Item hordinamus qui sos lieros et hominis de sa terra nostra de Arborea sos quallis sunt tenudos de serviri sa corti cun covallos et cun armes deppiant avir cavallos maschus, qui bagant dae liras X in suso, et tota arma qui bisongiat ad homini de cavallo at sa sardisca; et siant sempiri aparixados cun sus ditus covallus et armas pro faguir sa mostra et pro cavallicare cando nos illus faremus requedere. Et qui ciò non ant faguir torint a sa munga.

valli e dichiara di non voler far torto alla Chiesa (*Aytant com lo dit capitol tocha al feyt de l'esgleya, lo senyor rey lo denega per tal com ne seria feyt tort a l'esgleya*). Ventisei anni prima, nel 1329, il padre di Pietro IV, il conquistatore della Sardegna Alfonso il Benigno, intervenne invece contro l'arcivescovo d'Arborea Guido Cattaneo, a lui comunque carissimo, il quale, nel mezzo della sua guerra privata con i Frati Minori Conventuali di Oristano, aveva mandato i canonici del Capitolo e i suoi chierici a depredare il catafalco di un 'nobile' sardo:

Et primo, cum quidam nobilis nature debitum persolvisset et eligens sepulturam in eorum [scil. Fratrum ordinis minorum] ecclesia sepeliri lectum in quo ferebatur ad ipsam ecclesiam in suo testamento ipsis fratribus dimississet, canonici et clerici vestri vobis inibente despectabiliter ipsum lectum secum de eorum ecclesia detulerunt".⁸

Non è azzardato, data la similarità degli eventi con quelli descritti nelle richieste a Pietro IV nel 1355, vedere dietro il generico *nobilis* latino del testo un *liberu de cavallu*. Evidentemente le esequie dei *liberos* erano sempre state sontuose e dovevano prevedere un catafalco prezioso al punto da risultare ambito dalla bramosia dei chierici.

Un altro capitolo del Parlamento di Pietro IV conferma l'eminente ruolo sociale dei *liberos de cavallu* che era già noto attraverso altri documenti sardi (in particolare dalle *Cartas de logu*) dei Giudicati. I sardi chiedono al Re di dirimere in opportune 'Corone' (tribunali), da convocarsi il primo maggio e il primo settembre di ogni anno, le controversie – penali e civili – tra sardi e tra sardi e catalani abitanti in feudi diversi. Nelle suddette 'corone' devono presenziare «tots los liberos de cavall e los maiors e .ls jurats del dit Regne di Caller»; quindi i *liberos de cavallu* non avevano conservato solo armi, cavalli e vesti tali da essere oggetto della bramosia degli *heretats* catalani, ma anche il ruolo, diremmo oggi 'istituzionale', corrispondente al prestigio distintivo che quegli oggetti rappresentavano in età pienamente giudicale.

3. Il profilo dei *liberos de cavallu* che emerge dai brani citati richiede una breve incursione nel sistema delle classi sociali giudicali e nella relativa storiografia. Se badiamo ai documenti sardi datati o databili tra l'XI e il XII secolo pervenuti in originale o in copia autentica,⁹ la bipartizione sociale attestata è quella tra *servos* e *liberos*.

⁸ *Codice diplomatico di Guido Cattaneo*, a cura di R. Conde y Delgado de Molina, con traduzione italiana, Oristano 2012, p. 140.

⁹ Evito il riferimento alle carte volgari cagliaritanee, per cui cfr. A. SOLMI, *Le carte volgari dell'Archivio archive-*

Quando il padre degli studi medievistici sardi, Enrico Besta, articola i *liberos* della Sardegna in *primates*, *principes*, *nobiles*, *lieros mannos* e *maiores*¹⁰ fa riferimento prevalentemente a una serie di testi o tardi o precocissimi (addirittura riferibili al VI secolo) che è bene analizzare nel dettaglio.

Per il primo termine, *primates*, Besta rinvia all'apografo, copiato dal Simon nel Settecento e pubblicato dal Tola, di un testimone di età precedente ma incerta, relativo alla consacrazione della Chiesa della SS. Trinità di Saccargia.¹¹ Si tratta di un testo propagandistico del piccolo santuario logudorese, simile ad altri di cui mi sono occupato in altra sede,¹² che certamente utilizza materiali riferibili all'XI secolo o giù di lì, ma la cui redazione rinvia, stilisticamente e linguisticamente, ai testi di propaganda elaborati dai chierici intorno alla metà del XIII secolo o per promuovere i pellegrinaggi verso determinati santuari o per rivendicare i diritti della Chiesa sull'ormai dissolto Giudicato dopo la morte di Adelasia di Torres. Considerati dunque la natura, l'incerta datazione e lo scopo del testo, resta il fatto che in esso non occorra il termine *primates*, ma, questo sì, la locuzione *lieros mannos* (cioè i "Grandi", i liberi più prossimi alla corte e alla famiglia giudicale) e semplicemente *lieros*.

Per il termine *principes*, Besta rinvia al *Registrum* di Gregorio Magno, ma nel testo citato ricorre solo il termine *possessores*, non quello di *principes*.¹³ Infine egli cita il celebre documento con cui il giudice arborense Comita si affida con i suoi figli ai Consoli di Genova «*coram primatibus et nobilibus atque liberis regni mei*».¹⁴ L'atto è conservato a Genova in copia e venne rogato dal notaio Bonus Johannis, richiesto da Comita. La formula *primates ac nobiles atque liberi* non differisce da quella che si è già incontrata dei *lieros mannos et lieros*, e distingue coloro che erano più prossimi alle famiglie giudicali o che svolgevano importanti funzioni nel regno da tutti gli altri comunque appartenenti all'aristocrazia del regno.

scovile di Cagliari, in «Archivio Storico Italiano», V^a serie, XXXV-XXXVI (1905), pp. 273-330, giacché è ormai acquisito, grazie agli studi di Ettore Cau e di Giulio Paulis, che quattro su diciassette sono false e che le restanti sono riscritture, per quanto ufficiali, di originali oggi perduti. La natura della riscrittura è ben lungi dall'essere determinata. Su tutta la questione cfr. P. MANINCHEDDA, *Medioevo latino e volgare in Sardegna*. Nuova edizione ampliata, riveduta e corretta, Cagliari 2011², pp. 101-104.

¹⁰ E. BESTA, *La Sardegna Medievale*, Bologna 2000 (rist. anast.; Palermo, 1908-09³), vol. II, p. 47.

¹¹ P. TOLA, *Codex Diplomaticus Sardiniae* (d'ora in poi CDS), Torino, *Historiae Patriae Monumenta*, X-XII, 1861-68, t. I, parte I, pp. 192-194.

¹² P. MANINCHEDDA, *Il Giudice, la volpe e il veleno*, in *Il racconto nel Medioevo romanzo*. Atti del convegno (Bologna 23-24 ottobre 2000), in «Quaderni di filologia romanza», 15 (2001), pp. 265-275.

¹³ *Monumenta Germaniae Historica* (d'ora in poi MGH), *Epistolarum*, Berolini 1891, t. I, p. 325. Invece, l'espressione *principes Sardiniae* per designare i primi giudici sardi ricorre in tre fonti dell'XI secolo commentate da R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma 1999, pp. 194-200.

¹⁴ CDS, t. I, parte I, pp. 208-209.

La gerarchia descritta dall'occhio esterno del notaio è una gerarchia della distribuzione del potere, non della natura del ceto sociale che governa il Giudicato.

Infine, Besta cita i *maiores*. La più antica accezione a me nota di questo termine non sembra designare semplicemente i liberi di antico lignaggio o di forte prestigio sociale, ma i liberi che svolgevano le più alte funzioni nell'amministrazione del Regno. Si tratta della celebre pergamena arborese del 1102 nella quale il giudice Orzocco corrobora le donazioni alla *mansio* di Cabras e alla *domo* di Nurage Nigellu fatte dalla madre Nibata. Nell'escatocollo Nibata dichiara: «Et totu custu ci feci ego donna Nivata, cum boluntate de filiu meu Iudice Torbeni et de omnia maiores suos de locu lu feci». Come si vede, si tratta di una formula generica che sostituisce la *notitia testium*, regolare in tutta la successiva produzione documentaria. Se il significato di *maiore* è in tutta la produzione documentaria sarda quello di capo di un organo collegiale o di una comunità (*maiore de villa; maire de scolca* ecc. ecc.),¹⁵ qui *maiores* potrebbe significare simultaneamente sia “maggioranti” che “ufficiali del regno”, posto che chi governava il territorio erano certamente i più potenti.¹⁶

È comunque un dato che nella *Carta de Logu de Arborea* della fine del XIV secolo non viene mai utilizzato il termine *maiores*. Viceversa in ciò che resta della *Carta de Logu* del Giudicato di Cagliari troviamo una serie di capitoli (XXX, XXXI, XXXII e XLVIII), relativi all'adulterio e alla violenza sessuale, che riguardano anche i *lieros maiores*, associati ad altre categorie di liberi, ma non ai *liberos de cavallu* che non vengono citati. Vediamo questi testi nel dettaglio.

Il primo dei tre capitoli (XXX) stabilisce una pena durissima per qualsiasi tipo di libero, compresi i *maiores*, che avesse commesso adulterio e generato figli con una donna sposata libera.¹⁷ Essa non colpisce direttamente i liberi adulteri, ma i loro figli, giacché dispone che divengano servi del marito della loro madre.¹⁸ Su questo testo tornerò per un ulteriore approfondimento.

¹⁵ M.L. WAGNER, *Dizionario etimologico sardo* (d'ora in poi DES), Cagliari 1978 (rist. anast.: Heidelberg 1960-64), vol. II, s.v. *mayore*: «*Maiore* era nella Sardegna medievale un titolo comune, 'unico e solo a significare la preminenza assunta da una carica sui suoi dipendenti'».

¹⁶ In una lettera del 1118 dell'arcivescovo di Cagliari Guglielmo, indirizzata a Papa Gelasio II, si ricorda che alcune richieste erano state a suo tempo avanzate al Legato Pontificio «Caralitanus archiepiscopus cum prefato iudice et maioribus de terra» (cfr. P. MANINCHEDDA, *Medioevo latino e volgare in Sardegna* cit., p.177). Nel *Condaghe di San Pietro di Silki* (ed. a cura di G. Bonazzi con traduzione di I. Delogu, Sassari 1997), il significato di “persone dotate di autorità nel Giudicato” viene confermato dalle schede 42 e 44, mentre l'accezione pertinente alla scheda 20 sembra più declinare verso il significato di “maggioranti”.

¹⁷ Sebbene il testo non precisi che si tratti di una donna libera ma soltanto che sia maritata – *ch'elli fottesse alcuna moglie d'altrui e facessero figlioli* –, è giusto dedurre che si tratti di una libera, giacché le disposizioni successive disciplinano i casi dell'adulterio tra servi e liberi, mentre il capitolo in oggetto riguarda solo i liberi.

¹⁸ M. TANGHERONI, *La Carta de Logu del Giudicato di Cagliari* cit., p. 228: «Cap. XXX. Del tocchare la muglie al-

Il secondo capitolo (XXXI)¹⁹ disciplina l'adulterio di un servo con una moglie di un *libero maiorale* e prevede che il colpevole paghi 25 lire di multa e la donna sia frustata. In caso di mancato pagamento – e la pena pecuniaria era molto alta per un servo, se si pensa che il valore di un cavallo di buona qualità era stimato in 10 lire²⁰ e che per fare una lira occorrevano circa 20 soldi – entro un mese dalla condanna, il servo veniva picchiato/frustato (*ciottato*), reso orbo e decapitato (*acercellato*, secondo la lettura dell'editore del testo, ma più probabilmente *acervellato*).²¹ Non si fa cenno al destino della prole, ma è ragionevole che valga la norma generale precedente.

Il terzo capitolo (XXXII)²² riguarda il servo che commetta adulterio con la moglie o di un *libero di vestare* o di un *libero mungiargio*, o di *paniglio* o di *libertato* o di un altro servo. La pena è direttamente – cioè non subordinatamente al pagamento di una multa – il pestaggio e la decapitazione del colpevole con riduzione della prole generata al servaggio a favore del marito dell'adultera. È stato già notato che l'assimilazione della condizione giuridica della moglie del servo a quella della moglie delle categorie di liberi elencate in questo capitolo, invita a considerare

trui. Ordiniamo e stantiamo che si alcuno livero magiorale, o livero di paniglio, o livero di vestare, o livero mungiargio, o libertato, al quale fusse provato per lo maggiore et tre giurati di li miglior de la villa, cum loro iuramento, ch'elli fottesse alcuna moglie d'altrui, e facessero figlioli, li dicti figlioli del dicto marito siano servi; e per la forza la quale fae, abbia la signoria a fare quello che dice la Carta di Luogo».

¹⁹ *Ibid.*: «Cap. XXXI. Del servo che avesse affare co. la moglie d'alcuno livero maiore. Ordiniamo che se alcuno servo fottesse alcuna moglie d'alcuno livero maiore e fusseli provato per lo maggiore e tre iurati de li migliori de la villa cum loro iuramento, sia condempnato in libre xxv infra uno mese, incominciando lo mese lo die che fi condempnato. E se non pagasse siali cavato uno occhio e sia ciottato e acercellato; e la femina sia afrustata».

²⁰ Cfr. *supra*, nota 7.

²¹ Il termine *acercellato* ricorre nelle fonti italiane antiche solo nella *Carta de Logu di Cagliari* (cfr. *Corpus OVI dell'italiano antico*, consultabile a partire dal sito www.ovi.cnr.it). Sono portato a ritenere che debba emendersi in *acervellato* perché nel *Breve di Villa di Chiesa*, fonte statutaria di ascendenza pisana riferita ugualmente a un territorio sardo, si prevede come pena per l'adulterio la decapitazione (cfr. *Il Breve di Villa di Chiesa*, a cura di S. Ravani, Cagliari 2011, pp. 100-102). Di diverso avviso S. RAVANI, *Voci di Sardegna nel TLIO: schede lessicali dalla Carta de Logu cagliaritano in versione pisana*, in «*Diverse voci fanno dolci note*». *L'Opera del Vocabolario Italiano per Pietro G. Beltrami*, a cura di P. Larson, P. Squillacioti, G. Vaccaro, Alessandria 2013, pp. 189-196, la quale, invece, propone per *acercellato* «una derivazione da *cercello* (cfr. Sella, s.v. *cerculus* 'orecchino, cerchietto') e il significato di 'percuotere con una catena'. Anche Tangheroni (2004, pp. 225-6) pensa al latino *circellus* diminutivo di *circulus*, interpretando però 'apporre un cerchio di ferro (al collo del servo giudicato colpevole) come segno infamante'. Il verbo potrebbe forse valere 'incatenare' o 'incarcerare', ma appare problematico sbilanciarsi a favore dell'uno o dell'altro significato sulla base di una speculazione etimologica, soprattutto perché l'esclusività della voce nel *Corpus OVI*, e senza possibili raffronti in sardo, impone più di una cautela» (p. 192).

²² M. TANGHERONI, *La Carta de Logu del Giudicato di Cagliari cit.*, p. 229: «Cap. XXXII. Del servo che avesse affare co. la moglie d'alcuno livero di vestare, o di mungiargio, o di paniglio, o di liberato, o d'alcuno servo. Ordiniamo e statuimo che se alcuno servo fottesse alcuna moglie d'alcuno livero di vestare, o di mungiargio, o di paniglio, o di liberato, o d'alcuno servo suo pari, sia ciottato e acercellato, e li figlioli che si perda e rimagniamo al dicto marito».

questi liberi come «persone che [...] pur libere, erano tenute a compiere alcuni servizi obbligatori a beneficio dello stato, dell'autorità religiosa o d'altro signore».²³

Ritorniamo al capitolo XXX, che così recita:

Ordiniamo e stantiamo che si alcuno livero magiorale o livero di paniglio o livero di vestare, o livero mungiaragio o libertato al quale fusse provato per lo maggiore et tre giurati di li miglior di la villa, cun loro iuramento, ch'elli fottesse alcuna moglie d'altrui e facessero figlioli, li dicti figliuoli del dicto marito siano servi; e per la forsa la quale fae abbia la signoria a fare quello che dice Carta di Luogo.²⁴

Il fatto che il *libero magiorale* venga posto in prima posizione e in ultima vi sia il *libertato*, ossia il servo liberato o il discendente di antichi servi liberati, indica chiaramente che si è di fronte a un ordine discendente.

I *liberos de paniliu* erano liberi artigiani soggetti ad alcune prestazioni obbligatorie, o *corvéé*²⁵ dette appunto *paniliu*,²⁶ nei confronti del Regno o del Giudice o della Chiesa.

I *liberi de vestare* erano degli allevatori liberi, ma anch'essi soggetti ad alcune prestazioni, che – almeno originariamente – venivano svolte in apposite *domus* (bizan. *bestiarion*, da cui il sd. *vestare/bestare*) del *dominus*, alle quali essi erano legati.²⁷

I *liberos mungiargios* erano liberi soggetti a fornire «generici servizi di carattere pubblico».²⁸

I *libertatos* erano i servi manomessi dal loro signore, ma ancora a lui vincolati da servizi e prestazioni di varia natura.

I capitoli della *Carta de logu di Cagliari*, dunque, distinguono la disciplina per i liberi (qui definiti sotto la categoria generale di *maiores*) e per i semiliberi o quasi-servi che dir si voglia.²⁹ I *liberos de cavallu* non vengono citati perché essi erano

²³ G. PAULIS, *Studi sul sardo medievale* cit., p. 21.

²⁴ M. TANGHERONI, *La Carta de Logu del Giudicato di Cagliari* cit., p. 228.

²⁵ G. PAULIS, *Studi sul sardo medievale* cit., p. 22. Paulis cita la migliore fonte sui *liberos de paniliu*, ossia una carta latina del 26 agosto 1239 pervenuta in una copia del XVI secolo nell'Archivio Arcivescovile di Cagliari, Liber diversorum A, f. 108, edita a suo tempo dal Solmi: «Et quod coget ipse iudex nomine de panilio, scilicet magistero lapidum et lignarios et fabros et montarios et piscatores et alios, servire calaritanis [archiepiscopis], sicut consueverunt servire tempore antecessorum suorum et tempore archiepiscopi Ricci».

²⁶ Il termine deriverebbe dal tardo latino *banilius*, cfr. A. SANNA, *I liberos de paniliu nella Sardegna medievale*, in «Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari», 35 (1972), pp. 227-255, specie pp. 241-244; non mancano, tuttavia, difficoltà di ordine fonetico a considerare definitiva questa proposta etimologica.

²⁷ DES, vol. I, p. 199; G. PAULIS, *Studi sul sardo medievale* cit., p. 20.

²⁸ DES, vol. II, s.v. *mundza*.

²⁹ La categoria dei semiliberi proviene «da una parte dagli antichi servi, fatti liberi dal proprietario o ve-

evidentemente ricompresi nei *liberi maggiori*. Essi non erano infatti dei liberi soggetti a prestazioni obbligatorie o a *munera* (ma su questo si veda *infra*), perché stavano ai vertici della società sarda – come certifica in modo inequivoco la ‘composizione’ pisana del 1359-1362 –³⁰ ed erano *in teoria* uomini in armi i quali, analogamente all’aristocrazia cavalleresca del mondo feudale, erano impegnati dal loro rango a svolgere funzioni militari e giudiziarie.³¹ L’analogia con l’aristocrazia feudale è confermata da un documento del 21 ottobre 1362 – che meriterebbe per la sua importanza una nuova edizione – nel quale il Governatore di Cagliari e Gallura ordina a Ughetto di Santa Pace, signore di Sanluri, di non obbligare i *liberi ab equo* a pagare alcuna imposta e di rispettare i privilegi a essi concessi dal re Alfonso. Tuttavia il Governatore precisa che:

non intendimus excludere prefatos liberos a solucionibus et donis que fiunt Regie Magestati per hereditatos et dominos dictorum liberorum cum non sit equum eos censerì exceptos in talibus in quibus vero ipsi ereditati et domini eorumdem propter necessitates regias occurrentes non censeatur immunes.³²

In qualche modo si potrebbe dire: “stesso rango, stesse tasse”. Tuttavia la differenza tra gli *heretats* catalani e i *liberi* sardi era data dal contesto giuridico: i primi avevano dalla loro il nuovo ordinamento feudale che era, per contrasto, la vera rovina dei secondi perché non bastava certo la forza della tradizione per difendere gli antichi privilegi (giudicali) di cui essi godevano. Un’ulteriore conferma dell’analogia tra *liberos de cavallu* e aristocrazia feudale viene dall’applicazione anche a loro (e *prima* a loro, *poi* ai servi e infine ai chierici, secondo una ripartizione facile da identificare in *bellatores, laboratores e oratores*) da parte della Chiesa della stessa politica rigorista rispetto alle unioni illegittime e/o ritenute incestuose rivolta alle stirpi regnanti sarde. Il Sinodo di Santa Giusta dedica ai liberi del regno (*si quis liber*) due canoni per sanzionare con la confisca dei beni (*confiscentur omnia bona ipsi et regno cui subjacet acquirantur*) e con l’interdizione dai

nuti in possesso, per varie circostanze, della libertà totale o parziale; dall’altra, dagli antichi liberi, caduti in stato di dipendenza economica, nella condizione del colonato e dell’artigianato *curtense*»: cfr. A. SOLMI, *Studi storici sulle istituzioni della Sardegna nel Medioevo*, a cura di M.E. CAEDDU, Nuoro 2001 (Cagliari 1917), p. 104 (citato da G. PAULIS, *Studi sul sardo medievale* cit., p. 22).

³⁰ Cfr. F. ARTIZZU, *L’Aragona e i territori pisani di Trexenta e Gippi* cit., pp. 324-328.

³¹ La vicenda di Gonario Meli, esentato da partecipare alle *Coronas* (i tribunali giudiziari giudicali) e alle *mostras* (le adunanze dell’esercito) perché abitava in mezzo ai Barbaricini, conferma che le due funzioni principali erano quelle giudiziaria e militare: cfr. F. ARTIZZU, *Rendite pisane nel giudicato di Cagliari agli inizi del XIV secolo* cit., p. 74 (citato da G. PAULIS, *Studi sul sardo medievale* cit., p. 53).

³² F. LODDO CANEPA, *Note sulla Carta de Logu cagliaritano e su un giudizio di Corona del secolo XVI*, Roma 1933, p. 28 dell’estratto dagli «Annali della Facoltà di Lettere della R. Università di Cagliari».

pubblici uffici (*nec ad curatorias vel armentarias seu mandatarios, sive ad silvam nec ad aliqua officia ulterius admittatur*) le loro unioni illegittime.³³

4. *Liberos de cavallu (liberi ab equo* nelle fonti pisane in latino) si nasceva: *Gomita Murrochus qui erat liber et terralis ab equo est mortuus; Gimiglianus Murrochus et Petrus Squirrus sunt eredes qui sunt extimati pro se* (cioè sono considerati ai fini fiscali separatamente dagli altri, proprio come si conveniva al loro padre e ai *liberi ab equo*, soggetti appunto al *donamentum* e non al *datium* dovuto dai vassalli comuni).³⁴ Nel 1345 i Savi Pisani raccomandano agli esattori delle imposte delle rendite delle curatorie di Gippi e di Trexenta nell'ex Giudicato di Cagliari (restate in feudo a Pisa dopo la conclusione della guerra con gli Aragonesi), di iscrivere in appositi registri di curatoria «*infrascripti olim liveri ab equo et [qui] ex liveris nati sint et etiam intelligantur liveri ab equo*»,³⁵ come se vi fosse il rischio o di una sorta di autocertificazione di status sociale non verificabile (al punto che oltre alla nascita occorreva, per i Savi, essere liberi anche per fama) o di un'acquisizione dello status non provenendo da una nascita da genitori entrambi di condizione libera e non servile. Nell'ultima 'composizione'³⁶ pisana a noi nota, i *liberi ab equo* Giovanni de Serra, Giovanni de Atzeni e Gomita de Serra dichiarano in primo luogo al Compositore pisano Costantino Sardo «*quod ipsi fuerunt liberi et terrales ab equo et de genere liberorum et terralium ab equo nati ut clarius et aperte in componimentis preteritis continetur*», poi chiedono «*propter paupertatis onus*» (ma, come si vedrà, questa povertà è più apparente che reale) di essere esentati da ciò che compete loro come *liberi ab equo* (cioè dal *donamentum*). Il Compositore acconsente alla richiesta e li assimila, per la durata della loro crisi, al trattamento fiscale degli altri abitanti del villaggio di Gippi di Sotto (*Gippi Josso*).³⁷

Tanto erano importanti le origini parentali per gli appartenenti al cetto, quanto oscure risultano ai nostri occhi le origini storiche di questa aristocrazia rurale dell'età giudicale, al punto che sarà il caso di dedicarvi in futuro studi più approfonditi. Ovviamente, la pista più logica è quella del legame che li stringeva alle armi e al cavallo da battaglia che dovevano possedere e mantenere. Secondo Paulis essi sarebbero stati gli eredi dei cavalieri bizantini, originariamente legati al

³³ P. MARTINI, *Storia ecclesiastica della Sardegna*, Cagliari 1840, 3 voll., vol. II, pp. 24-25 (l'edizione del Sinodo di Santa Giusta è in nota. Sulla lezione del testo cfr. G. ZICHI, *Note sul codice di S. Giusta della Biblioteca Universitaria di Cagliari*, in «Sandalion», 3 (1980), pp. 345-356).

³⁴ F. ARTIZZU, *Rendite pisane nel giudicato di Cagliari agli inizi del XIV secolo* cit., p. 41.

³⁵ M. TANGHERONI, *Due documenti sulla Sardegna non aragonese del '300* cit., p. 47.

³⁶ Cfr. F. ARTIZZU, *L'Aragona e i territori pisani di Trexenta e Gippi* cit., p. 356.

³⁷ *Ivi.*, p. 357.

fondo agricolo necessario a finanziare i costi della loro funzione militare e progressivamente evolutisi in proprietari che sostituivano con dazioni in denaro il loro mancato servizio delle armi. L'ipotesi è suffragata – o forse suggerita – dalla sopravvivenza nell'onomastica e nella toponomastica sarda del biz. *kaballaris* e dal diffondersi, proprio per il prestigio del ceto sociale dei *kaballaris*, del suffisso *-ari* anche in aree dialettali sarde in cui, non esistendo una classe di temi in *-i*, le parole d'acchetto terminanti in *-i* tendevano a essere adattate alla classe dei nomi in *-e*.³⁸ Salvatore Cosentino è più convinto che si tratti di antichi cavalieri bizantini, non *limitanei*, che di titolari di terre militari. Infatti egli ha precisato che questi ultimi sono indicati dalla *novella* (databile tra il 954 e il 959) dell'imperatore Costantino VII Porfirogenito, che li cita per la prima volta, col termine di *stratiótes*, mentre *kaballaris* era parola utilizzata sin dal VI secolo per designare genericamente i cavalieri.³⁹ D'altra parte, l'ipotizzato legame dei cavalieri sardi con un fondo agricolo deriva solo dal sintagma con cui essi vengono designati nelle fonti pisane redatte in latino: solo in queste essi sono detti non solo *liberi ab equo*, ma anche *terrales*; nel sardo della *Carta de Logu d'Arborea* il termine *terrales* ha una sola corrispondenza nell'espressione *terralis de fitu*, traducibile con "coloni affittuari", ma non ricorre mai insieme a *lieru/lieros* e tantomeno con *lieru/lieros de cavallu*. Insomma, il legame con la terra non è forte quanto il legame con le armi e col cavallo. Le fonti di cui disponiamo, però, sono datate o databili a partire dal XIII secolo e a quest'altezza cronologica i *liberi ab equo* tutto sembrano fuorché cavalieri. In primo luogo, essi sono generalmente i più ricchi dei diversi villaggi della Sardegna. Ci sono di conforto in tal senso i documenti fiscali pisani studiati da Artizzu. A metà del Duecento, nella *villa* di Corogno, nessuno degli abitanti pagava un *datium* pari o superiore alla somma di dieci soldi; il *liberu de cavallu* Arzocco Locci pagava da solo un *donamentum* di venticinque soldi.⁴⁰ Nella villa di Syrai il divario è ancora più evidente: gli abitanti pagavano tutti un *datium* che andava da un minimo di due soldi a un massimo di nove; il solo Comita de Oglia pagava un *donamentum* di quaranta soldi.⁴¹ C'era anche chi svolgeva attività artigianali: mastro Giuliano Dezzori (Dettori) faceva il calzolaio,⁴² mentre Guantino Penna svolgeva funzioni amministrative e faceva il *nunsadore*, evidentemente una sorta di ufficia-

³⁸ G. PAULIS, *Studi sul sardo medievale* cit., p. 61. Il primo ad avanzare questa ipotesi fu E. BESTA, *La Sardegna Medievale* cit., p. 92.

³⁹ S. COSENTINO, *Potere e istituzioni nella Sardegna bizantina*, in AA.VV., *Ai confini dell'Impero. Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina*, Cagliari 2002, pp. 7-8

⁴⁰ F. ARTIZZU, *Rendite pisane nel giudicato di Cagliari nella seconda metà del secolo XIII* cit., p. 50.

⁴¹ *Ivi*, p. 51.

⁴² F. ARTIZZU, *L'Aragona e i territori pisani di Trexenta e Gippi* cit., p. 341.

le giudiziario incaricato di citare (*nunsare*) chi avesse dovuto presentarsi in un tribunale giudicale, o nelle vesti di imputato o in quella di giudice.⁴³

Ovviamente, usavano la loro ricchezza per onorare in denaro i servigi militari a cui erano obbligati. Nel 1335 il Governatore Generale della Sardegna, Ramon de Cardona, impegnato nella guerra contro i Doria nel nord dell'isola, aveva preteso «a quadraginta liberis hominibus a equo [...] ducentas libras eiusdem monete in redemptionem servitii ad quod ipsos prestandum ut asseritis iuxta eandem ordinationem compellere potestis»,⁴⁴ evidentemente valendosi, senza incertezze, sulla consuetudine di sostituire un donativo al servizio militare da prestare.

Se vi era chi era molto ricco rispetto agli altri abitanti del villaggio, vi era anche chi era divenuto molto povero. Antioco de Sahannu venne contato con gli abitanti del villaggio e non con i *liberi ab equo* «quia pauperrimus»⁴⁵ e già ho citato il caso dei *liberi* che *propter onus paupertatis* vennero esentati dal *donamentum* per tutta la durata della loro crisi economica.⁴⁶ I documenti pisani ci dicono che chi non svolgeva più i servizi dovuti e non aveva più il censo ritenuto necessario per svolgerli veniva cassato dall'elenco dei *liberi ab equo* del paese. Le due cose paiono strettamente congiunte, ossia non pare fosse possibile svolgere le funzioni e non avere il censo o viceversa: Gomita Castay «quia non facebat servicia liberorum et terralium ab equo neque onera liberorum subportabat [...] fuit cassus».⁴⁷ Al termine dell'ultima 'composizione' pisana, il notaio Pietro de' Calci, dopo aver fermamente affermato che i *liberi ab equo* delle curatorie infeudate al Comune di Pisa erano quelli e solo quelli compresi ed elencati nell'atto da lui compilato e sottoscritto, ricordava che i *liberi*, per non essere cassati dall'elenco, dovevano avere e mantenere in buono stato un cavallo del valore non inferiore alle otto lire (un valore non banale, se si pensa che, mediamente, come si è visto, gli abitanti dei villaggi pagavano un *datium* inferiore ai dieci soldi nei villaggi poveri e mediamente inferiore a una lira nei villaggi ricchi), le relative armi e una somma pari a cinque denari di alfonsini minuti.⁴⁸ La quantificazione dei requisiti patrimoniali rispetto alla genericità dell'indicazione dei servizi che i *liberi* dovevano svolgere è un chiaro indizio dell'evoluzione del ceto e della funzione. Se in principio esso era certamente legato a un cavallo da battaglia non catafratto,⁴⁹ progressivamente

⁴³ F. ARTIZZU, *Rendite pisane nel giudicato di Cagliari nella seconda metà del secolo XIII* cit., p. 44.

⁴⁴ CDS, vol. I, t. II, p. 694.

⁴⁵ F. ARTIZZU, *Rendite pisane nel giudicato di Cagliari agli inizi del XIV secolo* cit., p. 38.

⁴⁶ Cfr. *supra*, nota 37.

⁴⁷ F. ARTIZZU, *L'Aragona e i territori pisani di Trexenta e Gippi* cit., p. 346.

⁴⁸ *Ivi*, p. 413.

⁴⁹ Non è un caso che Ramon de Cardona, nella richiesta del 1335 citata alla nota 31, chiede sia gli *equi armati* che gli *alforats* (cioè con equipaggiamento leggero) ai Pisani suoi vassalli, ma non ai *liberi ab equo* ai quali fa una richiesta di denaro corrispondente a generici servizi cui essi erano obbligati: cfr. CDS cit., p. 694.

divenne un ceto signorile ricco e di governo della Sardegna giudiciale,⁵⁰ dotato di immunità e privilegi garantiti solo dalla consistenza economica e dunque esposto anche alla recessione sociale.

Non a caso Tangheroni ritiene che i *Lieros de cavallu* fossero una sorta di ordine a cui si accedeva in primo luogo per consistenza patrimoniale, cui corrispondeva un sistema di privilegi fiscali e di doveri particolari, in particolare militari, ma anche giudiziari per la partecipazione alle *coronas*:

I privilegi fiscali erano dunque strettamente connessi alle possibilità di un effettivo servizio militare. Le disposizioni formali stabilivano infatti l'immediata decadenza dal rango ove venissero a mancare quelle condizioni. Parlavamo di mobilità sociale; in effetti i casi di cancellazione o, viceversa, di promozione erano abbastanza frequenti.⁵¹

Con tutto il rispetto dovuto a una grande intelligenza storica e politica quale fu Marco Tangheroni, questa frase necessita di qualche precisazione. I *liberi ab equo* pagavano le tasse, come si è visto, non ne erano minimamente esentati e anzi ne versavano più degli altri, come ha dimostrato Artizzu,⁵² perché erano spesso, ma non sempre, più ricchi degli altri. Mentre gli abitanti 'comuni' delle *ville* pagavano il *datium* in ragione dei loro redditi, i 'liberi' pagavano il *donamentum* che non veniva deciso dal Giudice (o, a Cagliari, dai Pisani) ma contrattato tra le parti: «Item debent solvere scripto Comuni Pisano singulo anno in limite januari infra scripti liberi et terrales de equo sub scriptum pretium contractatum pro eorum consueto donamento». ⁵³ La differenza tra il *dare* e il *donare* è inesistente sul piano sostanziale (pagavano gli uni e gli altri) ma è rilevante sul piano formale e sulla natura dei tributi. Gli uni sono tenuti a pagare, gli altri acconsentono a donare; è inevitabile pensare per questi ultimi che a monte – nei secoli precedenti gli anni cui si riferisce la documentazione disponibile – vi fosse un rapporto con il regno giudiciale di tipo pattizio, le cui forme e origini sono tutt'altro che chiare e ricostruibili. Infine, come si è visto, un *liberus ab equo* poteva anche cadere in disgrazia e non per questo perdere il suo rango, ma solo essere esentato dal *donamentum*: «Arthocus de Sahannu est compositus cum villa quia pauperrimus»;⁵⁴ «Jo-

⁵⁰ Il lavoro di G. PAULIS, *Studi sul sardo medievale* cit. ha ben dimostrato il ruolo svolto dai *liberos de cavallu* nei vari organi collegiali del complesso mondo giudiciale, compreso quello più comune della partecipazione ai tribunali giudiziari, le celebri *coronas*.

⁵¹ M. TANGHERONI, *Due documenti sulla Sardegna non aragonese del '300* cit., p. 33.

⁵² F. ARTIZZU, *Rendite pisane nel giudicato di Cagliari agli inizi del XIV secolo* cit., pp. 13, 44.

⁵³ *Ivi*, p. 44.

⁵⁴ *Ivi*, p. 38.

hannes Inboy qui erat liber ab equo est extimatus cum villa quia pauperrimus et insufficientis».⁵⁵

Dagli studi di Solmi e Artizzu, risulta chiaro che i *liberos* non pagavano le tasse sui redditi fondiari, prevalentemente legati alla produzione del grano, dell'orzo e del vino, originariamente in natura e poi trasformati in un tributo in denaro. Erano questi tributi ricompresi nel *datium*, che nei documenti in sardo del XII secolo è il *dadu*.⁵⁶

Inoltre, i *liberos* non pagavano i tributi derivanti dagli antichi *munera personalia*, cioè dalle prestazioni che, liberi e servi, in età tardo antica, erano tenuti a fornire all'Impero. Si trattava prevalentemente di *operae*, cioè di giornate di lavoro gratuite che «in Sardegna conservavano ancora l'antica denominazione di *munia*, e consistevano appunto non soltanto in opere di mano, per le quali i sudditi erano tenuti ad arare, a mietere, a lavorare le vigne, ma anche in servizi prestati con animali e con carri, che *iuga* ancora si denominavano nel secolo XIII».⁵⁷

Il capitolo XCI della *Carta de Logu d'Arborea*⁵⁸ prevede che i *liberos de cavallu* che non avessero provveduto a mantenere un cavallo di pregio e a presentarsi in armi alla chiamata del giudice (*sa mostra*) dovessero *torrare a sa mungia*, ossia essere degradati a una condizione sociale di liberi soggetti a *munera* di vario tipo (il sardo camp. *mungia*, log. *mundza*, deriva appunto dal lat. MUNIA).⁵⁹ Il verbo *torrare* (it. tornare) dà, a mio avviso, un chiaro indizio circa l'origine dei *liberos de cavallu*. Essi, in un tempo lontano e imprecisabile, erano *liberi muniarii* e questo dato porta a rafforzare l'idea di Tangheroni di un ceto socialmente dinamico piuttosto che quella di Paulis di un antico ceto di uomini di armi (ignoro volutamente le forzature di John Day che paiono prive di qualsiasi supporto documentario oltre che animate da un'inutile volontà di attribuire a un generico ceto di liberi ciò che fu specifico dei *liberos de cavallu*).⁶⁰ Resta il fatto, però, che la loro emancipazione da

⁵⁵ *Ivi*, p. 31.

⁵⁶ A. SOLMI, *Studi storici sulle istituzioni della Sardegna nel Medioevo* cit., p. 204.

⁵⁷ *Ivi*, p. 205.

⁵⁸ *Carta de Logu dell'Arborea* cit., p. 130: «Cap. XCI. Lieros: Item hordinamus qui sos lieros et hominis de sa terra nostra de Arbore sos quallis sunt tenudos de servirri sa corti cun covallos et cun armes depplant avir cavallos maschus, qui bagant dae liras X in suso, et tota arma qui bisongiat ad homini de cavallo at sa sardisca; et siant sempiri aparixados cun sus ditus covallus et armas pro faguir sa mostra et pro cavallicare cando nos illus faremus requedere. Et qui ciò non ant faguir torint a sa munga».

⁵⁹ DES, s.v. *mundza*: «faccende di casa, lavoro, strapazzo' [...]. In sardo ant. *munia* erano 'prestazioni, servizi di carattere pubblico'».

⁶⁰ Cfr. J. DAY, *La Sardegna e i suoi dominatori dal secolo XI al secolo XIV*, in J. DAY, B. ANATRA, L. SCARAFFIA, *La Sardegna medievale e moderna*, Torino 1984, pp. 3-187. Alle pp. 124-129 si utilizza capziosamente la distinzione generica in *maiores, mediocres et minores* delle 'composizioni' pisane ignorando il fatto che in quelle fonti i *maiores* sono appunto i *liberi ab equo*; poi da p. 129 si parla dei «miliziani a cavallo» e si giunge a dire, citando esclusivamente i casi di impoverimento dei *liberi ab equo* ma non quelli, ben più numerosi, dei benestanti, che un buon numero di loro «non ha che patrimoni assai modesti».

una condizione subordinata fu certamente legata (tempo prima) all'esercizio delle armi. È indicativo in tal senso il dovere di partecipare a *sa mostra*, termine che Tangheroni traduce con «rassegna militare» ma che con ogni probabilità indicava originariamente il censimento della forza militare del signore in prossimità di una guerra e, successivamente, il censimento del mantenimento della consistenza economica dei *maiores* in vista del loro contributo fiscale al Regno.⁶¹ I *lieros* dei Giudicati, dunque (qualunque sia stata la loro origine, sia che fossero stati un ceto emergente del basso Medioevo sardo, come voleva Tangheroni, o un ceto antico della Sardegna in qualche modo connesso con la cavalleria bizantina, come vuole Paulis) erano ormai nel XIII e XIV secolo, con certezza, l'aristocrazia rurale e fondiaria dell'età giudicale il cui *status* era garantito dal patrimonio e non dalla loro capacità di combattere a cavallo. L'arrivo degli Aragonesi, però, cambiando completamente il contesto politico, annichì la loro condizione privilegiata, prima nei soli territori infeudati ai nobili catalani e nelle città regie, poi, alla caduta del Giudicato d'Arborea, in tutta la Sardegna. È uno dei casi che sarebbe piaciuto a Lotman per dimostrare come il rapporto tra il 'generale' e il 'particolare' non è né gerarchico né circolare, ma paratattico e simultaneo. Una sua celebre frase calza a pennello per descrivere la decadenza dei *liberos* dopo l'arrivo dei catalano-aragonesi: «Se si mettono insieme più bisticche non si ottiene un vitello, mentre tagliando un vitello si possono avere bisticche».⁶²

Lotman chiede di guardare sempre al generale, non sempre ricomponibile dai suoi elementi costitutivi particolari, ma sottintende anche che una volta ottenute le bisticche, il vitello non esiste più, perché esiste solo come intero; talvolta il particolare non può essere né compreso né compresente (accostato) al generale, perché è tossico per il contesto. Guardando al nostro caso, la Sardegna (il contesto generale) appare contemporaneamente catalano-aragonese (feudale) e giudicale (sopravvivenza delle norme della *Carta de Logu* e dei privilegi di ceto della consuetudine sarda), ma non si possono estrarre e far sopravvivere i *liberos* con i loro privilegi (il particolare giudicale) senza compromettere il sistema. Il 'siste-

⁶¹ La *Carta de logu de Arborea* prevedeva l'esistenza di un 'quaderno della mostra' nel quale erano censiti i cavalli e i cavalieri del Giudicato. Si tratta dei capitoli 89 e 90 che significativamente sono intitolati *De lieros*, non *De lieros de cavallu* nonostante all'interno si occupino della 'mostra' (cfr. *Carta de Logu dell'Arborea* cit., p.130): «Cap. LXXXIX. *De sus lieros*: Item hordinamus qui sus lieros totu de sa terra nostra de Arborea sos quallis sunt tenudos de serviri sa corte cun covallos et cun armas non posant nin depiant bendere, donare nen cambiare su covallu qui 'lli at eser scriptu in su codernu de sa mostra senza voluntadi nostra. Et qui contra faguirit, et est.illi provadu, pagit de mauicia liras XXV et remitat in iscambio de cusu covallo qui at avir beretadu uno bono et suficianti cavallu»; «Cap. XC. *De sus lieros*: Item hordinamus qui nexuno liero non si depiat representare a mostra et nen compare cun cavallo de atera personi at sa mostra suta pena de liras X».

⁶² J. M. LOTMAN, *La semiosfera*, Venezia 1985, p. 58 (citato da F. Sedda, *Imperfette traduzioni. Semiopolitica delle culture*, Roma 2012, p. 414).

ma' tollerava vassalli ma non un ibrido dell'aristocrazia, capace contemporaneamente di manomettere servi,⁶³ di allevare bovini,⁶⁴ di custodire e allevare cavalli da battaglia e di pagare solo specifici tributi.⁶⁵ Le 'bistecche' messe tutte insieme, non solo non avrebbero ricomposto un vitello, ma magari avrebbero prodotto la sagoma di un cavallo! I *liberos* furono consapevoli della necessità di una omologazione, ossia di una sorta di assimilazione al 'vitello aragonese', magari dissimulata ma pur sempre necessaria.

5. Una delle più grandi capacità umane consiste nell'adattarsi al contesto, naturale o politico che esso sia. Dall'ultima composizione pisana delle curatorie di Gippi e Trexenta⁶⁶ risulta molto chiaro che i *liberos* in serissime difficoltà economiche erano molti di più di quelli risultanti nelle precedenti composizioni. Non è per niente un caso: non si può restare dei privilegiati in un ordine sociale che ha cambiato il sistema dei privilegi, se non accettando le nuove regole. Infatti, taluni *liberos* non esitano a trasformarsi in 'affeati', ossia in vassalli che, esentati da ogni tributo ordinario (in denaro, beni e opere) si impegnano a versare *pro feudo*, in un'unica soluzione annuale, una determinata somma, in cambio di una concessione su terre già nella loro disponibilità.⁶⁷ Emblematico il caso di un *liberu de cavallu* con un nome che è un programma: *Arzocco Mercatarius*, cioè "Arzocco il Mercante". Il soprannome non era originario, ma derivato dal padre Pietro. Si ha dunque a che fare con una famiglia di *liberi ab equo* dedita alla mercatura e forse,

⁶³ F. ARTIZZU, *L'Aragona e i territori pisani di Trexenta e Gippi* cit., p.412: «Item quia ser Costantinus compositor soprascriptus invenit quod per liberos et terrales de equo pisani Communis fiebant multi nomine franchi asserendo se habere potestatem videlicet quolibet liber francandi unum nomine qui esset in servitio ipsius liberi... ecc.».

⁶⁴ Nelle composizioni pisane, frequentemente i *liberos de cavallu* pagano la tassa per il *signo vacharum*; per es. F. ARTIZZU, *Rendite pisane nel giudicato di Cagliari nella seconda metà del secolo XIII* cit., p. 56: «Item debent solvere scripto Comuni Pisano singulo anno infrascripti liberi et terrales ab equo subscriptam per quantitatem pro subscriptis signis vacharum».

⁶⁵ Alla luce di tutti questi dati, appare veramente ridicola, almeno tanto quanto è stata celebrata, la posizione di J. DAY, *La Sardegna e i suoi dominatori dal secolo XI al secolo XIV* cit., il quale, dopo aver distinto arbitrariamente i liberi che pagano il *donamentum* dai *liberos de cavallu*, traccia questo incredibile profilo, volto a negare loro il rango di classe sociale, che è incompatibile con le caratteristiche, i poteri e i diritti che essi esercitavano e di cui godevano: «In conclusione, non bisogna in nessun caso confondere i *liberi et terrales ab equo* della Sardegna giudicale-pisana con una vera e propria classe militare. Essi presentano piuttosto una certa rassomiglianza con le milizie feudali e con i barracelli dell'epoca spagnola e piemontese e, sebbene i testi non ne parlino [ma guarda un po'!, ndr.], vennero mobilitati non solo per le mostre e per le cavalcate, ma anche analogamente a questi ultimi, contro i banditi e gli altri malfattori».

⁶⁶ F. ARTIZZU, *L'Aragona e i territori pisani di Trexenta e Gippi* cit.

⁶⁷ M. TANGHERONI, *La Sardegna prearagonese: una società senza feudalesimo?* cit., p. 545: «Del resto il *feudum* come concessione puramente patrimoniale di terre, via di mezzo tra il livello e l'affitto, ricorre frequentemente nelle pagine o nelle pergamene dei notai pisani nel XIII secolo».

per ciò che appare, anche all'evasione fiscale! Arzocco, infatti, si presentò al 'compositore' pisano Costantino Sardo e *lacrimose* chiese di essere esentato dagli oneri dei *liberi ab equo, propter onus paupertatis*, e chiese di essere 'affeato' cioè di poter pagare un tributo annuale congruo (*feudum congrum*) al Comune di Pisa per un ammontare complessivo tutt'altro che basso: 1 lira e 5 soldi all'anno da versarsi all'inizio di settembre di ogni anno. Se ne deduce che l'*onus paupertatis* non doveva essere poi così 'oneroso'; in cambio, però, il nostro Arzocco otteneva di essere esentato «ab omnibus aliis solutionibus denariorum et blade et impositionibus et servitio reali et personali». ⁶⁸ Il buon Costantino Sardo, compositore (esattore, si direbbe oggi) pisano, mangia la foglia e, posto che sostanzialmente incassava comunque un tributo neanche tanto basso, dati i tempi, concede a Arzocco il Mercante di 'affearsi' però, dopo averlo esentato da altri tributi e prestazioni, gli impone comunque di cavalcare in armi per il Comune di Pisa come fanno altri nel suo villaggio: un povero non avrebbe potuto possedere un cavallo né provvedere alle armi per se stesso! ⁶⁹ D'altra parte, anche il povero mastro Giuliano il Calzolaio si 'affea' per la modica cifra di venti soldi, ma anch'egli deve continuare a prestare il servizio a cavallo, se richiesto. ⁷⁰

Un caso ancora più interessante è quello di *mastru* (*magister*) Stefano Dettori (De Sori, nel documento pisano) residente a Villafranca (un nome, un programma, giacché se la *Villa* era *Franca*, essa stava al resto del territorio un po' come un paradiso fiscale sta oggi al resto dell'Europa!), nel Giudicato di Arborea (e quindi non nei feudi pisani): egli disponeva di alcune proprietà nel villaggio di Goy de Silla, sito nel feudo pisano della Curatoria della Trexenta. Il buon *mastru* Dettori deve aver pensato che essere *libero de cavallu* in Arborea era un conto, ma esserlo anche sotto i Pisani (che a loro volta stavano sotto gli Aragonesi, i quali, giorno per giorno, aumentavano i loro poteri anche nei territori infeudati al Comune Toscano) era un altro; per cui decide di 'affearsi' per le *possessiones* di famiglia nel villaggio di Goy di Silla, pagando ai Pisani due lire all'anno e mandando nelle *possessiones* il figlio Filippo. ⁷¹

Questi sono due casi che attestano la crescente attenzione del ceto dei liberi più alla concretezza dei propri affari e della propria condizione che non alla vigenza delle proprie prerogative di ceto. Essere *maiores* o qualcosa di simile nel sistema giudiciale era una condizione privilegiata con l'unico onere di partecipare alla difesa (cavalcare in armi) e all'amministrazione della giustizia nelle *coronas*;

⁶⁸ F. ARTIZZU, *L'Aragona e i territori pisani di Trexenta e Gippi* cit., p. 342.

⁶⁹ *Ivi*, p. 343: «et ipsum Arsochum [...] absolvimus et liberamus in totum salvo quod ipse in cavalcari set exercitibus pisani Communis servire teneatur in armi bus ut faciunt alii suprascripte ville Ghippi Su».

⁷⁰ *Ivi*, pp. 341-342.

⁷¹ *Ivi*, pp. 366-367.

esserlo, invece, nel contesto della Sardegna feudale, rischiava di trasformarsi, declinato nel binomio privilegio-beneficio, privato però nei fatti dalle immunità riservate ai soli *heretats*, in un perverso quadro sociale segnato da un maggior peso fiscale a cui non corrispondeva più alcun peso politico (e quindi anche nessuna garanzia di durata della condizione privilegiata). Marco Tangheroni accennava di sfuggita a questo tema nel suo profondo articolo sulla presenza/assenza del feudalesimo nella Sardegna prearagonese,⁷² dando conto dell'estrema difficoltà che si incontra negli studi volti a capire le dinamiche dei liberi nella Sardegna medievale. Tuttavia, egli già individuava nei *liberos de cavallu* e nelle loro strategie politiche e sociali della metà del XIV secolo il ceto e le politiche da indagare per illuminare le vicende fiscali e patrimoniali delle classi dirigenti sarde, non inquadrabili né in un quadro di *chefferies rurales* come aveva immaginato Marc Bloch,⁷³ giacché «la continuità dei concetti giuridici romani [ha impedito in Sardegna] che il dominio politico si compenetrasse col dominio delle terre»,⁷⁴ né in quello di una totale assenza di forme di signorilizzazione.⁷⁵

C'era una ragione perché i *liberos* fossero attenti alla praticità dei loro interessi piuttosto che alle loro prerogative di ceto giuridico privilegiato. Pericolosamente i loro doveri verso il Regno, giudicale prima e aragonese poi, andavano largamente a coincidere con quelli imposti agli *heretats*, creando una competizione sugli obblighi ma anche sui privilegi di potere, di onore e di ricchezza (da cui derivarono i saccheggi delle esequie da cui sono partito). Infatti, nei primi atti di infeudazione dell'*infante* Alfonso il Benigno, emanati sulle curatorie di Trexenta e Gippi nel 1325, mentre la conquista era ancora in corso e poi revocati per concludere la seconda pace con Pisa, troviamo, tra i doveri dei feudatari, la fornitura dei cavalli armati e, tra i diritti, la sola rendita del feudo, giacché inizialmente non venne concesso dal sovrano il *mero e mixto imperio* (cioè il primo grado nel civile e nel penale);⁷⁶ si tratta, più o meno, delle stesse prerogative dei *liberos* che però, lo ri-

⁷² M. TANGHERONI, *La Sardegna prearagonese: una società senza feudalesimo?* cit.

⁷³ M. BLOCH, *La società feudale*, Torino 1987 (trad. di *La société féodale*, Paris 1939), p. 279: «Il Medioevo conobbe, a dir il vero, una società largamente signorile, ma non feudalizzata: la Sardegna. Come stupirsi se, su questa terra, a lungo sottratta alle grandi correnti del continente, poté conservarsi un antico sistema di capi rurali, regolarizzatosi durante il periodo romano, senza che la potenza delle aristocrazie locali abbia mai assunto la forma specifica della *commendatio franca*?».

⁷⁴ E. BESTA citato da M. TANGHERONI, *La Sardegna prearagonese: una società senza feudalesimo?* cit., p. 527.

⁷⁵ Un riepilogo bibliografico dell'intera questione sta in A. SODDU, *Signoria e feudalesimo nella Sardegna dei secoli XI-XIII: il dibattito storiografico*, in «Aidu Entos», 1 (2007), f. 2, pp. 34-37.

⁷⁶ A. FORCI, *Feudi e feudatari in Trexenta (Sardegna meridionale) agli esordi della dominazione catalano-aragonese (1324-1326)*, in «RiMe», 4 (2010), pp. 151- 211, a p. 157: «La norma voleva che il feudatario fornisse a sue spese (*ad sumptus proprios*) il servizio di uno o più cavalli armati per tre mesi all'anno a seconda delle rendite complessive del feudo computate, in soldi genovini, sulla base della VI composizione pisana del 1320-22. Ad una rendita annua di 4000 soldi - valore medio delle concessioni - corrispondeva normalmente da

cordiamo, amministravano la giustizia nelle *coronas*. Posto che i *liberos* erano benestanti o ricchi, costituivano nei Giudicati un ceto giuridicamente privilegiato, vi amministravano collegialmente la giustizia, fornivano al Giudice cavalli armati, erano considerati dai Pisani di nobile schiatta,⁷⁷ risulta evidente che rappresentavano una vera concorrenza autoctona alla nobiltà catalana. Una sovrapposizione di prestigio e di prerogative non era possibile. Uno dei primi atti del Benigno in terra sarda, va in qualche modo riconsiderato nella sua reale portata politica: si tratta dell'esenzione in perpetuo per tutti i liberi della Trexenta dalla prestazione di alcuni tributi e servizi verso la Corona, compresi, per l'appunto, quelli a cavallo.⁷⁸ Si trattò certamente di un tentativo di conquista del consenso dei sardi nel momento iniziale della conquista – l'assedio di Iglesias – ma, alla luce del fatto che un trentennio più tardi i nobili e gli ecclesiastici catalani facevano a gara, chi ad impadronirsi dei cavalli chi dei gioielli dei *liberos* isolani, è facile concludere che il provvedimento avesse non solo un intento propagandistico ma anche di annichilimento *ope legis* – si direbbe oggi – di una imbarazzante gerarchia sociale concorrente con quella che i catalani volevano imporre e importare. Quando i *liberos* si rivolsero al re Pietro IV per difendere le loro esequie dal saccheggio, era ormai evidente che i *liberos* erano forse rimasti ricchi, ma certamente non erano più *potentes*: la storia si avviava a trasformarli in contribuenti con un particolare imponente, il cavallo!

6. Cinquantasei anni dopo il Parlamento di Pietro IV nel quale il re dovette occuparsi dei saccheggi delle esequie e dei cavalli dei *liberos* sardi, un altro re catalano, il celeberrimo Alfonso V il Magnanimo, si vide avanzare dal Braccio Militare del Parlamento Sardo, il 6 febbraio 1421, una richiesta che la dice lunga sull'evoluzione dei rapporti col regno catalano della 'gente a cavallo':

parte del feudatario il servizio di due cavalli armati. [...] Le facoltà giurisdizionali del feudatario appaiono, in questa fase di esordio del sistema, fortemente limitate dal momento che l'infante, in cinque casi su sette, riservò per sé il cosiddetto mero e misto imperio (cioè la prima piena giurisdizione nel civile e nel criminale) nel limite dei territori infeudati. Solo in un secondo tempo, col progressivo stabilizzarsi della conquista, divenne usuale la concessione del misto imperio, il potere cioè di amministrare la giustizia con giurisdizione alta e bassa nelle cause civili e ristretta alla bassa in quelle criminali, senza la possibilità quindi di comminare pene corporali e capitali».

⁷⁷ Il Compositore pisano Costantino sardo, richiesto da Arsocco il Mercante delle esenzioni di cui ho già parlato, risponde considerando «nobilitat[em] dicti Arsocchi qui fuit filium dicti Petri Mercatarisu liberi et terralis ab equo pisani Comuni set de *nobilibus* et *terralibus* ad equo»: F. ARTIZZU, *L'Aragona e i territori pisani di Trexenta e Gippi* cit., pp. 342-343.

⁷⁸ A. FORCI, *Feudi e feudatari in Trexenta* cit., p. 154.

Item que lo suo donador a gent de cavall en lo present regne per lo dret imposador se haia a donar als heretats del dit regne segons los cavalls que han a tenir cascun segons mes e menys, per ço que axi com han servit cert temps a lurs despeses haien algun profit del temps altre.⁷⁹

I feudatari (*heretats*), avendo a suo tempo servito a loro spese nelle armi regie («per ço que axi com han servit cert temps a lurs despeses») e per avere un meritato sollievo per l'eccessivo sforzo finanziario («haien algun profit del temps altre»), chiedono che la tassa dovuta («lo sou donador») dalla *gent de cavall* sia versata a loro in ragione del numero dei cavalli che ciascuno di loro era obbligato a fornire al re. In buona sostanza, gli *heretats*, non avendo più esequie da saccheggiare e cavalli di cui impadronirsi, chiedono al re di poter accollare alla *gent de cavall* del regno il costo dei cavalli da loro dovuti per il patto feudale. Per i sardi, essere *gent a cavall* era diventato controproducente. Ancora, nel 1421, esisteva una *gent a cavall* della Sardegna, ma aveva il fisco catalano attaccato agli zoccoli del cavallo e al collo del cavaliere, anche perché in troppi volevano cavalcare le stesse bestie. Nella riunione del Braccio Militare del Parlamento Sardo del 31 ottobre del 1452, i *baros* e gli *heretats*, ormai avviluppati dalla miseria che essi stessi avevano concorso a creare, chiedono che il Luogotenente generale, o il Governatore o qualsiasi altro ufficiale regio non possa ordinare né a loro né agli ufficiali del feudo o ai semplici vassalli di prestare il cavallo o di concorrere comunque alle spese connesse all'esercizio delle loro alte cariche.⁸⁰ La storia della *gent a cavall* è volta a termine: le origini sono state dimenticate, il privilegio giuridico scomparso, il prestigio distrutto durante i funerali *corpore presenti*, le donne depredate dei gioielli, seppure *post mortem*. Rimanevano i cavalli, ma da veri *status symbol* erano progressivamente divenuti pretesti di imposizione fiscale e di soprusi amministrativi. I sardi illustri preferirono salvare gli affari e la pelle e decisero di andare a piedi, aspettando tempi migliori.

⁷⁹ *I Parlamenti di Alfonso il Magnanimo (1421-1452)*, a cura di A. Boscolo. Aggiornamenti, apparati e note a cura di O. Schena, Cagliari 1993, p. 126.

⁸⁰ *Ivi*, p. 201: «no pasque manar, comandar, compellir o forçar los dits barons e heretats, officials o vassals de aquells que.ls donen o presten caval alcun o paguen o contribuesquen en les despeses que axi discorren los dits officials faran».

Testis unus, testis nullus?
Su una voce dubbia nel ms. della Carta de Logu^{*}
di Giovanni Lupinu

1. Il cap. CXLVII della *Carta de Logu* dell'Arborea (= *CdLA*), intitolato *Fura de abitacione* "Furto dai coltivi attorno al villaggio", si occupa appunto di reati, in particolare ruberie e danneggiamenti, commessi nei terreni posti a coltura in prossimità degli abitati,¹ facendo carico ai proprietari del bestiame più vicino di individuare i colpevoli o, in alternativa, di rifondere il danno e pagare anche una sanzione pecuniaria. Ne diamo il testo integrale secondo la nostra edizione critica, basata sull'unico testimone manoscritto della *CdLA*² (più avanti vedremo che nel ramo della tradizione in cui si collocano le stampe basate sull'incunabolo il capitolo trova posto come CLXXXV):

Item hordinamus et bolemus qui candu alcuno dellito over mallifìcio de fura si faguirit in abitacione, qui cusu talli malifìcio qui at esere fatu si deppiat dari a so cuilli qui adi esere plus aprebu hui at esere fatu su dittu malifìcio over delittu. Ed icusus depiant

* Ringrazio Sara Ravani e Dino Manca per aver letto questo articolo quando era ancora in fase di prima stesura e aver espresso utili critiche e suggerimenti.

¹ Sulla nozione di *abitacione* o sim. nel sardo medievale si può vedere, ad es., J. DAY, *La «vidazione» nei secoli XIV-XVIII: norme giuridiche e pratiche agrarie*, in *La Carta de Logu d'Arborea nella storia del diritto medievale e moderno*, a cura di I. Birocchi e A. Mattone, Roma-Bari 2004, pp. 347-354, in particolare a p. 350.

² *Carta de Logu dell'Arborea. Nuova edizione critica secondo il manoscritto di Cagliari (BUC 211), con traduzione italiana*, a cura di G. Lupinu, con la collaborazione di G. Strinna, Oristano 2010 (evitiamo qui di dare conto dello scioglimento delle abbreviature e degli altri interventi sul testo, che pertanto è citato integralmente in tondo senza impiego di segni diacritici). Come è noto, questo importante codice legislativo è giunto a noi nella versione, corretta ed emendata rispetto a quella paterna, promulgata dalla giudicessa Eleonora tra la fine degli anni Ottanta e i primissimi anni Novanta del Trecento; presenta una tradizione bipartita: da un lato si colloca l'unico testimone manoscritto, del terzo quarto del XV sec., dall'altro le diverse stampe, una decina, distribuite su un arco cronologico di circa 350 anni e tutte basate, in ultima analisi, sull'*editio princeps*, un incunabolo, privo di frontespizio e di colophon, che si data attorno al 1480. La differenza più vistosa, ma non l'unica, fra il testo tramandato dal manoscritto (articolato in 162 capp.) e quello delle stampe (in 198 capp.) sta nel fatto che nel secondo, sin dall'incunabolo, è stato inglobato o, si potrebbe dire, interpolato (nei capp. CXXXIII-CLIX), il cosiddetto *Codice rurale* di Mariano IV, un insieme preesistente di norme emanate per garantire un controllo efficace della vita nei campi, in particolare per proteggere dal bestiame le vigne, gli orti e i seminieri. Per un approfondimento di questo e di altri aspetti di carattere generale relativi alla *CdLA* sia consentito il rinvio all'*Introduzione* della nostra edizione critica, citata più in alto. Si veda altresì P. MANINCHEDDA, *Su una nuova traduzione della Carta de Logu di F.C. Casula*, in «Bollettino di Studi Sardi», 4 (2011), pp. 153-169, utile per comprendere come la *CdLA* sia stata in passato, e in parte continui a essere tutt'oggi, al centro di «una lunga tradizione di studi [...] che hanno fatto violenza al suo testo, plasmato arbitrariamente a inseguire interpretazioni forzate e fantasiose, quasi che l'interpretazione venga prima della lettera del documento, possa prescindere da essa e anzi modificarla per 'far quadrare i conti'» (p. 168).

provari qui 'llu adi avir fatu, et si non provant infra dies XV paguint su danu a cui at esere e de maquitçia a sa corti nostra liras XV.

Et similli s'intendat pro sus lavoris quando no isquint qui avirit fatu su dannu: qui 'llo dent a su bestiamen qui at esere plus aplebu de su lavore et cussu paguit su dannu a qui at esere fatu et similli sa tentura.

Parimenti ordiniamo e vogliamo che quando si commette un delitto o un reato di furto nei terreni coltivati attorno al villaggio, esso dovrà essere addebitato all'ovile più vicino al luogo in cui detto reato ovvero delitto è stato compiuto. Il proprietario dell'ovile dovrà segnalare con prove il vero colpevole; se così non fa entro 15 giorni, rifonderà il danno a chi lo ha subito e pagherà alla nostra corte 15 lire di multa.

La stessa cosa vale per i semineri quando si ignora chi ha arrecato il danno: lo addebiteranno al bestiame che si trova più vicino al seminerio, il cui proprietario pagherà il danno a chi lo ha subito e similmente la *tentura*.

Soffermeremo la nostra attenzione sul vocabolo che compare nelle due forme, a breve distanza l'una dall'altra, *aprebu* e *aplebu* (quest'ultima in locuzione preposizionale con *de*), il cui significato, desumibile senza fatica dal contesto, è quello di “vicino (a)”; più di un dubbio, invece, sorge sulla veste grafico-fonetica della voce che, ove si accetti l'unica proposta etimologica sinora messa in campo, costituirebbe un *unicum*.

Il primo a occuparsi della questione fu Pier Enea Guarnerio, nel minuzioso studio linguistico che fa da corredo al lavoro di Enrico Besta in cui per la prima volta, all'inizio del secolo scorso, si forniva una trascrizione del testo della *CdLA* trådito dal ms. oggi custodito presso la Biblioteca Universitaria di Cagliari con la segnatura 211, oltre a un'importante illustrazione di carattere storico-giuridico.³ In relazione alle forme di cui ci stiamo occupando, il Guarnerio respinse l'ipotesi di un semplice errore di copiatura e offrì una spiegazione di carattere linguistico: «Curioso è *aprebu* [...] che occorrendo due volte non può ritenersi errore di scrittura e significa “appresso, vicino”, quindi da ad-prope, log. od. *approbe*, camp. -obi, gall. -obu, e non si può spiegare altrimenti che o supponendo che vi si incroci l'it. “appresso”, o che con l'*e* si voglia riprodurre l'o turbato dal genov. *apröv*».⁴ Se si pone mente pure al fatto che per il glottologo milanese – allievo di Graziadio Isaia Ascoli e, ai suoi tempi, uno dei massimi esperti di linguistica sarda – il copi-

³ E. BESTA, P.E. GUARNERIO, *Carta de Logu de Arborea. Testo con Prefazioni illustrative*, Sassari 1905 (estratto dagli «Studi Sassaressi», 3): la prefazione di E. BESTA, *La Carta de Logu quale monumento storico-giuridico*, si trova nella sez. I, fasc. 1, alle pp. 3-67; quella di P.E. GUARNERIO, *La lingua della «Carta de Logu» secondo il manoscritto di Cagliari*, sempre nella sez. I, fasc. 1, alle pp. 69-145; il testo sta nella sez. I, fasc. 2, pp. 3-72.

⁴ P.E. GUARNERIO, *La lingua della «Carta de Logu»* cit., p. 89. Rileviamo che nel *LEI*, s.v. *ad prope*, la forma indicata per il genovese antico è *aprovo*, *a provo*, per il genovese moderno *apprèuvo*.

sta responsabile della trascrizione del capitolo esaminato era «non nativo dell'isola, forse ligure o più probabilmente spagnolo, o almeno nella cultura della Spagna allevato e istruito»,⁵ si dovrà concludere che la voce *aprebu/apebu* fosse, a suo giudizio, già presente nell'antigrafo e, comunque, reale, dotata di una qualche vitalità e diffusione: dunque, non un fuoco fatuo generato dalle «speciali abitudini glottiche» di chi trascrisse il passo. Se infatti, con la più alta probabilità, il nostro copista era di cultura e lingua iberica,⁶ ben difficilmente avrebbe potuto essere condizionato da forme come quelle, italiana e genovese, segnalate. Avvenne così che nell'edizione Besta della *CdLA* entrarono a testo e, si può dire, acquistano vita le forme *aprebu* e *apebu*.⁷

In tempi più recenti l'argomento è stato preso di nuovo in esame da Max Leopold Wagner nel *Dizionario etimologico sardo*, ove è accolta pacificamente la proposta del Guarnerio per la quale saremmo alla presenza di un continuatore del lat. AD PROPE.⁸ Il Wagner ricorda anche che in testi medievali più antichi della *CdLA*, quali i *condaghes* di *San Nicola di Trullas* e di *Santa Maria di Bonarcado* o gli *Statuti sassaresi* (e, aggiungiamo noi, già nel *Condaghe di San Pietro di Silki*), si incontra *ap-prope*, (*ad*) *prope*, *probe* e simm.,⁹ mentre la forma non lenita *appròpe* sopravvive in alcuni dialetti centrali, come quello di Bitti (es.: *appròpe assu óku* “vicino al fuoco”). Circa poi il vocalismo delle forme *aprebu* e *apebu* presenti nella *CdLA*, lo studioso tedesco si dichiara d'accordo con la seconda ipotesi prospettata dal Guarnerio, in base alla quale la *e* tonica si spiegherebbe con l'incrocio con il genovese *apröv*: «Siccome il sardo non possiede i suoni *ö* ed *ü*, sostituisce in parole genovesi l'*ö* con *e*; cfr. nel Sulcis → *tréǵǵu* ‘tinello in muratura e cemento’, = genov. *trǵǵu*». ¹⁰

⁵ P.E. GUARNERIO, *La lingua della «Carta de Logu»* cit., pp. 70-71.

⁶ Come avremo modo di mostrare più avanti (si veda *infra*, in corrispondenza della nota 17), indagini moderne hanno chiarito che la seconda mano che subentra nella scritturazione del ms. della *CdLA*, responsabile anche della stesura del cap. CXLVII, esibisce usi grafici di palese ascendenza catalana.

⁷ Cfr. E. BESTA, P.E. GUARNERIO, *Carta de Logu de Arborea* cit., sez. I, fasc. 2, p. 69 (qui il capitolo in questione è il CXLVIII).

⁸ M.L. WAGNER, *Dizionario etimologico sardo* (= *DES*), Heidelberg 1960-64, s.v. *pròpe*, *appròpe*.

⁹ Cfr. *Il condaghe di San Pietro di Silki. Testo logudorese inedito dei secoli XI-XIII*, pubblicato dal d.^r G. Bonazzi, bibliotecario nell'Università di Roma, Sassari-Cagliari 1900 (ristampa con correzioni: Sassari 1979, da cui si cita), p. 143, scheda n. 166: *a prope dessa corte*; *Il condaghe di San Nicola di Trullas*, a cura di P. Merci, Sassari 1992, pp. 42-43, scheda 17.2: *aprophe dessu bulbare*; *Il Condaghe di Santa Maria di Bonarcado*, a cura di M. Virdis, Cagliari 2002, p. 49, scheda 39.2: *prope de saltum meum*; p. 40, scheda 32.8: *su crastu mannu ki est probe*; *Gli Statuti della Repubblica sassarese, testo logudorese del secolo XIV*, nuovamente edito d'in sul codice da P.E. Guarnerio, in «Archivio glottologico italiano», 13 (1892-94), pp. 1-124, a p. 29, l. I, cap. LX: *ad prope dessor dictas domos*; p. 35, l. I, cap. LXXIX: *ad prope dessor muros*; *ibid.*: *ad prope de Sassari*; p. 47, l. I, cap. CXII: *ad prope dessa terra*.

¹⁰ *DES*, s.v. *pròpe*, *appròpe*. A proposito della forma genovese citata dal Guarnerio e ripresa dal Wagner, si veda anche *supra*, nota 4.

Per ciò che più specificamente concerne la grafia *aplebu*, con *-l-* anziché *-r-* etimologica, Giulio Paulis, che pure ha abbracciato l'idea di una derivazione «dal genov. *aprov*», ha ipotizzato rappresenti una variante ipercorretta: ciò implica che il mutamento *pl* > *pr* (tipo *plus* > *prus* “più”) fosse iniziato già nel XV sec., se non in epoca precedente.¹¹

Infine, nella nostra edizione critica, da cui in precedenza si è citato il cap. CXLVII della *CdLA*,¹² abbiamo lasciato a testo *aprebu* e *aplebu*, mantenendoci dunque, implicitamente, sulla medesima linea degli studiosi che prima di noi si erano occupati del problema, almeno per ciò che concerne l'effettività della voce.

2. Una riflessione protratta e il collaudo cui stiamo sottoponendo il testo della *CdLA* in vista di una nuova edizione ci suggeriscono ora di riconsiderare la questione, che interessa anche in una prospettiva più ampia: al di là del caso singolo, infatti, essa costituisce opportunità per ragionare, in termini generali, sull'affidabilità di vocaboli o forme di vocaboli restituiti isolatamente da un unico documento e, non di rado, fatti oggetto di discussione nei dizionari etimologici, laddove, almeno in alcune occasioni, un'ispezione filologica approfondita porrebbe maggiormente al riparo dalle insidie che si celano dietro gli *hapax*.

In primo luogo, dunque, converrà interrogarsi sull'effettiva consistenza delle forme *aprebu* e *aplebu*, ossia sulla loro rappresentatività o meno in relazione a un qualche registro del sardo medievale: l'apparente buon senso dell'osservazione del Guarnerio per la quale la nostra voce non può essere liquidata come mero errore di scrittura, dal momento che ricorre due volte, non elimina il fatto che si è in presenza di forme isolate rispetto a ogni documentazione del sardo antico e moderno. La circostanza, poi, che esse siano vergate a brevissima distanza l'una dall'altra e siano dovute alla stessa mano rende difficile considerarle autonome e irrelate nella loro genesi: differente sarebbe stato incontrarle in due o più documenti distinti o, al limite, in sezioni diverse dello stesso testo, a una certa distanza, opera di mani differenti. Per giunta, mentre la prima forma (*aprebu*) si legge nel ms. senza problemi, per la seconda (*aplebu*) rilevavamo nella nostra edizione critica che la *l* è sovrascritta a una *r*: in attesa che il problema sia affrontato da un paleografo, un nuovo esame ci porta a specificare che quella che a noi (e già al

¹¹ Cfr. G. PAULIS, *Il problema dei falsi nella documentazione sarda medioevale e la linguistica*, in *Giudicato di Arboorea e Marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*. Atti del 1° Convegno Internazionale di Studi (Oristano, 5-8 dicembre 1997), a cura di G. Mele, pp. 881-914, alle pp. 891-892. Per un quadro diacronico del trattamento in sardo di *l* preceduta da consonante, si veda M.L. WAGNER, *Fonetica storica del sardo*, a cura di G. Paulis, Cagliari 1984, pp. 252 ss.

¹² Cfr. *supra*, in corrispondenza della nota 2.

Besta, nella sua trascrizione del ms.) era apparsa una *l*, in realtà, con maggiore precisione, è un'asta priva di occhiello, che va parzialmente a sovrapporsi al tracciato di una *r* (dunque, *potrebbe essere* una *l*). Per consentire al lettore di apprezzare meglio questi fatti, diamo di séguito la riproduzione digitale delle porzioni di ms. (c. 45v, terzultima riga, e c. 46r, terza riga) in cui occorrono le due forme:



Più avanti proveremo a tratteggiare una spiegazione che possa dar conto della situazione illustrata: il dato minimo, in ogni caso, è che sulla lezione *aplebu* sarà prudente non sbilanciarsi in termini di ragionamento linguistico.

Un altro elemento che deve essere posto in risalto è che nell'*editio princeps* della *CdLA*,¹³ nel capitolo CLXXXV (che, come già ricordato, corrisponde al CXLVII del ms.), anziché *aprebu* si legge *aprobe*, dunque la genuina forma sarda al netto di supposti incroci, e in luogo di *aplebu* si incontra l'italianismo *ad p(re)ssu*.¹⁴ Alla luce di queste lezioni, è inevitabile interrogarsi su quale potesse essere la situazione dell'archetipo che poniamo alla base dei due rami della tradizione della *CdLA* rappresentati, rispettivamente, dal ms. e dall'incunabolo (con le altre stampe):¹⁵ è ipotizzabile, al riguardo, che si avesse *ap(ro)be* o sim. in ambedue le occorrenze, con l'impiego della usitata abbreviatura per *p(ro)*, costituita dal prolungamento dell'occhiello della *p* verso il basso, a sinistra, e un rientro verso destra, spesso con taglio dell'asta della lettera. Successivamente, in un ms. antenato delle stampe, un copista, influenzato dalle proprie abitudini linguistiche (in italiano antico la locuzione preposizionale *apresso/appresso de/di* è abbastanza frequente),¹⁶ avrebbe scritto la seconda volta *ap(re)ssu* o sim.

Nel ramo della tradizione che ha avuto esito nel codice a noi pervenuto si trascrisse invece *aprebu* in entrambi in casi, verosimilmente confondendo l'abbreviatura impiegata per *p(ro)* con quella per *p(re)* (quest'ultima costituita da una lineetta sovrascritta alla *p*), complice fors'anche l'uso di un segno tachigrafico per

¹³ Cfr. *supra*, nota 2.

¹⁴ Qui e più in basso impieghiamo le parentesi tonde per indicare lo scioglimento di un'abbreviatura.

¹⁵ Si veda la nostra *Introduzione* cit., pp. 6 ss.

¹⁶ Cfr. *TLIO*, s.v. *apresso* (2). Rammentiamo che con la sigla *TLIO* si indica il *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini* (interrogabile in rete all'indirizzo www.ovi.cnr.it oppure www.vocabolario.org). Si veda anche *LEI*, s.v. *ad pressum*.

notare la vocale finale di parola: il copista cui attribuiamo la stesura del cap. CXLVII aggiunse di suo, nella seconda forma, soltanto l'incertezza decodificatoria discussa più in alto. A quest'ultimo riguardo, al limite, è ipotizzabile che l'asta priva di occhiello tracciata in un primo momento possa essere quella di una *b* (non di una *l*, dunque), la cui esecuzione fu interrotta perché l'amanuense si avvide in ritardo dell'abbreviatura precedente, che tuttavia sciolse (per la seconda volta) in modo erroneo, ossia con *pre* anziché con *pro*. Ciò che ci pare assai probabile, a ogni modo, è che la voce *aprebu/aplebu* non abbia spessore linguistico, sia cioè frutto di un fraintendimento grafico insinuatosi nella tradizione del testo.

Del resto, quand'anche si volesse spiegare la *e* di queste forme facendo appello alla lingua del copista responsabile della stesura del cap. CXLVII nell'unico ms. a noi pervenuto, occorrerà tener conto che a tale copista sono stati attribuiti usi grafici di ascendenza catalana:¹⁷ dunque, al limite, più che alle forme italiana e genovese indicate dal Guarnerio, sarebbe il caso di pensare al cat. *après*. Ma, ripetiamo, considerata anche la plausibilità di una simile ipotesi, che chiama in causa la competenza individuale di un parlante bilingue sardo-catalano e confina in essa l'incrocio prodottosi, ci pare più economico pensare a un banale guasto della tradizione.

3. Più in generale, il caso discusso porta, ancora una volta, a ragionare dell'affidabilità di vocaboli e forme di vocaboli di attestazione isolata con cui, non di rado, chi si occupa di linguistica storica deve confrontarsi: i numerosi esempi ammoniticchiati nelle bibliografie stanno infatti a mostrare quanto sia incombente il rischio di inciampare in voci irreali, frutto di accidenti più o meno insidiosi della tradizione o di scelte non fortunate dell'editore. Avviene così che nei dizionari trovino accoglienza, per decenni, veri e propri *ghost words* sui quali si è fatto faticoso e prolungato esercizio di fonetica e di semantica storica: quasi che un'analisi etimologica 'esatta' possa essere essa stessa garanzia dell'effettiva esistenza delle forme linguistiche su cui si appunta. Va da sé che la casistica è articolata: si va da un estremo costituito da banali sviste di lettura, facilmente identificabili con un'ispezione autoptica del testo, sino all'estremo opposto rappresentato da lezioni verosimili la cui genesi pone ardui problemi ecdotici e linguistici, spesso risolti a distanza di tempo, in modo anche fortuito.

Relativamente alla CdLA abbiamo segnalato in altra sede alcune sviste nella trascrizione del ms. commesse dal Besta, che del resto non era né linguista né fi-

¹⁷ Cfr. G. STRINNA, *Il manoscritto BUC 211*, in *Carta de Logu dell'Arborea cit.*, pp. 27-46, alle pp. 44-45.

lologo:¹⁸ rammentiamo qui, ad es., il sintagma *terra binjda* proposto nel cap. CXLIV¹⁹ (CXLIII della nostra ed.), con l'ultimo aggettivo che non risulta affatto perspicuo. Il Guarnerio ricollegò senza incertezze questa voce al log. e camp. *ínni-đu*, intendendo «terra non coltivata»,²⁰ mentre il Subak preferì prendere le mosse da un VITĪNUS, accanto a VITINEUS, da cui, con metatesi, la forma *binjda* («das auch *binnida* also Metathese von vitigna sein könnte»), per approdare a un significato di “(terra) vignabile”.²¹ In realtà, nel ms. si legge *terra buida*, letteralmente “terra vuota” (cioè “incolta”), lezione che trova puntuale riscontro nell'incunabolo (capp. CXXXIX e CXL: *terra boida*).

Volendo poi illustrare un esempio che ha posto problemi più complessi, si può considerare la misteriosa voce verbale *stident* che ricorre nella prima delle *Carte Volgari* dell'Archivio Arcivescovile di Cagliari, documento databile al 1070-1080 ma pervenutoci soltanto attraverso una copia del XV sec., con tutte le conseguenze che da ciò discendono sull'attendibilità ed esattezza del testo.²² Diamo di séguito il passo in questione:

Custus liberus de paniliu arint et messint et stident et trebulent et incungent, et faz-zant omnia serbicui.

Questi *liberus de paniliu* arino e mietano e *stident* e trebbino e immagazzinino il grano, e facciamo ogni servizio.

Come ha osservato Giulio Paulis, cui si deve la traduzione del passo appena fornita, il significato della supposta voce *stident* si desume con chiarezza dal contesto, riferibile precisamente all'azione di trasportare il grano nell'aia,²³ mentre più problematica è risultata la sua connessione a un etimo o a un qualche conti-

¹⁸ Cfr. *Introduzione* cit., pp. 22-23. Sul Besta editore di testi medievali valgono le riserve già espresse in più occasioni da diversi studiosi: cfr. ad es. G. MERCI, *Il più antico documento volgare arborense*, in «Medioevo romanzo», 5 (1978), pp. 362-383, a p. 364.

¹⁹ Cfr. E. BESTA, P.E. GUARNERIO, *Carta de Logu de Arborea* cit., sez. I, fasc. 2, p. 68.

²⁰ Cfr. P.E. GUARNERIO, *Postille sul lessico sardo. Terza serie*, in «Romania», 33 (1904), pp. 50-70, a p. 56. Per la voce *ínniđu* si veda *DES*, s.v. *nítu*.

²¹ La proposta è contenuta in una recensione che il Subak fece alla terza ed. del *Lateinisch-Romanisches Wörterbuch* di Gustav Körting, in «Zeitschrift für romanische Philologie», 33 (1909), pp. 479-486, a p. 485.

²² Cfr. A. SOLMI, *Le carte volgari dell'Archivio Arcivescovile di Cagliari. Testi Campidanesi dei secoli XI-XIII*, in «Archivio Storico Sardo», ser. V, 35 (1905), pp. 273-330, alle pp. 281-283; ID., *Studi storici sulle istituzioni della Sardegna nel Medioevo*, Cagliari 1917, pp. 393-395. Per una datazione diversa del testo, al 1066-1074, si veda E. BLASCO FERRER, *Crestomazia sarda dei primi secoli*, Nuoro 2003, vol. I, pp. 43-50, a p. 46, ove si accoglie una proposta di Raffaello Volpini. Aggiungiamo che ulteriori dubbi su questo testo ha gettato il collaudo paleografico cui l'intero corpus delle *Carte Volgari* dell'Archivio Arcivescovile di Cagliari è stato sottoposto da E. CAU, *Peculiarità e anomalie della documentazione sarda tra XI e XIII secolo*, in *Giudicato di Arborea e Marchesato di Oristano* cit., pp. 313-421, specie a p. 390.

²³ Si veda G. PAULIS, *Studi sul sardo medioevale*, Nuoro 1997, pp. 142-143.

nuatore moderno. Sulla questione si erano pronunciati in precedenza diversi studiosi, quali, oltre ad Arrigo Solmi, Pier Enea Guarnerio, Carlo Salvioni, Max Leopold Wagner e Antonio Sanna:²⁴ questo sinché il Paulis ha reso plausibile che *stident* altro non rappresenti se non la corruzione di un originario *seident*, da *seidari*. Infatti,

questa operazione [il trasporto delle messi nell'aia], relativa al ciclo del grano, è detta in campidanese *seidādúra* o *seidaméntu* [...] i carradori incaricati di trasportare il grano dal campo all'aia sono chiamati in camp. *seidādòris* [...] l'azione di trasportare il grano dalla campagna all'aia è espressa a Busachi con il verbo (*as*)*seidare*, in uso altrove anche nell'accezione di 'mettere i covoni insieme, fare una bica' [...] Alla base di tale famiglia di parole vi è il termine per 'biada mietuta, messe' che continua il lat. *seges*, -ite.²⁵

Ragionando su un'altra parola fantasma del sardo medioevale (*comindiare*), il Paulis ha poi modo di sviluppare utili ammonimenti metodologici:

Già altre volte nel corso di questo lavoro si è avuto occasione di lamentare come spesso l'interpretazione dei testi sardi medioevali sia stata caratterizzata da una certa tendenza all'atomismo, per cui, rilevata una parola di non facile interpretazione, gli studiosi, anziché compiere la faticosa ricerca, nei vari documenti pervenutici, dei contesti analoghi a quello in cui compare la forma oscura, allo scopo di ricavarne notizie utili al suo chiarimento, si sono sforzati di etimologizzarla *context-free*. Indotti a questa prassi sia dall'obiettivo difficoltà di leggere e comprendere in tutti i particolari i monumenti linguistici del Medioevo sardo, sia dalla mancanza di indici lessicali completi dei vari testi e più in generale di un dizionario del sardo antico. Ciò non toglie, tuttavia, che i risultati prodotti da questo metodo siano stati deludenti, talvolta quasi paradossali.²⁶

Parole condivisibilissime, è appena il caso di aggiungere. Per ovviare in qualche modo agli inconvenienti qui elencati e, in particolare, poter interrogare con facilità i documenti sinora pubblicati, senza dover ricorrere a faticosi spogli manuali, disporremo in futuro dell'*Archivio Testuale della Lingua Sarda delle Origini (ATLISOr)*, una banca dati informatizzata, in una prima fase estesa a coprire sino a tutto il Trecento, progettata da un gruppo di ricerca delle Università di Sassari e Cagliari in collaborazione con l'Istituto Opera del Vocabolario Italiano. Nell'attesa che aumentino e migliorino gli strumenti di ricerca a nostra disposizione, ci pare tuttavia che il cuore del problema sia racchiuso nel monito di Max Leopold Wagner, nel commento al fantomatico verbo *stidari* ricordato più in alto, per cui

²⁴ Per una rassegna di queste ipotesi si veda *ibid.*

²⁵ *Ivi*, p. 143.

²⁶ *Ivi*, p. 145.

«non si può etimologizzare una voce problematica».²⁷ Se gli studiosi che si sono occupati di simili problemi, anche i più prudenti e avvertiti, sono inciampati in parole fantasma, ciò significa che è ricorrente, come si accennava in precedenza, e fors'anche ineludibile, per una certa tendenza degli etimologisti a farsi scioglitori di enigmi, la costruzione di ipotesi linguistiche intrinsecamente coerenti, rispettose della fonetica storica, persino geniali e seducenti, ma ciononostante scollate dai *facta*, ossia da dati testuali filologicamente sicuri. Per una conclusione provvisoria, a modo di autocritica, sarà prudente far tesoro anche negli studi linguistico-filologici del principio giuridico secondo cui *testis unus, testis nullus*: se non come regola cogente, almeno come norma prudenziale di condotta.

²⁷ *DES*, s.v. *stidari*.

La prosa italiana di un eclettico secentista sardo: lingua e stile della Madreperla serafica di Salvatore Vitale

di Luigi Matt

0. La lettura tradizionale secondo la quale ai tempi del dominio spagnolo in Sardegna l'unica lingua di cultura sarebbe il castigliano è stata in anni recenti messa in discussione: sono molte in realtà le tracce della conoscenza e dell'uso dell'italiano da parte delle classi colte nella seconda metà del Cinquecento e nel Seicento, soprattutto a Sassari e, in misura minore, a Cagliari.¹ Nondimeno, rimane indubbio il fatto che nella produzione letteraria, o almeno in quella giunta fino alla stampa, l'italiano abbia un ruolo del tutto marginale. Inoltre, va detto che dei quattro autori più rilevanti impegnati nella scrittura in italiano solo uno, Gerolamo Araolla,² testimonia di una vocazione letteraria tutta interna alla società sarda; mentre gli altri, Pietro Delitala,³ Carlo Buragna⁴ e Salvatore Vitale,⁵ hanno cominciato a scrivere solo dopo essersi trasferiti nella penisola, e costituiscono quindi eccezioni più apparenti che reali. Ciò non toglie che questi autori siano da considerare come un passaggio obbligato per chi voglia ricostruire le vicende della letteratura in Sardegna, e difatti grandissima è stata l'attenzione che è stata riservata alla loro opera dai principali studiosi della storia culturale dell'isola.

Adottando l'ottica dello storico della lingua, un particolare interesse può suscitare l'opera di Vitale, l'unico di questi scrittori ad essersi cimentato con la prosa.⁶ Infatti, a differenza di quanto capita per la poesia, che grazie alla tradizione

¹ Cfr. tra gli altri G. MURA, *Aspetti linguistici e letterari delle fonti scritte per lo studio dell'età barocca in Sardegna*, in *Arte e cultura del '600 e del '700 in Sardegna*, a cura di T.K. Kirova, Napoli 1984, pp. 487-498, alle pp. 495-498; G. PIRODDA, *La Sardegna*, in *Letteratura italiana*, op. diretta da A. Asor Rosa, *Storia e geografia*, III, Torino 1989, pp. 918-966, alle pp. 932-933; P. MANINCHEDDA, *La letteratura del Cinquecento*, in *La società sarda in età spagnola*, a cura di F. Manconi, Cagliari 1992-93, II, pp. 56-65, a p. 63; I. LOI CORVETTO, *La Sardegna*, in EAD.-A. NESI, *La Sardegna e la Corsica*, Torino 1993, pp. 3-205, alle pp. 51-53.

² Autore di una raccolta di *Rimas diversas spirituales* (1597), in cui accanto a poesie in sardo, che costituiscono la parte preponderante, sono accolte composizioni in spagnolo e italiano (per la precisione, cinque sonetti e un capitolo in terzine). Se ne veda la recente edizione a cura di M. Viridis, Cagliari 2006.

³ Le *Rime diverse* (1595) attendono ancora un'edizione scientificamente impostata, ché tale non si possono considerare quelle curate da V.A. Arullani (Cagliari 1911) e A. Mereu (Oristano 1987).

⁴ Di cui è rimasta una raccolta postuma di *Poesie* (1683); oggi ne è disponibile l'edizione a cura di L. Matt, Cagliari 2012.

⁵ Adotto qui la forma del nome utilizzata dall'autore nei suoi libri in italiano; in quelli in spagnolo si firma Salvador Vidal (e così viene spesso chiamato dagli studiosi).

⁶ Tra i pochissimi altri autori sardi ad aver scritto in prosa italiana nel Seicento si possono citare due letterati cagliaritari: Antioco Strada, che nel 1605 pubblicò a Torino la traduzione dallo spagnolo di una *Relatione della morte che ha patito in Algieri il p. Francesco Cirano di Sassari* (cfr. R. CIASCA, *Bibliografia sarda*, Roma 1931-34, n° 18416), e a Roma un opuscolo intitolato *Ordine tenuto nell'accompagnare N.S. Leone per il possesso di s. Giovanni Laterano* (cfr. G. SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria di Sardegna*, Cagliari 1843-44, IV, p. 25) e

vincolante del petrarchismo si è dotata per tempo di una precisa ‘grammatica’ a cui anche gli autori non toscani possono rifarsi con relativa facilità, per la prosa le cose sono ben più complesse, tanto che molto spesso i letterati ‘periferici’ mostrano forti incertezze linguistiche. Inoltre, va detto che la prima metà del Seicento, periodo in cui Vitale pubblica i suoi testi, è caratterizzata da forti spinte al rinnovamento delle strutture sintattiche, fenomeno che si può facilmente rintracciare non solo nei prosatori barocchi ma anche in scrittori non apertamente schierati nel fronte antitradizionale.⁷ Si aggiunga infine che il filone delle scritture religiose, in cui le opere italiane di Vitale si inscrivono, è costituzionalmente aperto ad un uso intensissimo degli strumenti della retorica.⁸ Nel presente articolo, tenterò di offrire una prima ricognizione su lingua e stile della prosa di Vitale, dopo aver sinteticamente tratteggiato la figura dell’autore.

1. Sulla biografia di Vitale siamo oggi piuttosto bene informati, grazie soprattutto alla ricostruzione di Sergio Bullegas,⁹ fondata su vari documenti d’archivio (per mezzo dei quali si possono correggere alcune indicazioni contenute nei repertori antichi), a cui si può senz’altro rimandare, ricordando qui solo pochi dati salienti.

Giovanni Andrea Simone Contini – questo il nome al secolo – nacque a Maracalagonis il 26 ottobre 1581. Fece i suoi studi a Cagliari, dove si laureò in Diritto civile e canonico. Ordinato sacerdote, ricoprì per circa un quindicennio l’ufficio di parroco a Muravera e nel paese natale. Nel 1617 abbandonò il clero secolare per abbracciare l’ordine francescano, entrando a far parte degli zoccolanti di Cagliari. Nel 1619 venne mandato in Spagna; vi rimase, prima ad Alcaraz poi a Cartagena, fino al 1623, anno in cui si trasferì a Roma, dove ebbe modo di studiare lingue orientali nel collegio di S. Pietro in Montorio. Successivamente, la sua atti-

Sebastiano Suñer, che scrisse almeno un’orazione e sette sermoni rimasti inediti, raccolti, insieme ad altre opere dell’autore tra cui varie liriche italiane, in un manoscritto del 1682, conservato nella Biblioteca comunale di Sassari (cfr. R. CIASCA, *Bibliografia sarda* cit., n° 18495; una sommaria descrizione del codice si può leggere in P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna* [1837-38], a cura di M. Brigaglia, Nuoro 2001, III, pp. 363-366).

⁷ Per sintetici profili delle innovazioni linguistiche secentesche cfr. M. DURANTE, *Dal latino all’italiano moderno*, Bologna 1981, pp. 178-208; R. TESI, *Storia dell’italiano. La lingua moderna e contemporanea*, Bologna 2005, pp. 27-35.

⁸ Ciò vale in particolare per la predicazione – come è ben noto a partire dal magistrale lavoro di G. POZZI, *Saggio sullo stile dell’oratoria sacra nel Seicento esemplificata sul P. Emmanuele Orchi*, Roma 1954 – ma anche per altri generi, come ad esempio quello delle lettere spirituali.

⁹ S. BULLEGAS, *L’“Urania Sulcitana” di Salvatore Vidal: classicità e teatralità della lingua sarda*, Cagliari, 2004, pp. 7-20. Una monumentale biografia scritta in spagnolo da un contemporaneo di Vitale, Giovanni Maria Contu, è tramandata da un manoscritto settecentesco conservato nella Biblioteca Universitaria di Cagliari (cfr. R. CIASCA, *Bibliografia sarda* cit., n° 4386). Ma il suo intento, più che ricostruire le vicende dello scrittore, è quello di approntare una vera e propria agiografia.

vità di predicatore (che gli dette un'ottima rinomanza, come emerge da varie fonti contemporanee)¹⁰ lo portò in varie città della Toscana e della Lombardia, oltreché in Corsica. Particolarmente importante un lungo soggiorno fiorentino, periodo in cui introdusse – quasi certamente per primo in Italia – il rito della Via Crucis, che aveva avuto modo di conoscere negli anni spagnoli. Nel 1636 tornò in Sardegna, per rimanervi un paio d'anni, predicando tra l'altro a Sassari. Dal 1638 al 1644 fu di nuovo a Firenze, poi tornò a Roma, dove rimase fino alla morte, avvenuta il 28 gennaio 1647.

A partire dal 1626 pubblicò un ingente numero di volumi, che ne fanno, almeno per i suoi tempi, «el escritor sardo más fecundo, y que escribió en mayor número de lenguas».¹¹ Le oltre trenta opere di cui si ha notizia dimostrano infatti la capacità di scrivere in quattro lingue: sardo, spagnolo, latino e italiano.

In sardo pubblicò il poema in ottave *Urania sulcitana de sa vida, martyriu et morte de su benaventuradu S. Antiogu*, Sassari, Bribo, 1638. L'opera è caratterizzata da «un idiosincratico mistilinguismo letterario»: ¹² il logudorese (che peraltro non è ovviamente la variante naturale di Vitale) è infatti permeato di italianismi ed ispanismi; modello dichiarato per tale scelta è il poema di Girolamo Araolla *Sa vida, su martiriu et morte d'essos gloriosos martires Gavinu, Brothu et Giuanuari*, in cui la volontà di «arrichire sa limba nostra Sarda»¹³ è alla base della scelta di inserire numerose parole di derivazione castigliana o toscana.

Al medesimo soggetto dedicò un testo in spagnolo, *Vida, martyrio y milagros de San Antiogu sulcitano*, scritto anch'esso nel 1638 ma rimasto manoscritto fino ad anni recenti.¹⁴ Il castigliano venne inoltre adoperato da Vitale nella *Respuesta al historico Vico*, Venezia, s.e., 1644, ennesimo atto di una polemica contro Francesco Vico, colpevole agli occhi di Vitale di aver proclamato, nell'*Historya general de la isla y regno de Sardeña* (1639), la superiorità di Sassari sulle altre città sarde, ciò che

¹⁰ Si può citare tra l'altro un'entusiastica testimonianza di un contemporaneo riportata da L. PISANU, *I frati minori in Sardegna*, Cagliari 2002, p. 479.

¹¹ E. TODA Y GÜELL, *Bibliografía española de Cerdeña*, Madrid 1890, p. 197.

¹² G. INGRASSIA, E. BLASCO FERRER, *Storia della lingua sarda. Dal paleosardo alla musica rap. Evoluzione storico-culturale, letteraria, linguistica. Scelta di brani esemplari commentati e tradotti*, Cagliari 2009, p. 98.

¹³ Come si legge nella dedicatoria dell'opera, pubblicata a Cagliari nel 1582.

¹⁴ Se ne veda l'edizione in S. BULLEGAS, *La scena e il paesaggio. Cagliari e Mara, Sant'Antioco e Iglesias, Sulcis e Sigerro: l'entroterra cagliaritano e il Sulcis. Luoghi geografici e scenari paradisiaci della 'Passio' di S. Antioco in un manoscritto secentesco di Salvatore Vidal*, Alessandria 1997.

spetterebbe invece a Cagliari.¹⁵ Inedito e perduto il *Santuario de la Porçioncola y ciudad de Assis*.¹⁶

Molto nutrita la compagine delle opere in latino, che comprende: a) alcuni testi di carattere religioso, tutti pubblicati dallo stampatore fiorentino Pignoni (il primo nel 1626, gli altri tre nel 1630): *Floretum alverninum*; *Apodixis sanctitatis et puritatis B. Francisci*; *Chronica seraphici montis Alvernae*; *Iesus. Militia sacra evangelicae pacis*; b) tre lavori di erudizione su vari aspetti della storia sarda, nei quali trovano largo spazio le argomentazioni contro l'*Historya* di Vico: *Annales Sardiniae*, Firenze, Sermatelli, 1639 (*partes* 1-2) e Milano, Cardi, 1647 (*pars* 3); *Clypeus aureus excellentiae calaritanae*, Firenze, Papini e Sabatini, 1641; *Propugnaculum triumphale in adnotationes sive censuras auctoris innominati contra Annales Sardiniae*, Milano, Malatesta, 1643; c) una storia di Milano: *Theatrum triumphale Mediolanensis urbis magnalium*, Milano, Malatesta, s.d. (verosimilmente 1644, anno dell'*imprimatur*).

Gli eruditi ottocenteschi ricordano altre cinque opere in latino, che oggi sembrano irreperibili:¹⁷ *Floretum angelinum*, Sassari 1637;¹⁸ *Aurora seraphica*, Sassari 1637;¹⁹ *Paradisus seraphicus*, Milano, Cardi, 1645;²⁰ *Militia sacra evangelicae pacis* e *Funerale Christi*, stampate entrambe a Firenze in date imprecisate.²¹ Le prime due sono state disconosciute da Vitale, che nella *Respuesta* afferma di averle date alle fiamme.²²

Interamente ispirata a temi sacri è la ricca produzione in italiano, che comprende undici opere a stampa, molte delle quali di ampio respiro: *Monte Serafico della Verna, nel quale N. Sig. Giesu Cristo impresse le Sacre Stimate nel virginal corpo del Serafico P.S. Francesco*, Firenze, Pignoni, 1628; *Trilogio della Via Crucis*, Firenze, Pignoni, 1629; *Teatro serafico delle stimate di Christo*, Firenze, Pignoni, 1629;²³ *Diretto-*

¹⁵ Sulla polemica sono stati versati i proverbiali fiumi di inchiostro; in questa sede, basti il rimando alla recente sintesi di F. MANCONI, *Tener la patria gloriosa. I conflitti municipali nella Sardegna moderna*, Cagliari 2008, pp. 108-111.

¹⁶ Cfr. G. SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria di Sardegna* cit., II, 196 (la fonte è un'annotazione di Giorgio Aleo, per il quale cfr. oltre, n. 27).

¹⁷ Almeno stando al catalogo SBN; ma non è affatto impossibile che qualche biblioteca le conservi, senza averle ancora inserite nei cataloghi informatici.

¹⁸ Cfr. P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna* cit., III, p. 470. L'opera è citata anche, sulla scorta dell'indicazione di Tola, da R. CIASCA, *Bibliografia sarda* cit., n° 19990, ma col titolo banalizzato *Floretum angelicum*.

¹⁹ Cfr. P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna* cit., III, p. 470.

²⁰ Cfr. P. MARTINI, *Catalogo della Biblioteca Sarda del Cavaliere Lodovico Baille*, Cagliari 1844, p. 155. La menzione in questo catalogo indica senza dubbio che almeno in passato il testo era posseduto dalla Biblioteca Universitaria di Cagliari, in cui il fondo Baille è rifluito per intero; in seguito però deve essere divenuto irreperibile, altrimenti non se ne spiegherebbe l'assenza nel repertorio di Ciasca, basato su una ricognizione sistematica delle principali biblioteche della Sardegna.

²¹ Cfr. G. SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria di Sardegna* cit., II, p. 195 (la fonte è la biografia di Contu).

²² Cfr. *ivi*, II, p. 196 n.

²³ Di quest'opera sarebbero esistite anche versioni in spagnolo e latino (cfr. *ivi*, II, p. 195).

rio della Via Crucis, Perugia, Tomassi e Naccarini, 1631 (nuova edizione: Firenze, Taglini, 1690); *Chronica sacra. Santuario di Corsica*,²⁴ Firenze, Massi e Landi 1939 (nuova edizione rivista dall'autore: presso i medesimi stampatori, 1641); *Madriperla serafica della vita et miracoli del B. Salvatore da Orta*, Sassari, Bribo, 1639; *Madreperla serafica. La vita del B. Salvatore da Orta*, Firenze, Massi e Landi, 1640;²⁵ *Le tre hore che Christo stette su la croce vivo*, Milano, Malatesta, 1643; *Settenario serafico delle VII quaresime*, Milano, Cardi, 1644; *Historia serafica della vita, e miracoli del serafico padre S. Francesco*, Milano, Cardi, 1645; *L'amor serafico. La vita angelica, i divini miracoli, la morte vital'e felice della gloriosa vergine S.ta Chiara d'Assisi*, Milano, Cardi, 1646 (nuova edizione: presso il medesimo stampatore, 1653).

A prestar fede a quanto affermato da lui stesso, Vitale ha lasciato molte opere inedite: nel *Propugnaculum triumphale*, infatti, parla di almeno quindici testi, tra sacri e profani.²⁶ Di alcuni titoli italiani si ha notizia in altri libri dell'autore, o in segnalazioni di letterari contemporanei come Giovanni Maria Contu e Jorge Aleo:²⁷ *Sopra la fonte di N.S. della salute nel regno di Valenza*; *Narrazione manoscritta de' miracoli operati da una santa monaca di Spagna*; *Orologio della passione di Cristo*; *Santuario dell'Assunta*; *Lo stellario della Madonna*; *Sul titolo della croce*; *Itinerario serafico*.²⁸

2. Sull'opera di Vitale si è registrata, da parte degli studiosi che per primi hanno ricostruito le vicende della letteratura dei sardi, una pressoché totale consonanza di giudizi: lo scrittore più prolifico è anche quello valutato con maggiore severità, per solito considerato una vergogna per le lettere isolane; il suo è «un nome assai famoso, più per la stranezza e pel disordine, che pel merito delle molte scritture da lui date alla luce».²⁹ Severi rilievi gli venivano d'altronde già mossi da un biografo suo contemporaneo: «facilioris calami, quam maturioris iudicij. Multa scripsit, & tumultuarie congegissit, in quibus cordati quique meliorem methodum, limatiorem doctrinam, & stylum planiorem desiderent».³⁰

²⁴ Come si legge nel frontespizio, il testo «tratta della Vita, & Martirio della Gloriosa Vergine, & Martire Santa Giulia di Nonza, naturale della detta Isola, con altri molti Santi della medesima, naturali».

²⁵ Nonostante la quasi perfetta uguaglianza dei titoli, si tratta di un'opera totalmente indipendente dalla *Madriperla* del 1639, contrariamente a quanto indicato da R. CIASCA, *Bibliografia sarda* cit., n° 19992.

²⁶ Cfr. E. TODA Y GÜELL, *Bibliografia española de Cerdeña* cit., p. 267.

²⁷ Autore di un'*Historia cronologica y verdadera* della Sardegna dal 1637 al 1662 di cui rimane un manoscritto conservato presso la Biblioteca Universitaria di Cagliari (cfr. R. CIASCA, *Bibliografia sarda* cit., n° 20672); una traduzione italiana del testo è stata curata da F. MANCONI (Nuoro 1998).

²⁸ L'elenco di questi testi è fornito da G. SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria di Sardegna* cit., II, pp. 195-196.

²⁹ P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna* cit., III, p. 466.

³⁰ L. WADDING, *Scriptores ordinis minorum*, Roma 1650, p. 313.

Gli sono stati imputati soprattutto quattro difetti: la tendenza al plagio;³¹ la scarsa pregnanza delle argomentazioni addotte;³² il procedere confuso del discorso, causato dalla mancanza di progettazione e revisione;³³ la poca padronanza delle lingue adoperate.³⁴ È difficile scagionare Vitale dalle prime tre accuse, mentre la quarta merita una discussione approfondita.

Per quanto riguarda la disinvoltura nel copiare, si potrebbero addurre molte prove, ma ci si accontenterà di segnalare un caso particolarmente significativo: il racconto di una 'parabola' notissima di San Francesco, quella della «perfetta letizia», che Vitale riprende di peso dai *Fioretti*,³⁵ come si può facilmente vedere affiancando qualche riga dei due testi:³⁶

Historia serafica, p. 334

Ancor ch'i Frati Minori in qualunque luogo dove stiano, dian'esempio d'edificazione, e santità, considera prudentemente, e nota diligentemente, ch'in questo non consiste la lor perfetta letitia. Se ben dian la vista à ciechi, la sanità à gl'attratti, discaccin i demonij da' corpi, dian l'udito à sordi, la favella à mutoli, e 'l caminar a Zoppi, risuscitin i morti quadruidani, e fetidi, meno consiste in questo la lor vera allegrezza. [...] Ascolta mio figliuolo: se noi quando giungessimo alla Madonna degl'Angeli stanchi per lungo viaggio, bagnati

Fioretti, pp. 24-25

Frate Leone, avvegna Dio che' frati minori, in ogni terra, dieno grande esempio di santità e buona edificazione: nondimeno scrivi, e nota diligentemente, che non è ivi perfetta letizia. [...] O frate Leone, benché 'l frate minore illumini i ciechi, distenda gli attratti, cacci i demoni, renda l'udire a' sordi, l'andare a' zoppi, il parlare a' mutoli, e, che maggior cosa è, risusciti il morto di quattro di: scrivi che non è in ciò perfetta letizia. [...] Quando noi giugneremo a Santa Maria degli Angeli, così bagnati per la piovà e agghiacciati per lo

³¹ Secondo G. SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria di Sardegna* cit, II, p. 161, «ogni aiuto era buono per lui, che volentieri copiava quanto gli veniva sott'occhio».

³² L'autore «senza molto pensare empiva le carte d'inchiostro, parlando disordinatamente di ogni cosa, tramescolando il sacro col profano, e i più gravi coi più ridicoli argomenti» (P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna* cit., III, p. 469); «la sua ragione altro non vedeva che sogni d'inferno e fole di romanzi» (G. SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria di Sardegna* cit., III, p. 42).

³³ P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna* cit., III, p. 469, afferma che Vitale «non ebbe mai l'usanza di ben maturare e di limare li suoi scritti, ma [...] tali solea darli alla luce quali li venivano fatti di primo getto»; anche P. MARTINI, *Biografia sarda*, Cagliari 1837-38, III, p. 348, gli imputa «la gran foga di mandare comunque alle stampe le sue scritture senza ordinarle prima nelle loro parti, e farle segno d'alcun genere di lima».

³⁴ Gli viene rimproverata «l'inesatta nozione delle lingue in cui le dettò; cosicché talvolta ti sembra, abbia egli espresso il pensiero in un linguaggio di conio originale» (ivi, III, p. 348); addirittura si afferma che «Ei non seppe lingua veruna nè latina nè spagnuola nè italiana nè la sua propria, sebbene in questi quattro diversi linguaggi intese a farsi immortale» (G. SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria di Sardegna* cit., II, p. 159).

³⁵ Che cito dalla seguente edizione: *I fioretti di San Francesco*, a cura di G. Davico Bonino, Torino 1974.

³⁶ Avverto che nelle citazioni dei testi di Vitale intervengo solo nella resa di u e v secondo l'uso moderno e nello scioglimento delle abbreviazioni (le lettere restituite sono poste tra parentesi) conservando fedelmente tutte le altre caratteristiche tanto grafiche quanto paragrafematiche, anche in presenza di oscillazioni nell'uso e incoerenze di vario genere.

dalla pioggia, gelati dal freddo, imbrattati di fango, e morti della fame subito ch'avessimo battuto, venisse il Portinaro, tutto turbato e ci chiedesse chi fossimo, e che noi rispondessimo, ch'aprisse, che siamo due Frati Minori, e lui soggiungesse: voi non sete di nostri, altrimenti: ma mi parete due mascalzoni, e due ribaldi, ch'andate per il Mondo vagabondi, rubbando le limosine de' poveri [...].

freddo, e infangati di loto e afflitti di fame, e picchieremo la porta del luogo, e 'l portinaio verrà adirato e dirà: «Chi siete voi?», e noi diremo: «Noi siamo due de' vostri frati», e colui dirà: «Voi non dite vero, anzi siete due ribaldi che andate ingannando il mondo e rubbando le limosine de' poveri» [...].

Indubbio è anche il fatto che non di rado nelle opere di Vitale i ragionamenti lasciano il posto a fantasie curiose, che l'autore esterna senza alcuna preoccupazione di verosimiglianza; ciò si riscontra in particolare quando egli parla di sé stesso, della propria famiglia o della sua terra d'origine. Ai molti esempi già indicati dagli eruditi ottocenteschi basti qui aggiungere che nella *Madreperla serafica* si dice che sia il nonno paterno sia quello materno «quando morirono haveano 113. anni» (p. 446).

Dallo stesso testo si può citare un piccolo capolavoro di comicità involontaria, costituito dal brevissimo racconto di un miracolo quanto meno singolare compiuto da Salvatore d'Orta:

Una donna molto vecchia pativa un continuo e smisurato dolor di testa; venne dal Santo per esser guarita, e quel li disse. *O sacco di terra, vâ che ben tosto sarai guarita di cotesto dolore.* E così fù, perche morì quei giorni, e così guarì d'ogni male corporale. (p. 159)

I libri di Vitale assumono spesso un aspetto caotico, dando la sensazione a chi legge di una scarsa programmazione delle argomentazioni, che non di rado sembrano state aggiunte man mano che si presentavano alla mente dell'autore, il quale non parrebbe aver poi lavorato ad una razionalizzazione delle impalcature testuali. Tra l'altro, si nota che molte pagine sono costruite accumulando citazioni dalle più varie fonti, che vengono squadernate nel modo più disordinato possibile, tanto da rendere a volte difficile al lettore raccapazzarsi. Si veda ad esempio il seguente passo preso dal *Teatro serafico*:

Se Gedeone edificò Altare sopra quella Pietra, *edificavit ergo ibi Gedeon Altare Domino;* e Francesco con li suoi hanno edificato un meglio Altare sopra questo Sasso della Verna, che Sasso viene chiamato da molti Autori; e M. Marcellino in certe sue lettere date in Arezzo *calend. 15. Iulij, indict. 12. dice. Inde est, quòd cum Fratres Minores in Saxo de Verna morantes, spretis huius Mundi delectationibus nudi nudum Christum sequantur.* Duce, e Capitano fù Gedeone; Capitano Francesco, di cui si canta

nell'Inno. *In quo Duce clara luce*: E più abasso seguita. *Regis signum Ducem dignum insignijit manu latere*. Il Dottore Bernardino de Bustis, nel Rosario, par. 2. serm. 27. *Dedit autem Christus sua Stigmata B. Francisco tanquam vexillum suum strenuo Capitaneo, ut omnes eum secure sequantur per via penitentiae*. Giovanni Cardinale, nell'esordio della Bolla Martiniana. *Iesus Christus Dei Filius institutorem, & Ducem Fratrum Minorum suae sanctissimae Passionis Privilegio decoravit*. Il Padre F. Luigi de Granata, nel tomo 5. de sanctis, concion. 2 de B. Franc. e molt'altri lo chiamano Capitano armato con l'arme di Dio. (pp. 47-48)

Al contrario, non si può ascrivere a mancata progettazione una caratteristica della prosa di Vitale che molto è dispiaciuta ai suoi detrattori: la tendenza al plurilinguismo.³⁷ Infatti, si tratta senza dubbio di una scelta consapevole dell'autore, che in particolare dà prova di una propensione al frequente inserimento nella prosa italiana di singole parole o locuzioni latine disinvoltamente incorporate nel testo – di là dalle citazioni scritturali, agiografiche o letterarie –, procedimento che risponde certamente alla volontà da un lato di innalzare il registro, dall'altro di conferire un po' di quella autorevolezza che il latino sempre porta con sé in special modo nei discorsi sacri. Qualche esempio dalla *Madreperla serafica*: «Cominciò dall'abecedario, ò alfabeto della vita attiva, & gradatim salì alla contemplativa» (p. 40); «Mendicò Christo ostiatim quei tre giorni» (p. 51); «fatta ad imaginem, & similitudinem dell'istesso Dio» (p. 86); «così in ictu oculi, (si può dire) fù ogni cosa fatta» (p. 89); «il Signor che ab eterno l'ellesse» (p. 97); «Ad literam di Christo s'intende questo luogo» (p. 126); «Angelo, fortis in praelio, strenuissimo pugnatore con l'Antico Serpente» (p. 145); «Non era scomunicato nominatim, ne manco il Prete sapeva che era scomunicato» (p. 166); «delli ciechi à nativitate che egli hà illuminato» (p. 191); «dandogli il Santo la solita beneditione ipso facto svanì la voglia» (p. 225); «alli superiori che ex officio erano tenuti far così» (p. 286); «quando la città catervatim, e tumultuosamente concorse» (p. 353); «quelli che non son anco ritualiter batificati dalla Chiesa» (p. 485).

3. Piuttosto complessa è la questione della solidità della conoscenza delle lingue impiegate da Vitale nelle sue opere, che qui si affronterà limitando lo sguardo all'italiano. È peraltro interessante rilevare come sia lo stesso autore a mettere le mani avanti, quando nella dedicatoria del *Monte serafico* dichiara di temere «le lingue de' maldicenti, alla discretezza de' quali lascio però le considerationi, ch'io

³⁷ G. SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria di Sardegna* cit., II, p. 175, parla di un'«orrida mescolanza di latino, di spagnuolo, e d'italiano».

non hò lingua materna Toscana, nè da giovane professata, ma solo nelli ordinari colloquij da poco tempo in quà praticata» (p. non numerata).

Siotto Pintor parla senza mezzi termini di una totale ignoranza dell'italiano, di cui Vitale «diede innumerevoli prove». ³⁸ Gli esempi portati a riscontro, però, appaiono poco significativi, dato che pertengono per lo più al lessico, campo che si presta male ad una verifica della reale conoscenza di una lingua da parte di uno scrittore. Infatti, la presenza in un testo di parole ignote all'italiano letterario, come alcune di quelle citate da Siotto Pintor (ma non tutte, dato che di voci come *baculo* o *pergiuro* sono note parecchie attestazioni) può essere letta semplicemente come propensione da parte dell'autore ad arricchire la lingua con sardismi (*verano* "primavera", da *beranu*), forestierismi (l'ispanismo *caglia* "taci", da *callar*, forma interpretabile peraltro anche come sardismo) ³⁹ o neoformazioni (*frettolanza*, *emananziale*). Ciò riflette una tendenza all'ampliamento del repertorio lessicale molto viva, com'è noto, proprio nel Seicento: la larga disponibilità all'accoglimento di prestiti e il gusto per la coniazione estemporanea sono tratti costitutivi del barocco letterario. ⁴⁰ Il fastidio manifestato a riguardo da Siotto Pintor andrà messo in conto in buona parte proprio al pregiudizio antibarocco, che lo studioso condivide con la quasi totalità dei letterati ottocenteschi, e di cui non fa certo mistero. ⁴¹

Tutt'altro che decisivi anche i pochi esempi pertinenti la morfologia. Lo studioso cita come segno di scarsa dimestichezza di Vitale con l'italiano il fatto che egli utilizzasse «le antiche inflessioni dei verbi, *morse* per *morì*, *perse*, *repetisce*, *di giunorno*, *profetorno*, *liberorno*». Della desinenza in *-orno* della sesta persona del passato remoto si dirà dopo; le altre forme hanno storie molto diverse tra di loro: ⁴² solo *repetisce* è in effetti abbastanza rara, ma non si direbbe antica (la si ritrova in vari testi minori cinque-secenteschi), mentre *morse* è abbastanza comune (anche nel Cinquecento e nel Seicento) fuori di Toscana; *perse*, più frequente nei primi secoli, col passare del tempo diventa meno comune di *perdette*, ma è co-

³⁸ *Ivi*, II, p. 175.

³⁹ Cfr. M.L. WAGNER, *Dizionario etimologico sardo*, Heidelberg 1960-64, s.v. *kal'are*.

⁴⁰ Alla moda barocca, che come si vedrà Vitale segue in realtà in modo piuttosto timido, va ascritto certamente un titolo come *Teatro serafico*, testo strutturato peraltro in *orchestre* (i libri), e in *spettacoli* (i capitoli).

⁴¹ Significativo il parallelo tra Vitale da una parte e Giambattista Marino e Claudio Achillini dall'altra: il primo è «un perenne monumento di vergogna» per le lettere sarde, i secondi hanno lo stesso ruolo per «le muse italiane» (G. SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria di Sardegna cit.*, II, p. 181).

⁴² Per tutti i riscontri linguistici di cui non si dà la fonte si rimanda implicitamente alle principali banche dati testuali dell'italiano letterario: *Letteratura italiana Zanichelli* (su CD-Rom), a cura di P. Stoppelli e E. Picchi, Bologna 2001, e *Biblioteca italiana telematica*, consultabile in rete all'indirizzo www.bibliotecaitaliana.it; si integra, nel caso di forme particolarmente rare, con l'interrogazione del motore di ricerca *Google ricerca libri* (d'ora in poi: *GRL*).

munque ben attestata nei prosatori secenteschi. Del tutto fuori luogo poi la menzione del numerale *duoi*, portato quale esempio di stranezza, ma in realtà comunissimo tra Cinque e Seicento tra gli autori estranei al classicismo. In definitiva, le indicazioni di Siotto Pintor non sono sufficienti a dare un'idea, neanche approssimativa, dell'italiano di Vitale. È necessario affrontare la questione analiticamente, ciò che si farà sulla base dello spoglio completo della *Madreperla serafica*.⁴³

4. Se si guarda al livello fonomorfológico, si ricava la sensazione di essere di fronte ad un prosatore sostanzialmente riguardoso del modello fiorentinocentrico promosso dall'Accademia della Crusca, rispetto al quale le deflessioni sono tutto sommato poco numerose (anche tenendo conto della mole del testo, che consta di quasi 500 pagine), e non particolarmente marcate. Solo episodicamente compaiono nella *Madreperla* forme davvero rare, o comunque molto minoritarie rispetto agli allotropi, ma per le quali è comunque possibile rintracciare varie attestazioni tra Cinque e Seicento: *bombagia* (p. 465), *borrasca* (p. 340), *scatorire* (p. 172), *soggerito* (p. 16), *solicitudine* (p. 16).

Spesso le varianti usate da Vitale sono attestate in tanti altri scrittori non toscani dell'epoca; qualche esempio: *colombara* (p. 9), *brazzo* (p. 208), *cataratta* (p. 230), *mannara* "mannaia" (232), *ungie* "unghie" (p. 308), *defonta* (317).

Lo stesso discorso va fatto, passando alla morfologia, per l'uso ricorrente di forme del futuro e del condizionale che mostrano il mantenimento di *-ar-* atono: *giocarà* (p. 152), *parlarebbe* (p. 155), *tornarà* (p. 158), *m'indirizzerò* (p. 207), *impiegarà* (p. 331), *consolarà* (p. 334), *pregarò* (p. 338), *confessarà* (pp. 370, 378), *abbruciate* (p. 385), *abbruciarà* (p. 385), *trattaremo* (p. 425), *tralasciarò* (p. 454). Anche una forma come *muora* "muoia" (p. 152) è ben attestata in autori sia settentrionali sia meridionali.

Alcune forme verbali presenti nella *Madreperla* sono tipiche del fiorentino postrecentesco;⁴⁴ Vitale può averle recepite dai moltissimi testi in cui si rintraccia, ma anche dall'uso vivo colto nel corso del soggiorno a Firenze. Appartengono a questa tipologia le frequenti desinenze delle seste persone del passato remoto dei verbi di prima coniugazione in *-orno*: *praticorno* (pp. 76, 81), *passorno* (p. 152), *sparorno* (p. 153), *portorno* (p. 166), *lasciorno* (p. 196), *manorno* "emanarono" (p.

⁴³ Questo il frontespizio: «MADREPERLA SERAFICA. | LA VITA | DEL | B. SALVATORE DA ORTA | COMPOSTA | dal RP. Salvatore Vitale | Minore Osservante. | STAMPATA IN FIRENZA. | M.DC.XL.». La copia da me utilizzata è quella della Bibliothèque "Les Fontaines" di Chantilly, la cui riproduzione in PDF è liberamente scaricabile attraverso *Google libri*.

⁴⁴ Per una descrizione accurata del quale cfr. P. MANNI, *Ricerche sui tratti fonetici e morfologici del fiorentino quattrocentesco*, in «Studi di Grammatica Italiana», VIII (1979), pp. 115-171.

230), *spezzorno* (p. 299), *s'imposessorno* (p. 299), *cominciorno* (p. 300), *cacciorno* (p. 348), *terminorno* (pp. 391, 489); e quella della sesta persona del condizionale in *-ono*: *sarebbono* (pp. 105, 151). Inoltre, va segnalato il condizionale di *avere* con diglueo della labioddentale: *harebbe* (p. 276).

Diffusissime soprattutto in autori toscani anche altre forme verbali presenti nella *Madreperla*: *venghiamo* “veniamo” (p. 92), *misse* “mise” (pp. 104, 105, 107, 116, 169 e passim), *missero* “misero” (pp. 138, 155, 186), *permesse* “permise” (p. 332), *veddi* “vidi” (p. 14), *vidde* “vide” (pp. 116, 138, 192, 193, 195 e passim), *vedde* “vide” (p. 171), *viddero* “videro” (pp. 132, 146, 206, 218, 243 e passim), *facci* “faccia” (p. 271), *vadi* “vada” (p. 358). Interpretabile in due diversi modi, come fiorentinismo popolare o come latinismo, è il congiuntivo passato di *essere* con *u* tematica: *fusse* (pp. 7, 53, 56, 62, 64 e passim).

Meno comuni, ma tutt'altro che inusitate in scrittori cinque-secenteschi di varia provenienza, le desinenze in *-erno* e *-irno* dei perfetti della seconda e terza coniugazione: *risplenderno* (p. 459), *poterno* (pp. 467, 480), *ingrandirno* (p. 275), *scoprirno* (p. 416).

Vale la pena di ricordare infine alcune forme che saranno forse suonate scorrette ai detrattori ottocenteschi di Vitale, contribuendo a fissare un'idea completamente negativa della sua scrittura, ma che in realtà ancora nell'italiano secentesco erano altrettanto o più frequenti delle varianti poi affermatesi nella lingua comune moderna: *avvertiscono* (p. 68), *consequiscono* (p. 229), *conceputo/-a* (pp. 11, 18, 353).

5. Più articolato il discorso da fare a proposito della sintassi, al cui proposito comunque si può subito notare come il periodare di Vitale sia mediamente assai lontano dalle complesse architetture di stampo boccacciano che tanti prosatori ancora ai suoi tempi cercano di attuare. I periodi di ampia estensione non mancano, ma sono per lo più costruiti in modo diretto, vale a dire con la principale posta all'inizio, e una progressiva aggiunta di proposizioni spesso in assenza di connettivi, o con l'impiego dei connettivi più semplici, come si vede bene nel passo che segue:

Cosa chiara è che Nazareth, dove fù conceputo, & Bettemme dove nacque, sono situate fra monti; noto è che *Santa colomba del Farnese*, è situata & posta fra monti: cosa più che saputa è che Christo quanto all'umanità hebbe Madre, & con tutto ciò per la succinta & breve espressione che se ne fà, se li applicano le parole di Melchidesech *sine Patre*, & *sine Matre*: cioè (& quest'è uno de' sensi) senza padre secondo la natura assunta, per essere stato concetto per opera dello Spirito Santo, & senza madre quanto alla natura assumente, divina, per esser eterno figliol di Dio, e Dio medesimo. (p. 11)

In molti casi prevale decisamente lo stile paratattico, utile in particolare a rendere con rapidità ed immediatezza il modo di vivere dinamico di chi vuole interpretare attivamente i dettami della fede:

Et Bernardo Santo, ti risponde, che nella Religione vive un'huomo con maggior purità di coscienza, cade meno, s'alza più tosto dalla colpa, cammina con più rispetto; dimanda più minutamente il rimedio per le sue passioni, fa maggior penitenza; muore con più fiducia, & finalmente viene premiato con più abbondanza di gloria. (p. 67)

Questo brano mostra una costruzione del periodo indirizzata verso quelle modalità sintattiche moderne che proprio ai tempi di Vitale si stanno imponendo. Ma in realtà va detto che dei fenomeni innovativi tipici della prosa secentesca, in special modo nella microsintassi, solo pochi si rintracciano nella *Madreperla*, in cui più frequente è il rispetto delle strutture tradizionali. Il futuro nel passato, ad esempio, è espresso quasi sempre secondo il modulo originario, che prevede l'uso del condizionale semplice: «si dispose di voler vedere per qual maniera quel matrimonio si condurrebbe al fine predetogli» (p. 116); «gli dicevano che andasse dal Santo huomo da Orta, che lo guarirebbe come guariva gli altri» (p. 161); «m'havevi tu detto, che ella parlerebbe prima che di quì men'andassi» (p. 200); «disse à quella gente, che non lascierebbe altrimenti uscire il Frate, se eglino non uscissero prima del Convento, e s'andassero in Chiesa» (p. 283); «i Medici gli haveano detto che quella notte morrebbe» (p. 317); «i Medici [...] dissero al padre della fanciulla, che morrebbe senza dubbio fra poche hore» (p. 472). Mentre la soluzione moderna, col condizionale composto, compare una sola volta: «i cirugici non ardivano toccar il pugnale, ne cavarlo dal petto, perche subito sarebbe senza dubbio alcuno morto nelle lor mani» (p. 293).

Significativo anche che la perifrasi continua *stare* + gerundio – di grande diffusione a partire dal Seicento, dopo che se ne rileva «l'assenza nei testi del '200 e la bassa frequenza dal '300 al '500»⁴⁵ – compaia nel testo in pochissime occasioni (solo sette, se non ho visto male): «un'huomo, che da un'alto monte stà mirando la fortuna del mare» (p. 67); «Stava su 'l monte orando» (p. 146); «non è dubbio, che egli in quell'hora stesse con fervore raccomandando alla Madonna Santissima il suo futuro viaggio» (p. 245); «mentre stava assistendo al suo altare» (p. 246); «havendo già perso la favella, e la vista, stava agonizzando» (p. 290); «chiunque mirando lo stava» (p. 338); «stava il Santo dormendo sotto coperta» (p. 359).

⁴⁵ G. BRIANTI, *Diacronia delle perifrasi aspettuali dell'italiano. Il caso di 'stare' + gerundio, 'andare' e 'venire' + gerundio*, in «Lingua Nostra», LXI (2000), pp. 35-52, 97-119, a p. 99.

In realtà, quando si allontana dalla tradizione della prosa letteraria, Vitale si mostra più spesso semplicemente in difficoltà con le strutture periodali che non animato da consapevoli intenti innovativi. A volte, infatti, si manifestano quei tipici incidenti di percorso a cui va incontro chi non domina perfettamente la grammatica italiana, come ad esempio i cambiamenti inconsulti di soggetto: «Paolo Apostolo, che cinquecento volte nomina Giesù nelle sue Epistole, & proferendo tre volte questo nome diede tre salti la sua testa» (p. 9); «s'è visto, mentre la colomba passa con le lettere attaccate a' piedi, il cacciatore, che attende all'uccellazione, li tira, & ferita scende in terra» (p. 10); «Stava su 'l monte orando, & essendo hormai l' hora di benedire una numerosa moltitudine di più di duemila, non vedendolo comparire, gridando dicevano ad alta voce [...]» (p. 146); «hò saputo il successo di questo vostro figliuolo, il quale per la fede della vostra consorte, sua madre, la Madonna Santissima vi hà fatto una gratia» (p. 180); «Onde il servo di Dio, sendo una città situata sù la cima del monte della Chiesa Cattolica, non poteva in modo alcuno esser occulta, & incognita molto tempo, senza che fusse vista da chiunque al monte mira, & vede la cima della sincerità della fede sua» (p. 292).

In due occasioni compare anche un tratto che sarà poi tra i più tipici dell'italiano popolare: la concordanza a senso di *gente* con una forma verbale plurale: «corsero dal Guardiano à dirgli della grande & non solita moltitudine di gente venuta in Chiesa, che gridando domandavano [...]» (pp. 282-83); «della gente, che venivano à chieder il cappuccio» (p. 451).

Di là dai singoli fenomeni, in varie occasioni si incontrano lunghi periodi costruiti, si direbbe, in assenza di una qualsiasi progettazione, affastellando proposizioni legate per lo più dal ricorrente *che*. Basterà un esempio per dare un'idea del fenomeno:

[...] havea nella mente il documento dato dal Signore ad Abramo [...] & l'osservava di maniera, che, essercitando sì devota, & Serafica oratione d'andare continuamente nella presenza di Dio, che diventò estatico, contemplativo, servendogli d'ali quelli sacratissimi nomi *Jesus Maria*, che quasi mai gli usciva di bocca sempre lo proferiva con tanta divotione, che alle volte stingeva le labra, & se le leccava, come se tinte di miele fossero. (p. 87)

6. In certi casi, la presenza di fenomeni sintattici devianti si può spiegare con ogni probabilità con l'interferenza dal sardo. In effetti, nella prosa di Vitale si rintracciano già alcuni dei tratti che poi saranno caratteristici dell'italiano regionale di Sardegna.⁴⁶

⁴⁶ Per il quale si dispone della monografia di I. LOI CORVETTO, *L'italiano regionale di Sardegna*, Bologna 1983. Tracce di influenze dal sardo si individuano anche nella fraseologia; colpisce ad esempio l'espressione «si

Un fenomeno piuttosto frequente è la costruzione di una subordinata implicita con soggetto diverso da quello della principale.⁴⁷ «li risana udita [= “dopo che hanno udita”] la messa, & ricevuto [= “dopo che hanno ricevuto”] il Signore» (p. 19); «Diede ordine il Guardiano al cuoco, che pigliasse quelle cose, e che le apparecchiasse, per mangiarle [= “perché venissero mangiate”] à desinare» (p. 88); «havendo trovato la cucina serrata, & bussato senza risponder [= “senza che rispondesse”] nessuno» (p. 88); «passò quest’altro questo gran fiume di tribolatione [...] senza bagnar’i piedi spirituali dell’anima sua [= “senza che i piedi... bagnasse-ro”] l’acqua impetuosa d’essa tribolatione» (pp. 90-91); «Capharnaum [...] vien addomandata Città di Christo, non pure per esservi nato, ma habitato, & operato-vi [= “non perché egli ci fu nato, ma perché ci abitò e operò”] tali e tanti miracoli» (p. 118); «Il Re Enrico II. gli misse [scil. agli ebrei] il segno per esser conosciuti [= “perché fossero riconosciuti”]» (p. 346); «come poteva quel Commessario menarlo fuor di Spagna, senza sollevarsi tutt’i popoli, & far [= “senza che tutti i popoli si sollevassero e facessero”] una mai udita commotione» (p. 358); «fù sì prospero, & fortunato, che merita cantarseli [= “che venga cantato per lui”] quel, che ad altri [...]» (p. 408).

Ricorre anche l’iperestensione del gerundio, spesso usato in costrutti in cui l’italiano prevederebbe una relativa: «Hebbe il donum consilij, somministrando [= “che gli faceva somministrare”] al prossimo col suo santo esempio [...] il cibo della vita eterna» (p. 4); «per un miracolo successovi ad un Santo Eremita, venendogli [= “al quale era venuto”] in forma di Colomba l’Angelo, ammonendolo, & ordinandoli [= “che lo ammoniva, e gli ordinava”] che sen’andasse à Monistrol» (p. 25); «Ecco il ferro della mistica accetta del figurato Eliseo, trionfando [= “che trionfa”] sopra l’onde» (p. 42); «Haveva un Cavalier di Tortosa un figliuolo molto tormentato dal mal della pietra, non potendo [= “che non poteva”] orinare senza svenirsi» (p. 103); «vide [...] il Beato Salvatore in mezzo di quello splendore, facendogli [= “che gli faceva”] ’l segno della Croce, dicendo [= “che diceva”] *In nomine Patris, &c.*» (p. 182); «La mistica palma santa, quivi de’ suoi dolci dattili somministrò, à quest’humile Salvatore; riposando [= “che riposava”] sotto l’ombra sua per divota contempatione» (p. 280); «si misse ad andare a cercare Frat[er] Alfonso, e

batteva di mala maniera» (pp. 179-180), che si ritroverà poi, pressoché identica, nella più riuscita rappresentazione del parlato cagliaritano offerta dalla letteratura di fine Novecento, *Bellas mariposas* di Sergio Atzeni: «cerca sempre occasione di arroparlo di mala maniera» (cit. in L. MATT, *La «mescolanza spuria degli idiomi»: ‘Bellas mariposas’ di Sergio Atzeni*, in «Nae», VI (2007), 20, pp. 43-47, a p. 45).

⁴⁷ Il tratto è ben presente in quello che si può considerare come il più precoce testimone dell’italiano regionale sardo: l’autobiografia di Vincenzo Sulis, scritta tra il 1832 e il 1833 (cfr. L. MATT, *Un paragrafo di storia dell’italiano in Sardegna: la lingua dell’Autobiografia’ di Vincenzo Sulis*, in *Tra res e verba. Studi offerti a Enrico Malato per i suoi settant’anni*, a cura di B. Itri, Cittadella 2006, pp. 255-276, a p. 265).

lo trovò in Coro orando [= “che orava”]» (p. 290); «Si vide la sua mansuetudine, mai resistendo [= “dal fatto che mai resisteva”] con fatti, o parole alla [sic] riprensioni ingiuste» (pp. 408-409); «uno che da fanciullo haveva perso l’uso della ragione, diventato pazzo, maltrattato da’ ragazzi, tirandogli [= “che gli tiravano”] del fango, e de’ sassi, correndogli [= “che gli correvano”] dietro gridando al pazzo» (p. 433).

Direttamente ricalcata dal sardo è la perifrasi *avere a* + infinito usata per rendere il futuro (mentre nel significato di “dovere” sarebbe un toscanismo popolare): «confido di havere à vedere [= “che vedrò”] la luce del Cielo» (p. 298).

Interessante la presenza di un fenomeno che non mi risulta sia stato finora descritto, ma che sembra tipicissimo dell’italiano regionale (in Sardegna capita di sentirlo quotidianamente, anche nel parlato di persone colte): l’espressione di un complemento di tempo continuato con l’omissione della preposizione *da* (o *per*): «torli gran parte della preda, che molti anni haveva in mano» (p. 127); «Gli fù rivelato in quell’istante, che quell’era tanti anni sacerdote» (p. 367); «Una Monaca in Santa Lucia, era otto mesi paralitica» (p. 392); «no(n) potendo partorire due giorni» (p. 451).

Un altro tratto ancor’oggi comunissimo nell’italiano parlato dai sardi è l’uso della preposizione *a* in luogo di *per* col verbo *partire*, di cui nella *Madreperla* si trova un unico esempio: «contenti a lor paese si partirono» (203). Mentre non va ascritta alla tendenza dell’italiano regionale sardo ad utilizzare *a* invece di altre preposizioni il ricorrente impiego con *pregare*: «essendo pregato da altri il Santo à volerla guarire» (153); «pregò il Santo à volerla sanare» (199); «lo pregò à volerlo guarire» (226); «lo pregò à volerla guarire» (233); «lo pregò à voler andare» (290). Si tratta infatti di un uso comune nell’italiano antico.⁴⁸ Allo stesso modo, non vanno rubricati come casi di accusativo preposizionale sardizzante i seguenti passi: «Rugge come Leone, minacciando alli peccatori ostinati» (145); «come l’Apostol San Paolo favoriva al suo divoto» (254); «supplicò al Padre Generale Zamora sodetto, à voler mandare Fra Salvatore à Gandia» (354); infatti, i verbi *minacciare*, *favorire* e *supplicare* conoscono nell’italiano letterario la costruzione con la preposizione *a*.⁴⁹ Non ho voluto omettere queste ultime annotazioni, a costo di rischiare di sembrare pedante, perché consentono di enunciare una piccola norma di metodo: è sempre necessario, nello studiare testi ‘periferici’ dei secoli passati, guardarsi dall’interpretare come regionalismi (o come fenomeni di italiano popolare) quelli che possono essere semplici riflessi di usi comuni nell’italiano antico,

⁴⁸ Bastino a riprova gli esempi allegati in N. TOMMASEO-B. BELLINI, *Dizionario della lingua italiana*, Torino 1861-79, s.v. *partire*.

⁴⁹ Come puntualmente segnalato dal medesimo dizionario, s.vv.

poi scomparsi. Vale forse la pena ricordarlo in questa sede, visto che capita di imbattersi in valutazioni poco prudenti proprio riguardo all'italiano dei sardi.⁵⁰

Anche adoperando la cautela di cui ho appena rilevato la necessità, sembra lecito spiegare con l'influenza del sardo la posposizione dei possessivi ai sostantivi cui si riferiscono; il fenomeno in sé non è certo raro nell'italiano letterario, ma nella *Madreperla* si presenta con una frequenza tale da essere difficilmente spiegabile se non in quanto riflesso della lingua materna di Vitale, come si può vedere dalla seguente documentazione, limitata alle prime 200 pagine del libro: «la Religione nostra» (p. 1); «dalla bocca sua» (p. 5); «nell'Archetipa sua» (p. 6); «il sangue suo» (p. 8); «alla Chiesa sua» (p. 11); «della madre sua» (p. 11); «la Chiesa sua» (p. 16); «della vita sua» (p. 36); «l'anima sua» (p. 37); «alla Maestà sua» (p. 40); «i coevi suoi» (p. 47); «nella Chiesa sua» (p. 49); «nella patria sua» (p. 52); «tutte l'attioni sue» (p. 53); «dello Spirito suo» (p. 53); «de gli Eletti suoi» (p. 62); «l'humiltà sua» (p. 63); «la gratia sua» (p. 66); «con la gratia sua» (p. 67); «della gratia sua» (p. 67); «le qualità sue» (p. 70); «dell'anima sua» (p. 74); «nell'anima sua» (p. 76); «nel petto suo» (p. 76); «della persona sua» (p. 77); «della Chiesa sua» (p. 85); «l'oration sua» (p. 86), «L'offitio suo» (p. 88); «alla cella sua» (p. 88); «dell'Ordine loro» (p. 95); «nella persona sua» (p. 99); «la Santità sua» (p. 102); «i grani suoi» (p. 103); «il padre suo» (p. 104); «la Crocetta sua» (p. 107); «i maledicenti, nemici, & contrarij suoi» (p. 114); «à laude, & Gloria sua» (p. 117); «la gloria sua» (p. 128); «della Santità sua» (p. 130); «l'attività sua» (p. 148); «dagli occhi loro» (p. 150); «il parto suo» (p. 152); «la madre sua» (p. 152); «la madre mia» (p. 152); «li nimici suoi» (p. 153); «con la moglie sua» (p. 154); «dalla natività sua» (p. 154); «il padre suo» (p. 156); «alla presenza sua» (p. 158); «la moglie sua» (p. 158); «in quelle creature sue» (p. 170); «la madre sua» (p. 171); «l'acqua sua» (p. 172); «nella semplicità sua» (p. 173); «la potenza sua» (p. 173); «per i meriti suoi» (p. 174); «dell'Onnipotenza sua» (p. 179); «il suocero suo» (p. 183); «la figliuola loro» (p. 183); «unica erede sua» (p. 184); «i servi suoi» (p. 185); «dalla nascita sua» (p. 199).

7. Non molto frequenti, viceversa, sono i costrutti propri dello stile aulico. Ad esempio, mantenendo lo sguardo sulla posizione degli aggettivi, si rintracciano solo pochi esempi della sequenza aggettivo-possessivo-sostantivo, stilisticamente connotata in senso aulico: «all'imperante suo padre» (39); «dell'attiva, & contemplativa sua vita» (94); «il sodetto suo padre» (183); «dell'ottimo suo consiglio»

⁵⁰ È ciò che succede, ad esempio, nel pur utile lavoro di G. PIRAS, *L'italiano giuridico amministrativo nella Sardegna dell'Ottocento*, Cagliari 2001, che in qualche caso si fa trarre in inganno da reggenze ancora correnti nell'italiano ottocentesco in seguito divenute inusitate.

(194); «con l'assiduo suo orare» (240); «la benigna sua madre» (241); «lo fece conoscere per vero suo servo» (314).

Allo stesso modo, se si guarda alle tmesi ottenute separando l'ausiliare dal suo participio si notano solo pochissimi casi davvero marcati (in cui cioè tra i due elementi sia interposta una porzione testuale rilevante):⁵¹ «il Santo fanciullo fù per qualche segno esterno, ò per inspiratione particolare, ammonito che si partisse» (p. 53); «Have(n)do un giorno, di questi primi, ne' quali diede il principio à benedir' il popolo (ò sù l'altare, cioè ne' gradini, ò su la porta della Chiesa) fatto gradissimi miracoli» (p. 143); «sendo per tutto l'ampio giro d'Europa, la sua fama sparsa e dilatata» (p. 335).

Non molto frequente neanche l'inversione dei costituenti nelle sequenze ausiliare-participio o verbo servile-infinito, che si possono documentare insieme:⁵² «frà gli altri Salvatori, che fin' hora alla mistica santa Sion [...] asceti sono» (p. 30); «gli effetti [...] che risplendere si videro in lui» (p. 36); «al fine misterioso, à cui destinato l'haveva» (p. 40); «lingua humana spiegar non potrebbe» (p. 62); «il trono, & quanto apparato era sotto i piedi di Sua Maestà» (p. 111); «gli Ortani dir poteano [...]» (p. 118); «conforme all'Apostolica, & Evangelica Regola, che professato hà» (p. 121); «dagli occhi loro veduti furon' i seguenti miracoli» (p. 150); «sì che [...] dir potea» (p. 170); «Dio liberata l'avea» (p. 214); «il viaggio, che far dovea in Sardigna» (p. 241); «il suo futuro viaggio [...], che far dovea» (p. 245); «nube chiamato viene il suo figurato» (p. 252); «quei mal'affetti [...] dir poterono» (p. 285); «à chiunque della sua virtù approfittarsi vuole» (p. 333); «chiunque mirando lo stava» (p. 338); «da quei Heroi Argivi habitata, & popolata fù» (p. 359); «à un'altra Grecia trasferita viene» (p. 359); «come se mai infermo stato fosse» (p. 393); «quanto haveva, & haver poteva» (p. 429); «benche di terra coperto sia» (p. 449).

Si può notare infine la presenza solo sporadica del cosiddetto accusativo con l'infinito (cioè della proposizione infinitiva dotata di soggetto proprio), tratto proprio di un registro sostenuto, visto da alcuni letterati secenteschi come modulo troppo arcaizzante:⁵³ «non consta essersi imposto questo nome al nostro Fra Salva-

⁵¹ Per l'importanza del costrutto nella prosa cinque-secentesca cfr. S. BOZZOLA, *Purità e ornamento di parole. Tecnica e stile dei 'Dialoghi' del Tasso*, Firenze 1999, pp. 138-141; L. MATT, *Teoria e prassi dell'epistolografia italiana tra Cinquecento e primo Seicento. Ricerche linguistiche e retoriche (con particolare riguardo alle lettere di Giambattista Marino)*, Roma 2005, pp. 193-199.

⁵² In parecchi degli esempi citati, la posposizione delle forme finite del verbo potrebbe essere interpretata come sardismo (nell'italiano regionale, com'è ben noto, il fenomeno è talmente comune da rappresentare probabilmente la più riconoscibile marca di sardità). Ma è anche indubbio che «le inversioni sono uno degli accorgimenti che lo scrittore secentista impiega per creare la distanza dovuta tra lo stile "infimo" e quello "elevato"» (G. POZZI, *Saggio sullo stile dell'oratoria sacra nel Seicento* cit., p. 45): Vitale poteva trovarne facilmente miriadi di attestazioni in qualsiasi testo letterario di stile medio-alto.

⁵³ Cfr. B. MIGLIORINI, *Storia della lingua italiana*, Milano 1994 (1960¹), p. 427.

tore» (p. 28); «non è cosa strana, ne dottrina peregrina, chiamarsi li Santi, & esser immagini del figlio di Dio humanato» (p. 50) «come si legge haver detto sua Maestà» (p. 55); «dicevano palesemente, esservi stato chiamato» (p. 113); «conoscendo adempirsi quanto [...] gli fù detto» (p. 116-17); «giura nel processo haver veduto portare un puttino» (p. 192); «egli affermò esser quello» (p. 210); «Scrive di questa gemma Plinio, e dice esser favola, che si generi dall'orina del Lince» (p. 265); «Anco in questo miracolo si scorge non obliquo punto da' suoi esempi» (p. 360); «piamente si può credere [...] essere stato confermato in gratia dal Signore» (p. 395).

8. Un aspetto notevole della scrittura di Vitale, lo si è già accennato, è la ricchezza lessicale. Come molti scrittori suoi contemporanei, egli si dimostra piuttosto propenso ad ampliare il vocabolario attingendo a questo scopo da serbatoi diversi. Il suo atteggiamento è diametralmente opposto al purismo ai tempi incarnato dal modello dell'Accademia della Crusca, incentrato sul fiorentino antico e molto poco disposto ad aperture verso le voci di ambito specialistico.

In accordo con la tendenza barocca a fare spazio nella scrittura letteraria agli apporti lessicali delle discipline tecnico-scientifiche,⁵⁴ la *Madreperla* accoglie una gran quantità di termini della mineralogia, ciò che si spiega col fatto che il centro metaforico del libro è costituito dalle pietre preziose a cui Salvatore d'Orta è di volta in volta assimilato, attraverso un continuo paragone tra le proprietà delle gemme e le peculiarità caratteriali del santo. Com'è facile verificare soprattutto attraverso la consultazione del *GDLI*,⁵⁵ buona parte della relativa nomenclatura è ripresa dalla *Naturalis historia* di Plinio (*auctoritas* d'altronde a più riprese espressamente citata da Vitale) nella traduzione tardoquattrocentesca di Cristoforo Landino. È il caso ad esempio di vocaboli tutt'altro che comuni come *leucochrisi* (pp. 365, 387), *lychnite* (p. 119), *mel(i)chrisi* (pp. 365, 387, 388), *oleagino* (pp. 455, 457), *paranite* (p. 333), *telirizo* (p. 65).

Prevedibile la forte presenza di quelli che potremmo chiamare tecnicismi cristiani, relativi a vari aspetti della teologia, delle funzioni religiose o del percorso spirituale dei fedeli, come ad esempio, per citare solo qualche parola piuttosto rara, *adorando* “degno di adorazione” (31, 99), *compassivo* “relativo alla compassione cristiana” (pp. 137, 306, 323, 426), *incipiente* “chi muove i primi passi in un cam-

⁵⁴ Tendenza ben visibile nel testo più importante della letteratura concettista, l'*Adone* di Giambattista Marino, in cui è raccolto «un tesoro lessicale proprio dei linguaggi tecnici più disparati» (C. COLOMBO, *Cultura e tradizione nell'Adone* di G.B. Marino, Padova 1969, p. 89).

⁵⁵ *Grande dizionario della lingua italiana*, fondato da S. Battaglia, Torino 1961-2002.

mino di fede” (p. 42), *supersostanziale* “che prescinde le sostanze terrene” (p. 25), *turificare* “incensare” (p. 444).

Sporadicamente possono comparire vocaboli regionali, verosimilmente appresi da Vitale nel corso delle sue peregrinazioni per la penisola, come il settentrionalismo *carega* “sedia” (p. 203), il toscanesimo popolare *cittella* “bambina” (p. 451) e il romaneschismo *pizzicaroli* “pizzicagnoli” (p. 139), quest’ultimo certamente usato come consapevole nota di colore locale, dato che è inserito in una rievocazione del mercato di «piazza Naona».

Ciò che colpisce di più è senza dubbio la presenza di parecchie voci per cui è impossibile citare riscontri,⁵⁶ e che quindi sembra possibile interpretate come coniazioni d’autore. Si tratta per lo più di neoformazioni, ma non mancano parole adattate dal latino, dallo spagnolo e dal sardo. Presento qui di seguito le voci in questione, proponendo per ognuna un’etimologia.

accrisolato agg. “reso puro come un crisolito”: «il mistico Crisolito nostro, come oro ben accrisolato, & purificato nella sacra officina dell’orefice celeste, [...] venne à risplender più che mai nel gemmario Calaritano» (p. 366). Neoformazione (parasintetico da *crisolito*).

aggermanare v.tr. “assimilare”: «La qual’espositione è assai congruente, & convenevole alla lettera, mentre l’immediate parole precedenti l’aggermanano» (p. 95). Neoformazione (parasintetico da *germano* “fratello”).

bidestro agg. “ambidestro”: «con ambe due le mani, bidestro più di lui» (p. 29). Neoformazione (composto del confisso *bi-* e di *destro*).

bonproale agg. “beneaugurante”: «poteva nondimeno dire in lode, & gala bonproale al Dator d’ogni bene ringratiando» (p. 125). Neoformazione (derivato della loc. *b(u)on pro*).

cadaffale s.m. “catafalco”: «il cadaffale, dove è collocato, nell’oscura notte di quei tre giorni oscuri» (p. 442); «Quando fù deposto dal cadaffale, l’Arcivescovo, e tutti li Canonici gli basciarono i piedi» (p. 446). Sardismo (dal campidanese *cadaf(f)ali*).⁵⁷

⁵⁶ Sulla base della consultazione dei più ampi dizionari dell’italiano, integrati con gli strumenti informativi citati sopra. Sono stati utilizzati, oltre al *GDLI*, i seguenti dizionari: N. TOMMASEO-B. BELLINI, *Dizionario della lingua italiana* cit.; C. BATTISTI-G. ALESSIO, *Dizionario etimologico italiano*, Firenze 1950-57; *Grande dizionario italiano dell’uso*, ideato e diretto da Tullio De Mauro, Torino 1999-2007.

⁵⁷ Cfr. M.L. WAGNER, *Dizionario etimologico sardo* cit. (*katafali, kadafali*); M. PITTAU, *Dizionario della lingua sarda*, Cagliari 2000-03 (*cadaffali*).

cancherato s.m. “malato di cancro”: «tutti quei poveri tribolati, ciechi, muti, sordi, zoppi, gobbi, febricitanti, paralitici, cancherati [...] restarono sani» (p. 146). Neoformazione (derivato di *canchero*).⁵⁸

carnero s.m. “fossa comune”: «se fù sepolto nel carnero ò tomba comune» (p. 454). Ispanismo (da *carnero*).

ci[e]cittire [nel testo in realtà si legge *ciccittire*, ma si tratta con ogni probabilità di un refuso]⁵⁹ v.tr. “accecare”: «appressossi e avvicinosi tanto quest’Aquila Regia alla sfera del sole, che ’l fisso sguardo non abbagliava, ne ci[e]cittiva punto» (p. 110). Latinismo (da *caecutire* “divenire cieco”).⁶⁰

denegrir v.tr “annerire”: «che ’l *polvo* non gli dà noia, nel [= *né ’l*] *fumo* de’ tri-duani vapori gli han denegririto» (p. 449). Sardismo (da *denegrir*)⁶¹ o ispanismo (da *denegrir*).⁶²

gioiellario s.m. “raccolta di pietre preziose”: «venne à risplender più che mai nel gemmario Calaritano, gioiellario, rosario, seminario, sacrario, & reliquiario di Santi» (p. 366). Neoformazione (derivato di *gioiello*).

illibertino agg. “di Illiberia (antica città spagnola)”: «Nel Concilio Illibertino, celebrato presso à Granata, l’anno 320» (p. 345). Neoformazione (derivato di *Illiberia*).

incorruptivo agg. “non soggetto a corruzione fisica”: «dell’integrità, & incorruptiva qualità del corpo di questo santo» (p. 456). Latinismo (da *incorruptivus*).

magnalità s.f. “grandezza”: «con sì gloriosa magnalità di miracoli, con sì strenua magnificenza di portenti» (p. 270). Latinismo (da *magnalitas*, termine utilizzato dallo stesso Vitale nel *Theatrum triumphale*, p. 8).

pallidificato agg. “reso di colore giallo”: «se quel [scil. il topazio] seguita, & hà gran simpatia con la gemma *Callaite*, la quale è diversificata con punti rossi, bianchi, & gialli, questo [scil. Salvatore, assimilabile al topazio] amò sempre [...] Cagliari [...], rubricata di sangue di martiri, candidata di tante Vergini, & di tanti

⁵⁸ Un isolato esempio successivo si recupera attraverso GRL: «servendo con le sue proprie mani ai Leprosi, Cancherati, e Lazerati» (*Beatificationis, & Canonizationis ven. Servae Dei Io. Franciscæ Fremiot de Chantal*, Roma 1732, p. 236)

⁵⁹ La doppia -t- sarà a sua volta un errore (impossibile stabilire se perpetrato da Vitale o dallo stampatore).

⁶⁰ Due attestazioni del verbo (usato però come intransitivo, alla latina, e in senso figurato) tra Sette e Ottocento emergono da GRL: «ad ognuno, che non voglia cecutire nel meriggio, e far in Europa l’indiano» (C.C. Rezzonico [morto nel 1796], *Opere*, raccolte da F. Mocchetti, Como 1817, V, p. 98); «mi sembra che i commentatori di Cesare e di Vitruvio quando hanno voluto prendere altra strada abbiano voluto cecutire consigliatamente per sostenere un loro azzardato sistema» (G. GALVANI, *Lezioni accademiche*, Modena 1840, II, p. 331).

⁶¹ Cfr. P. CASU, *Vocabolario sardo logudorese-italiano*, a cura di G. Paulis, Nuoro 2002, s.v.

⁶² In realtà attraverso GRL si può rintracciare un’altra attestazione del verbo: «la Semibreve così oscurata e denegrata sta per il vallore [sic] d’una minima puntata» (L. ZACCONI, *Prattica di musica utile et necessaria si al compositore si anco al cantore*, Venezia 1596, c. 32v). Ma è quasi certo che Vitale, ignorando il precedente, proceda per suo conto al prelievo dallo spagnolo.

confessori (Pontefici, & non Pontefici) pallidificata» (p. 72). Neoformazione (derivato di *pallido*).

pernomato agg. “nominato precedentemente”: «Essendo stati esaminati li più vecchi della già pernomata Villa d’Orta» (p. 150). Neoformazione (derivato di *nomato* “nominato”, forma corrente nell’italiano antico).

postrimerie s.f.pl. “i Novissimi (cioè gli eventi finali e decisivi dell’esistenza secondo l’escatologia cristiana)”: «Non come quelli, che non attendon’alle postrimerie, di cui si lamenta Mosè dicendo; *utinam saperent, ac novissima providerent*» (p. 418). Ispanismo (da *postrimeria* “vecchiaia”, “morte”).

pupillezza s.f. “umiltà”: «Ecco in vero un traslato della povertà, & pupillezza di Christo» (p. 48). Neoformazione (derivato di *pupillo* “persona semplice”).

salpicato agg. “schizzato”: «Oggidì si vedon le mura salpicate del sangue suo; che spargeva nelle discipline» (p. 393). Ispanismo (da *salpicar*).

sdorare v.tr. “disonorare, gettare disdoro”: «con lor affettato e cruscante idio-me scandalizando il mondo, dehonestano l’habito, e sdoran lo stato Monastico» (p. 336). Può essere interpretato come risemantizzazione (nel significato di “privare della doratura” il verbo è attestato già nel Cinquecento, ma sembra molto raro) oppure come neoformazione (parasintetico di *oro*).

sprofanare v.tr. “liberare dai profanatori”: «Tempo verrà, che questo paese sarà sprofanato, con tutti gli altri che sono per la Spagna, profanati per la conversatione, & abitazione di questa gente» (p. 349). Neoformazione (parasintetico da *profano*).

sterrato agg. “bandito dalla patria”: «Andando sterrato à quell’Egitto [...] come se fosse colpevol reo» (p. 280). Sardismo (da *isterradu*).⁶³

tappa s.f. “coperchio” (p. 455): «è tomba profonda vota senza terra sopra, salvo la tappa, ò coperta di pietra che la tura». Neoformazione (retroformazione di *tappare*).

unitiva s.f. “facoltà di trovare l’unione con Dio”: «Avvicinandosi ’l tempo, & hora fatale [...] serrò la porta il servo del Signore ad ogni esterno affare, e tutto si diede all’Unitiva Serafica» (p. 390). Neoformazione (derivato di *unitivo*).

vaccata s.f. “recinto dei bovini”: «un toro, preso quel giorno dalla vaccata» (p. 469). Neoformazione (derivato di *vacca*).

Sembra utile segnalare anche alcune parole che pur conoscendo varie attestazioni letterarie (recuperabili attraverso *GRL*) non sono registrate nei dizionari.

⁶³ Cfr. M.L. WAGNER, *Dizionario etimologico sardo* cit., s.v. *disterrare* (*isterrare*); G. LUPINU, *Introduzione*, nell’ed. da lui curata della *Carta de logu dell’Arborea*, Orsitano 2010, p. 21 e n. 68.

allestarsi v.intr.pron. “prepararsi”: «s’allesta & arma col salutifero sangue del pesce mistico Rubro» (p. 99). Emergono solo due esempi ottocenteschi del verbo impiegato come pronominale; ma nella forma transitiva se ne rintracciano parecchie occorrenze, a partire da quella contenuta nei *Discorsi, et considerationi sopra il santissimo sacramento dell’altare* di Giovanni Tiepolo (Venezia 1618): «non haverà il modo [...] di allestare 10. galere». Neoformazione (parasintetico di *lesto*).

ammelato agg. “addolcito” (anche fig.): «Haveva il B. Salvatore ammelata la bocca, & le sue labbra stillavano continuamente il soavissimo licore» (p. 8); «partecipò del *Chrisolito melchrisi*, diventando tutto ammelato, dal co(n)sortio del cibo Sacrosanto» (p. 418). L’aggettivo è relativamente comune nell’italiano cinquecentesco; l’attestazione più antica si legge nella traduzione delle *Vite degli illustri filosofi* di Diogene Laerzio approntata da Bartolomeo e Pietro Rositini (Venezia 1545): «Datemi il vino ammelato». Neoformazione (parasintetico di *mele* “miele” forma comunissima nell’italiano antico); ma in Vitale è interpretabile anche come sardismo (da *ammelare* “addolcire”).⁶⁴

apocalista s.m. “lo scrittore dell’*Apocalissi* (San Giovanni)”: «Vide l’Apocalista Serafico un Angelo vestito d’una nube» (p. 144). Si rintracciano vari esempi, tutti però successivi a quello della *Madreperla serafica*, che va quindi considerato come la prima attestazione attualmente nota del termine. Neoformazione (derivato di *Apocalissi*).

cesaraugustano agg. “della città spagnola di Cesaraugusta”: «la prima Chiesa, la Siracusana, o Cesaraugustana, eccettuando quella di Roma» (p. 23). Tra gli esempi che si possono reperire, il più antico è dei *Dialoghi intorno alle medaglie iscrizioni et altre antichità* di Antonio Agustin, tradotti da Dionigi Ottaviano (Roma 1592): «erano sette conventi: cioè il Tarraconese, il Cesaraugustano [...]». Neoformazione (da *Cesaraugusta*).

comuniere s.m. “chi gestisce i beni comuni in un convento”: «dallo ufficjo che esercitò di sagrestano, infermiere, cercatore, portinaro, cucinaro, hortolano, forasteraio, & comuniere» (p. 431). È un termine relativamente comune nel mondo francescano, almeno verso la metà del Seicento; varie occorrenze reperibili risalgono agli anni immediatamente successivi al 1640 della *Madreperla*, che quindi fornisce la prima attestazione. Neoformazione (derivato di *comune*).

⁶⁴ Cfr. P. CASU, *Vocabolario sardo logudorese-italiano* cit., s.v.

9. Rivolgendosi «Al devoto, e pio Lettore» del *Settenario serafico*, Vitale rivendica l'adozione di uno stile semplice che gli sembra il più adatto alla trattazione di temi sacri, per i quali sarebbe a suo dire fuori luogo lo sfoggio di artifici stilistici:

Lo stile è humile, non sublime, ornato, accademico, cruscante polito che non son cose queste da profanare con retorica vana, parlar'affettato di vana, e mondana ostentatione. Il Dottor delle Genti eloquentissimo era, tutta volta non se volse servire di quella sua eloquenza; e però disse, a' Corintij, *non in sublimitate sermonis* &c. (p. non numerata)

L'*auctoritas* di San Paolo viene ricordata allo stesso proposito anche nella dedicatoria del *Teatro serafico* ad Alessandro Marzi Medici: «Ricevalo V.S. con la sincerità d'animo con che il donator l'offerisce: non guardando all'humile stile del parlare, poiche *non in sublimitate sermonis*, non con eleganza tersa, ma con semplice metodo seguita Paolo» (p. non numerata). Ancora, nella dedicatoria dell'*Historia serafica* l'autore afferma: «Non hò affettato vaghezza di stile» (p. non numerata); e nella stessa *Madreperla* contrappone Salvatore d'Orta, il cui modo di parlare era improntato ad una «semplicità tale, che diede al mondo ammirazione, & esempio raro», a certi «vani svaniti Religiosi, che con lor affettato e cruscante idiome scandalizzando il mondo, dehonestano l'habito, e sdoran lo stato Monastico» (p. 336).

Il *sermo humilis*, insomma, sembra per l'autore andare di pari passo con la "santa semplicità" praticata da San Francesco e fatta propria dai frati minori. In realtà, di tale impostazione non si possono trovare conferme nel procedere ad un'analisi stilistica della sua prosa: le risorse della retorica non sono affatto disdegnate da Vitale, in linea d'altronde con la gran parte delle scritture religiose del periodo. Semmai, si deve notare come rispetto a tanti altri autori egli dimostra di avere un ventaglio di soluzioni piuttosto ridotto, limitandosi per lo più a reiterare continuamente pochi procedimenti.

Domina la prosa della *Madreperla*, come del resto di tutte le opere di Vitale, la costante ricerca di effetti di amplificazione, ottenuti in gran parte coi mezzi più semplici, a cominciare dall'onnipresente figura della dittologia sinonimica. Per dare un'idea della misura del fenomeno, basterà limitare l'esemplificazione alle sole prime trenta pagine del testo (si noterà tra l'altro come in più occasioni due dittologie si affianchino nello stesso periodo): «nobile, & illustre principato» (p. 1); «una si santa, & pura colomba» (p. 1); «d'ira, e sdegno» (p. 2); «mansueto, & humile» (p. 2); «alle prediche, & sermoni» (p. 3); «ammirabile, & insigne» (p. 4); «le riprensioni, & correttioni» (p. 5); «alterato, e turbato» (p. 5); «allegro, & gioviale» (p. 5); «dannosa, & pernicioso» (p. 6); «appresso il volgo rude, & ignorante è stimata, & pregiata» (p. 6); «ogni pena, e dolore, ogni avver-

sità, e travaglio» (p. 7); «per antidoto, & rimedio» (pp. 7-8); «tutto quel contorno, & spatio dove fù posto, & collocato» (p. 9); «la succinta, & breve espressione» (p. 11); «prossimo, & vicino» (p. 13); «si corrobora & conferma» (p. 13); «angusto, e ristretto» (p. 14); «sfacciato, & insolente» (p. 15); «cura, & solitudine» (p. 16); «li dà, & conferisce la medicina, & rimedio» (p. 16); «un propugnacolo, & fortezza inespugnabile contra la forza, e potenza diabolica» (p. 18); «per non haver'adempita & fatta la penitenza de' peccati finirono, e terminarono infelicamente i lor giorni» (p. 19); «in quella guisa, & forma aiutati, & soccorsi» (p. 20); «tanto vil' & abietto luogo» (p. 21); «con sì stupenda facilità, & prontezza» (p. 21); «le cerimonie, & riti con che l'adoravano» (p. 22); «il cui nome era occulto, & ignoto» (p. 22); «furono dominati, & soggiogati da' Mori» (p. 24); «un sì glorioso, & celebre figlio» (p. 26); «fatta insigne, & celebre» (p. 27); «alle qualità, & virtù loro, ò al ministerio, & fine à cui li destina, & crea» (p. 28); «tant'ammira & stupisce l'istessa natura» (p. 29).

Abbastanza frequenti le terne: «rende evidente, chiara, & manifesta» (p. 19); «molto conforme, congruo, & proportionato» (p. 28); «acqua monda, pura, & netta» (p. 44); «l'ellesse, predestinò & creò» (p. 50); «infervorito, acceso, & infiammato» (p. 53); «Fiorenza, la devota, la santa, la pia» (p. 54); «rivelationi estasi, & profetie» (p. 56); «humile & mansueto, tranquillo sembante» (p. 62); «non fittitia, non orpellata, non artifiata» (p. 63); «Avverti, attendi, considera, che quelli che vanno per il mondo [...]» (p. 67); «à più tocchi, à più spirationi, à più chiamate» (p. 69); «dotarlo, adornarlo, & arricchirlo» (p. 84); «Grato pretioso, & caro» (p. 86); «le fatiche, angustie, & travagli» (p. 93); «infocato, infiammato, riarso» (p. 103); «Frà le molte laudi, Antifone, & Hinni» (p. 118); «cotanta clemenza, benignità, & misericordia» (p. 125); «buona, pura, & netta coscienza» (p. 148); «per oblio, disprezzo, ò trascuraggine» (p. 166); «molto eccelsa, egregia, & sublime» (p. 275); «tenendo suppressi, depressi, e sommersi quei Tritoni, che volevano triturare; conculcare, & opprimer l'innocenza sua» (p. 289); «con segni, prodigij, & meraviglie varie» (p. 303); «l'heresie, sette, & errori» (p. 344); «conservare ne' suoi Regni intatta, inviolata, & illesa la Fede» (p. 349); «Quella bella, chiara, & rilucente luna» (p. 391); «Egli fù mite, mansueto, & humile» (p. 426); «sì santa, pia, e divota veneratione» (p. 439); «sopranatural virtù, privilegio, & gratia» (p. 456).

Non di rado Vitale dà vita a serie lessicali più estese, per mezzo delle quali tenta evidentemente di sottolineare i concetti che maggiormente gli stanno a cuore. Scopo delle successioni di elementi coordinati può essere sortire effetti di edificazione, attraverso l'esibizione della grandezza della santità: «Le profezie del nostro Beato, le rivelazioni Celesti, li Santi documenti con che instruiva, & esortava, li stupori che 'l Signor Iddio operava per mezzo di lui, le meraviglie, & prodigij, à

centinaia, & migliaia ogni giorno, che erano se non lettere, avisi, & nuntij del paese beato del Paradiso?» (p. 10); «l'humiltà, la carità, pazienza, castità, povertà, disprezzo di se stesso, miracoli, & quante qualità, & egreggie prerogative gli havea la divina Bontà comunicato» (p. 130); «si rendeva pronto alla consolatione dell'afflitta e sconsolata gente. Pregando Dio per essa: dottrinando, instruendo, consigliando, risanando, consolando, visitando, & mostrandosi tutto sviscerato inverso il prossimo» (p. 390); o la descrizione delle grazie salvifiche della Madonna: «Quella bella, chiara, & rilucente luna celeste [...], luminaria del mondo, notturno sole, che illustra l'oceano mistico della Chiesa Cattolica, madre del riposo, scorta de' peregrini, & viandanti, terror delle tenebre dell'inferno, dispensatrice della rugiada Divina, soprasostanziale faro della luce eterna, argentata lampa del Tempio sacrosanto celeste, Maria dico» (p. 391).

Ma più spesso gli accumuli hanno una funzione di ammonimento, elencando a più riprese (e in modo molto ripetitivo) le possibili tribolazioni della vita terrena, e quindi per contrasto esaltando i miracoli del santo: «fà prima udir la messa, & comunicare gl'infermi, ciechi, zoppi, mutoli, sordi, paralitici, hidropici, leprosi, da mali diversi afflitti, & li risana udita la messa» (p. 19); «chi era gobbo, chi rattratto, chi paralitico, chi cieco, chi sordo, chi muto, chi indemoniato, chi zoppo, chi febricitante, chi hidropico, e chi crepato» (p. 130); «tutti quei poveri tribolati, ciechi, muti, sordi, zoppi, gobbi, febricitanti, paralitici, cancherati, ulcerati, scabbiosi, leprosi, rattratti, &c. restarono sani, e contenti» (p. 146); «vedere [...] i paralitici, gobbi, zoppi, crepati, sordi, ciechi, muti, leprosi, &c. rimanere perfettamente sani» (pp. 169-70); ricordando gli orrori della passione di Cristo: «l'oratione nell'horto, il sudar sangue, la vendita, la cattura, la presentazione ad Anna, Caifà, Pilato, Herode, la veste d'opprobrio, la colonna, la corona, la sententia, la Croce in spalla, la crocifissione, nudità, abbandono, disprezzo, infamia, mirra, fiele, aceto, & morte» (p. 136); «Lo vedeva in estatico ratto, afflitto, mesto, schernito, percosso, ferito, battuto, coronato, velato, beffato, confitto, & morto» (p. 256); mostrando le insidie del peccato, da cui bisogna guardarsi come faceva Salvatore: «Valicò parimente il Giordano [...] se(n)za mai bagnarsi [scil. i piedi] co(n) gocciola minima di peccato mortale, d'impazienza, sdegno, odio, rancore, & mala volontà» (p. 33); «Ogni peccato è cattivo, la gola, la lussuria, l'usura, il rubbare, &c. Ma la superba, vanagloria, ambizione, hipocrisia, invidia, odio, & altri peccati, chiamati spirituali, radicati nel cuore, pessimi, diabolici, & infernali» (p. 386); o infine additando alla pubblica esecrazione le vane lusinghe del mondo: «gl'huomini mondani, che sogliono adornare le lor Sale, & camere di pitture vane, & profane, ritratti di gentili, pagani, & huomini peccatori, e tristi; e di Ciclopi, Fauni, Satiri, Minotauri, Centauri, Scimie, Papagalli, Civette, & mille pazzie» (p. 51).

Quelli citati, è bene specificare, sono solo alcuni degli esempi rintracciabili nel testo: in effetti la disposizione all'accumulo verbale è certamente il tratto più caratterizzante dello stile di Vitale.⁶⁵

A volte, i membri coordinati presentano identità o forte similarità di struttura, e si dà quindi vita all'isocolo, tipica figura dello stile elevato, che Vitale può attuare in alcune occasioni in maniera estesa (ossia affiancando molti membri paralleli, magari anche di una certa complessità), pur non raggiungendo mai il parossismo di certi prosatori barocchi.⁶⁶ Qualche esempio: «non dissimile il frutto all'albero, l'effetto alla causa, il figlio alla madre, il patriotta alla patria, il cittadino alla città» (p. 15); «Nega Luthero l'intercessione de' Santi? Et ecco Fra Salvatore fa li miracoli [...]. Nega Luthero il libero arbitrio, & le buone opere? & questo Santo, dimostra il contrario» (p. 19); «Dio ti salvi, corallo, *Antipathe*, che cavato dal mar t'assodi. Dio ti guardi, ò Thracia pietra, che messa nell'acqua t'accendi, & risplendi; Dio ti mantenga, ò *gemma Syra*, che intiera nuoti, & più soda sei: Dio ti conservi, *Ethite sonora*, che buttata nell'acqua non ti bagni punto» (p. 43); «Considerasi presente Dio in tutte le creature, per essenza, come un Principe nella sua camera: per potentia, come un Principe nel suo Regno; & per presenza come un Principe nella sua sedia» (p. 247); «Con l'occhio della Fede credeva, con l'occhio della speranza confidava, con quel della carità amava, con l'occhio dell'humiltà temeva, co(n) quel della fortezza s'innanimiva, con l'occhio della giustizia s'assicurava, con quel della temperanza si ritirava, & modificava la sicurtà, & con l'occhio della prudenza amava, e tremava» (p. 420).

Episodicamente, attraverso i parallelismi si può veicolare un'antitesi (si noti anche, nei passi che seguono, la compresenza della figura etimologica, su cui si tornerà): «poiche quell'era pietra morta insensibile, & questa viva, sensibil' & a-

⁶⁵ Non solo nella *Madreperla*: in tutte le sue opere il procedimento viene impiegato frequentemente. Vale la pena di citare qualche passo, da cui si vede che le filatesse possono servire, tra l'altro, a rappresentare la magnificenza del sole: «sendo lui [scil. il sole] Principe de' Pianeti, Rettore della Natura, Principio di tutte le cose lucide, Colore di tutte le colorate, Specchio degl'Elementi, Vita degl'Animali, Riso delli Humori, Autore delle Impressioni, Marito della Luna, Padre della Mattina, Lampa del Giorno, Rettor degl'anni, Genitor de' Secoli, Testimonio dell'Età, Misura del Tempo, Cuor delle Sfere, Ornamento delle Stelle, Candelier del Cielo, Perfezzion de' segni Celesti, Vaso della Luce, Fonte del Calore, Giocondità del Mondo, Bellezza dell'Universo, Nobiltà delle Creature, Grazia della Natura, Colosso dell'Eternità, ed Image della Trinità» (*Teatro serafico*, pp. 36-37); la grandezza del mistero dell'immacolata concezione: «è tanto incomprendibile questa sì arcana, & inclita generazione, che ad ogni intelletto creato, è inaccessibile; inseplorabile, inscrutabile, ammirabile, & ineffabile» (*Le tre hore*, p. 167); il comportamento esecrabile di chi assiste alle funzioni sacre con atteggiamento poco consono: «ridendo, civettando, guigna(n)do, vagheggiando donne, mormorando, sparlando e parlando di cose dishoneste, sporche, e senza riverenza, senza timor di Dio, e senza vergogna alla sfacciata, con fronte meretricia, *mirano Missa*» (*Settenario serafico*, p. 619);

⁶⁶ Come ad esempio il già citato predicatore Orchi (cfr. G. POZZI, *Saggio sullo stile dell'oratoria sacra nel Seicento* cit., pp. 56-65).

nimata: quella materiale, & questa spirituale; il lume che rendeva quella, era naturale, il lume di questa, è soprannaturale; il lume di quella illuminava gli occhi corporali, il lume di questa gli occhi dell'anima» (p. 108); «uscì dal sepolcro, non già mortal' & passibile, ma immortale, & impassibile» (p. 443).

Colpisce un po' il fatto che, al di fuori dell'attuazione degli isocoli, solo in un caso si rintracci una catena anaforica, procedimento assai comune nelle scritture religiose per l'ovvia influenza della Bibbia, e che in effetti in altre opere risulta meglio sfruttata da Vitale:⁶⁷ «Cercato, & ricercato t'hà il benigno, e Santo Pastore [...]. Ricercotti (già lo sai) fatigato, e stanco, viaggiando di popolo in popolo [...]. Ricercotti nell'horto sudando Sangue. Ricercotti di casa in casa, andando da Pilato a Erode, da questo à quello. Ricercotti per le strade d'arezza col peso gravante della Croce addosso. Ricercotti, in somma, per i luoghi scoscesi dell'aspro Calvario» (pp. 66-67).

Rimanendo nel campo della *dispositio*, si può notare infine come non manchino alcune realizzazioni del chiasmo: «in eccellenza rara, & heroica sublimità» (p. 29); «la purità Angelica, & colombina semplicità» (p. 36); «Venne alla Religione questo servo di Dio, Vergine, & Vergine visse» (p. 64); «La corporale perfettione, & forza fisica» (p. 81); «costumi eleganti, & illustri esempj» (p. 102); «avversi maneggi, & accidenti strani» (p. 111); «con la corona nella man sinistra, & nella destra una Croce» (p. 146).

Rispetto a molti letterati coevi, Vitale si dimostra prudente nell'usare quelle figure della ripetizione che si prestano alla realizzazione di veri e propri giochi di parole, e che permettono in particolare di «aumentare l'energia del significato facendola scorrere nel corpo dei significanti aventi una struttura fonica analoga».⁶⁸ Anche l'artificio che si ritrova più spesso nella *Madreperla*, la figura etimologica, viene adoperato per solito senza che ne scaturiscano quegli effetti sor-

⁶⁷ Ecco un passo in cui il procedimento è attuato con maggiore intensità: «Tutte le cose create m'invitano al tuo amore, & io ti voglio amare per te medesimo: & io ti voglio amare, perche sei sommamente buono: io ti voglio amare perche sei sommamente formoso: io ti voglio amare, perche tu sei il centro dell'anima mia: io ti voglio amare, perche tu m'amasti prima: perche l'amor tuo verso di me, è senza misura e senza termine: perche sei mio bene, e mio benefattore: perche sei la mia vera quiete, e riposo: perche desti te medesimo per me: perche t'incarnasti per me: perche creasti, e recreasti: perche m'hai redento: perche m'hai dato il tuo corpo in cibo: & il tuo sangue in bevanda. io ti voglio amare perche è giusto che t'ami: perche mi conservi nell'essere che m'hai dato: perche al corpo mio hai conferito molti benefizij: perche all'anima mia hai dato beni di natura: perche gli hai dato beni di grazia: perche m'hai liberato, e liberi ogn'hora da molti pericoli: io ti voglio amare, perche mi farai vero ricco: io ti voglio amare, acciòche viva, che senza te muoio, ti devo amare, perche sei mio Padre, mio fratello, mio amico, mio protettore, difensore, tutore, procuratore, avvocato. Sei mio Dio, mio Rè, mio Signore, mio Principe» (*Le tre hore*, pp. 144-145).

⁶⁸ G. Pozzi, *Guida alla lettura*, nell'ed. da lui curata di G.B. MARINO, *L'Adone*, Milano 1988, II, p. 85.

preendenti di cui tanti seicentisti si mostrano capaci.⁶⁹ Leggendo gli esempi che seguono si vedrà che il procedimento non è di solito impiegato per dar vita a una frizione tra significante e significato; la sua funzione semmai sembra ancora una volta quella di sortire effetti di *amplificatio*: «proclamando, acclamando, & conclamando la verità» (p. 30); «senza di lui non ci può esser nè salute, nè salvato, nè Salvator'alcuno» (p. 30); «partecipanti, & partecipati» (p. 30); «una gratia continuante, & continuata» (p. 37); «quell'acqua Santificata, & Santificante» (p. 44); «l'opprimesse, ò deprimesse» (p. 45); «dal vivifico, & vivificante Capo» (p. 51); «il derisore rimane deriso» (p. 62); «Cercato, & ricercato t'hà il benigno, e Santo Pastore» (p. 66); «riarso d'amore dell'amore» (p. 103); «l'anima che aspira, sospira» (p. 105); «nell'anima sospirante, & aspirante» (p. 109); «proclamava, & acclamava» (p. 132); «con ammirabil flusso, & reflusso» (p. 134); «con flusso, & reflusso continuo» (p. 170); «d'una gran luce rilucente» (p. 182); «d'eterna, & sempiterna vita» (p. 308); «All'ora confluiva, affluiva, & refluiva numerosa moltitudine d'infermi» (p. 314); «è laudabile, & laudato» (p. 321); «fù depressa, & oppressa l'ambition' & superbia degli Ebrei» (p. 345); «i processi l'attestano, & contestano» (p. 427); «continuo afflusso, & reflusso» (p. 467).

Solo in un caso la figura etimologica appare dotata di maggiore potenziale semantico; significativamente ad essere realizzata è l'antitesi *scienza/coscienza*, che serve ad esprimere icasticamente un concetto fondamentale della polemica francescana: «Nella casa del Signore si guadagna più con la coscienza pura, che con grande scienza» (p. 160). Da segnalare anche un passo in cui la figura è arricchita dall'*interpretatio nominis* «del vero Padre iuvante, del Giove, che à tutti giova» (p. 94).

Quasi del tutto assente è la paronomasia, una delle figure notoriamente predilette dagli scrittori barocchi: nel testo se ne rintracciano solo due occorrenze, peraltro poste a poca distanza, di cui la prima enfatizzata dalla *correctio*: «cari pegni, anzi segni de gli Eletti suoi» (p. 62); «l'humiltà sua fù rara, & perche rara cara» (p. 63). Mentre un altro esempio – «li spende e spande» (p. 303) – non è significativo, poiché riflette un uso già cristallizzato ai tempi di Vitale.⁷⁰

Nella *Madreperla*, la pura narrazione agiografica a tratti lascia spazio ad inserti che ricordano le tipiche modalità dell'omiletica, il cui statuto prevede un continuo rivolgersi al pubblico, per tenerne desta l'attenzione e catturarlo attivando la mozione degli affetti. Ecco allora le interrogative retoriche, per lo più usate per sottolineare la grandezza del santo: «Quante anime ridusse al grembo della Fede?

⁶⁹ L'autore che mostra la maggiore oltranza stilistica nell'uso di questo genere di figure è probabilmente Frugoni, la cui prosa è molto ben studiata dal punto di vista formale da S. BOZZOLA, *La retorica dell'eccesso. Il Tribunale della Critica* di Francesco Fulvio Frugoni, Padova 1996.

⁷⁰ Dalla *LIZ* se ne ricavano attestazioni di Pietro Aretino, Anton Francesco Doni, Tomaso Garzoni, Torquato Tasso.

Quanti peccatori convertì con li suoi miracoli?» (p. 4); «Quanti saranno i premij, quanti gl'acquisti dell'officioso Salvatore, non per un solo, ma per tanti, e tanti vasi d'acqua, che alli minimi di Christo, in quell'ospetaletto, per spatio di 16. ò 17. anni, diede?» (p. 41); «Se(n)do dunque [...] candido, d'Angelica vita, & costumi, come poteva esser assorto dall'onde del peccato, simboleggiate in quelle materiali?» (p. 44); «Chi bastava scriver gli miracoli, & li nomi delli guariti, sendo quelli di tante nationi diverse Europa?» (p. 191); «Chi potrebbe scrivere le altre meraviglie, che Dio operò per mezzo di questo suo servo nel Convento d'Orta, nello spatio di tant'anni, che vi stesse? Ogni giorno, due, tre, quattro mila infermi, di paesi diversi, chi basta?» (pp. 235-36); «chi fù in quel secolo più giusto di questo servo del Signore?» (p. 429); oppure per veicolare norme morali o verità di fede: «Quanto importa la bona institutione, & educatione?» (p. 34); «Imperòche se Dio è con noi, chi ci potrà recar danno?» (p. 45); «Quell'austerità, quella quasi quasi estrema povertà Eva(n)gelica, & Apostolica, che è se no(n) martirio?» (p. 61); «Che giova esser casto, & non haver carità?» (p. 65); «Che strada precipitosa è l'ostinatione?» (p. 370).

Alla funzione del *movere*, che Cicerone nel *De oratore* indicava tra quelle fondamentali del discorso persuasivo, rispondono anche le frequenti esclamazioni, attraverso le quali l'autore sottolinea episodi edificanti della vita del santo: «Felicce, fortunato, & beato monte, & Convento d'Orta, che tali, e tante meraviglie viddete!» (p. 138); «Ma che confidenza d'amico! che amorevolezza di quel gran Signore, & Monarca dell'Universo! Ch'ardisca un fraticello replicare, & repetere richiedendo la parola datagli, come se fosse un suo eguale!» (p. 252); esprime stuporosa ammirazione di fronte alla magnanimità divina: «Laonde (ò devoti del Beato Salvatore, che l'amate, & invocate) già vedete come da' meriti suoi, come da tante fonti, scorrono l'acque copiose della misericordia di Dio!» (p. 173); «Quant[']è ricca Dio! Quant'è opulenta, & copiosa la sua misericordia» (p. 302); magnifica le virtù morali: «O' humiltà, humiltà, herbetta pretiosa, beato l'horto dove tu sei, dove tu, Nardo celeste hai stillato profonde radici, ò gemma del sacro Oriente, ò gioia, ò, perla dell'Empirio» (p. 63); o viceversa deplora l'indifferenza verso la religione o la propensione al peccato: «oh quanto è bandito Dio, da' nostri colloqui!» (p. 110); «O avaritia scelerata, rovina del mondo universo! maladetta ingordigia dell'huomo avaro» (p. 139).

10. Tirando le somme, è possibile tentare di dare un giudizio complessivo sulla prosa di Vitale più equilibrato di quelli finora espressi. Considerando che si tratta di un autore pervenuto solo dopo i quarant'anni alla scrittura, per il quale l'italiano costituisce una lingua appresa dopo il trasferimento nella penisola (non

c'è infatti motivo di dubitare di quanto egli stesso afferma a proposito nella citata dedicatoria del *Monte serafico*, visto che è perfettamente verosimile), non si può certamente dire che i suoi testi dal punto di vista linguistico siano pessimi. Per quanto riguarda l'assetto fonomorfológico egli si attiene al fiorentino letterario di impostazione cruscante, con poche e mai vistose deflessioni. Qualche difficoltà in più si registra al livello della sintassi (in cui inoltre non mancano interferenze dal sardo), ma è facile ipotizzare che molti prosatori secenteschi minori offrirebbero ad un'analisi mirata manchevolezze simili. Quanto alla presenza di parole prive di riscontri nella tradizione letteraria, alle censure dovute al retaggio purista si può oggi sostituire il riconoscimento di un'inventiva lessicale tutt'altro che disprezzabile, esattamente come si fa per molti scrittori barocchi. L'armamentario retorico, infine, si rivela tutto sommato adatto alla bisogna; è vero che esso appare poco originale ed usato in modo ripetitivo, ma anche in questo caso bisognerebbe confrontare la scrittura di Vitale non con quella dei massimi letterati concettisti, di fronte a cui ovviamente appare gravata da povertà di mezzi, ma con quella dei tanti onesti mestieranti della penna nelle cui schiere anche il bizzarro frate di Maracalagonis, in definitiva, può trovare un suo posto.

«Libertà» e il problema della scuola tra Costituente e Piano decennale (1945-1957)

di Francesco Obinu

Lo scontro politico-ideologico tra il mondo cattolico e le istituzioni statali, attutito almeno in parte dalla composizione concordataria del '29, riprese vigore dopo la dissoluzione del regime fascista e la fine della guerra, specialmente dal momento in cui le forze democratiche si apprestarono a formulare i principi della Costituzione repubblicana. All'interno del quadro complessivo dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa riemerse il problema della scuola, che dopo avere accompagnato la fase di insediamento e di attività dell'Assemblea costituente (1946-47), tenne banco, con accenti diversi, anche negli anni compresi tra il progetto di riforma (poi non realizzato) presentato nel 1948-49 dal ministero della Pubblica istruzione e il Piano decennale per lo sviluppo della scuola varato nel 1958 (che riuscì a dare sviluppo quantitativo ma non qualitativo al sistema scolastico; da qui la metafora usata allora per rappresentare il Piano, che appariva come una bella cornice senza il quadro).

L'origine del problema scolastico, com'è noto, precedeva l'unificazione italiana e risaliva indietro nel tempo fino, almeno, alla prima forte e chiara manifestazione della volontà statale piemontese di avocare a sé il controllo dell'istruzione, vale a dire la legge Boncompagni (1848). In seguito crebbe fra i cattolici quella richiesta di *libertà scolastica*, nel senso della libera iniziativa educativa e formativa rivolta ai giovani, che costituì il tema centrale del dibattito culturale e del confronto politico sulla scuola durante il decennio della ricostruzione italiana.

«Libertà», il settimanale della diocesi di Sassari, tenendo fede al suo impegno dichiarato e sempre assolto di difendere e supportare le ragioni della parte cattolica,¹ si fece portavoce presso i suoi lettori dell'impegno politico e culturale volto alla costruzione di un sistema scolastico che tenesse in primo piano i valori reli-

¹ «Libertà» era stato fondato nel 1910 dal vincenziano padre Manzella e dall'avvocato Zirolia, figura di rilievo della Sassari cattolica, per contrastare le idee massoniche, positiviste e, in genere, anticlericali. Come ha osservato F. ATZENI, *Aspetti del movimento cattolico in Sardegna dallo scioglimento dell'Opera dei congressi alla fondazione del partito popolare*, in «Archivio storico sardo», XXXI (1980), pp. 325-330, tutti i giornali cattolici sardi nati nel primo quindicennio del XX secolo si prefiggevano obiettivi politici e religiosi insieme, dato che la loro attività fu anche di contrasto alla diffusione delle dottrine ateiste di parte socialista, radicale e repubblicana. Dopo un'interruzione forzata delle uscite nei primi due mesi del 1947, «Libertà» si ripresentò ai lettori con queste chiare parole: «Per parte nostra rinnoviamo il solenne impegno di corrispondere alla giusta attesa degli amici con un lavoro sempre più intenso e organico che, pur nelle modeste proporzioni di un settimanale locale, dia un valido contributo alla affermazione e alla difesa della causa cattolica nella nostra Isola» (*Ripresa*, in «Libertà», I marzo 1947).

giosi. Prima di considerare gli articoli dedicati dal giornale diocesano alla questione scolastica, sarà il caso di ricordare brevemente quali furono gli aspetti salienti della questione stessa.

1. *Il mondo cattolico e la scuola nell'Italia da ricostruire*²

1.1. *Avere cura della bellezza morale*

La seconda guerra mondiale, l'evento bellico più luttuoso e distruttivo della storia, aveva lasciato dietro di sé un'Europa da ricostruire quasi interamente. La ricostruzione però non poteva limitarsi agli edifici e alle strade, alle fabbriche e alle altre strutture materiali. La violenza senza precedenti mossa dalla volontà di potenza e dal fanatismo razziale, l'impressionante numero di morti, gli agghiaccianti crimini contro l'umanità, la mortificazione delle libertà e dei diritti fondamentali a opera delle dittature, imponevano una profonda riflessione a tutte le forze democratiche e libertarie.

La Chiesa, dal suo punto di vista, sentì il dovere di rilanciare con maggiore forza che in passato l'appello per la rigenerazione morale della società. Rispetto a questo obiettivo, l'istruzione e, in generale, l'educazione della gioventù assume-

² Bibliografia di riferimento. Per un quadro d'insieme, L. AMBROSOLI, *La scuola italiana dal dopoguerra ad oggi*, Bologna 1982; D. RAGAZZINI, *Storia della scuola italiana*, Firenze 1990; I. GARZIA, *Dal temporalismo alla democrazia: i caratteri di fondo dei rapporti stato-chiesa in Italia dall'unità alla Repubblica*, in *Oltre i confini. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Bari 2010, pp. 117-133; G. CHIOSSO, *Novecento pedagogico*, Brescia 2012, in part. pp. 297-317. Sul tema dell'analfabetismo, D. DEMETRIO, *Le scuole dell'alfabeto. Trent'anni di lotte all'analfabetismo in Italia (1947-1977)*, Rimini 1977; A. LORENZETTO, *Dal profondo Sud. Storia di un'idea*, Roma 1994; E. DE FORT, *Scuola e analfabetismo nell'Italia del 900*, Bologna 1995. Sulla politica scolastica del Partito comunista e sull'attività delle organizzazioni culturali vicine al Pci, F. PRUNERI, *La politica scolastica del Partito comunista italiano dalle origini al 1955*, Brescia 1999. Sulle posizioni assunte dalla Chiesa e dalle diverse componenti istituzionali e associative del mondo cattolico in merito ai temi della questione scolastica, L. PAZZAGLIA, *Il dibattito sulla scuola nei lavori dell'Assemblea Costituente*, in *Democrazia cristiana e Costituente nella società del dopoguerra*, a cura di G. Rossini, Roma 1980, I, pp. 457-517; M. CASELLA, *Cattolici e Costituente. Orientamenti e iniziative del cattolicesimo organizzato (1945-1947)*, Perugia 1987; A. RICCARDI, *La Chiesa di Pio XII, educatrice di uomini e di popoli, tra certezze e crisi*, in *Chiesa e progetto educativo nell'Italia del secondo dopoguerra*, Brescia 1988, pp. 9-36; A. ACERBI, *Il problema dei giovani nella pastorale dei vescovi durante il secondo dopoguerra (1945-1958). Orientamenti e contributi dell'episcopato nell'Italia settentrionale*, in *Chiesa e progetto educativo cit.*, pp. 37-74; F. MALGERI, *Il problema dei giovani nella pastorale dei vescovi durante il secondo dopoguerra (1945-1958). Orientamenti e contributi dell'episcopato nell'Italia centro-meridionale*, in *Chiesa e progetto educativo cit.*, pp. 75-94; G. CHIOSSO, *I cattolici e la scuola dalla riforma Gonella al Piano Decennale*, in *Chiesa e progetto educativo cit.*, pp. 303-339; L. PAZZAGLIA, *Ideologie e scuola fra ricostruzione e sviluppo (1946-1958)*, in *Chiesa e progetto educativo cit.*, pp. 495-544; G. CHIOSSO, *I cattolici e la scuola dalla Costituente al centro-sinistra*, Brescia 1988; R. SANI, *Le associazioni degli insegnanti cattolici nel secondo dopoguerra (1944-1958)*, Brescia 1990; A. GAUDIO, *La politica scolastica dei cattolici. Dai programmi all'azione di governo. 1943-1953*, Brescia 1991; *Costituzione e Costituente. La XIX Settimana Sociale dei cattolici d'Italia (Firenze, 22-28 ottobre 1945)*, a cura di D. Ivone, Roma 2007; G. SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, Milano 2008.

vano un'importanza quanto mai fondamentale e addensavano intorno alla scuola grandi attese e pesanti preoccupazioni. I primi congressi dell'Associazione italiana dei maestri cattolici (Aimc) e dell'Unione cattolica italiana degli insegnanti medi (Uciim) conclusero che la rigenerazione morale del paese non poteva prescindere dalla rigenerazione della scuola, cioè del corpo insegnante, avvelenato in buona parte dalla retorica totalitarista del fascismo. E la rigenerazione della scuola, l'affermazione della coscienza democratica nel corpo docente, poteva realizzarsi, per Aimc e Uciim, soltanto partendo dall'esempio di vita cristiano.

L'esigenza di liberare il mondo della scuola dalle scorie della dittatura, pur essendo un obiettivo di tutte le forze politiche che avevano combattuto il fascismo, procedeva a rilento. Le necessità della ricostruzione materiale imponevano innanzitutto di rendere agibili i caseggiati scolastici danneggiati, di reclutare nuovo personale, di rispondere alle diverse sollecitazioni dei sindacati degli insegnanti e ad altre simili urgenze. Dai programmi didattici scomparvero subito le tracce più evidenti dell'ideologia mussoliniana, ma per diversi anni restarono in uso i manuali scolastici adottati durante il ventennio. La Chiesa, da parte sua, temeva che un'accelerazione troppo brusca sulla strada della defascistizzazione della scuola avrebbe potuto mettere in pericolo anche le conquiste lateranensi, a cominciare dalla centralità dell'insegnamento della religione nella scuola pubblica. Il Vaticano, dunque, si mosse nella direzione di ottenere, prima dalle autorità militari alleate e poi dai vertici della Democrazia cristiana, precise garanzie in merito alla salvaguardia dei principi concordatari.

La Chiesa poggiava la necessità che i valori religiosi fossero al centro dell'istruzione scolastica sul ben noto assunto per cui la radice della moralità sta nell'insegnamento cristiano. Nel gennaio 1946 l'enciclica *Quemadmodum* si espresse precisamente al riguardo. Dopo l'esortazione al soccorso materiale dei fanciulli rimasti orfani, senza riparo e senza nutrimento, Pio XII ammoniva a non trascurare la fondamentale esigenza di educare rettamente la gioventù, di curarne la «bellezza morale», per portarla a una vita spiritualmente, oltre che materialmente, degna. I fanciulli, futuri padri e madri di famiglia, non potevano essere lasciati alla mercé di quelle forze, definite «dissolvitrici e pervertitrici», che per il papa costituivano potenziale causa di «infezione morale e fisica» delle nuove generazioni.

Il monito papale non aveva di mira soltanto i fenomeni corruttivi del malaffare politico ed economico, né soltanto i vizi sociali e le manifestazioni di irreligiosità, che in quel frangente storico così travagliato e incerto sembravano aggredire con più forza del solito l'ideale della società fondata sui valori cristiani. La lotta antifascista e la ritrovata libertà politica e d'opinione, che da quell'esperienza era scaturita, avevano messo in atto fermenti che rendevano instabile il quadro poli-

tico-sociale italiano. Segnali in tal senso venivano anche dall'interesse di certi ambienti giovanili cattolici verso determinati contenuti del pensiero marxista (si pensi ad esempio a Giorgio La Pira). Da qui l'esigenza, per la Chiesa, di seguire con particolare attenzione i nuovi sviluppi e di adoperarsi vieppiù nell'educazione catechistica e scolastica, perché da quegli sviluppi potevano venire i pericoli paventati da Pio XII.

1.2. *La lotta all'analfabetismo*

Oltre ai danni materiali e morali, gli effetti della guerra causarono anche un forte rallentamento del processo di alfabetizzazione della popolazione italiana; basti considerare che nel 1941 il tasso di analfabetismo era del 13,8% e dieci anni più tardi (censimento 1951) era ancora del 13% circa. Il trend fu obbligato dalla pesantezza del complessivo deficit scolastico, che solo lentamente poté essere colmato: nel 1945 il 40% delle aule era inagibile, il numero degli insegnanti era del tutto insufficiente ad assicurare lezioni regolari agli studenti e le scuole elementari di molti paesi non avevano tutte le classi previste dall'ordinamento.

I primi provvedimenti per recuperare il terreno perduto furono avviati con il decreto legislativo 17 dicembre 1947, n. 1599. La spesa scolastica durante il decennio seguente fu quasi raddoppiata e permise il recupero di trentamila aule e l'assunzione di trentacinquemila insegnanti. La lotta all'analfabetismo post-scolare impegnò novantamila insegnanti e riguardò circa due milioni di adulti. Collaborarono col Ministero alcune organizzazioni non governative, come l'Unione nazionale per la lotta all'analfabetismo (Unla), costituita proprio nel 1947 e animata da diversi intellettuali (Nitti, Arangio Ruiz, Cassiani, Lorenzetto tra i primi), che sviluppò la sua attività specialmente nell'Italia meridionale, dove attivò molti centri per lo sviluppo dell'istruzione popolare.

Il programma statale di lotta all'analfabetismo fu sostenuto anche dall'Aimc, decisa a contrastare un fenomeno che i maestri cattolici percepivano come una grave limitazione all'affermazione della democrazia. E ciò – spiegava il pedagogo Francesco Bettini su «Scuola Italiana Moderna» (ottobre 1946) – non solo in ragione dell'analfabetismo strumentale, cioè l'incapacità a leggere e scrivere, ma anche di quello spirituale, che si denota nell'immatùrità di una parte della società verso i problemi di ordine morale e politico.³

³ Cfr. R. SANI, *Le associazioni degli insegnanti cattolici nel secondo dopoguerra (1944-1958)*, Brescia 1990.

1.3. La libertà della scuola

Dopo l'Unità e il XX Settembre le posizioni dello Stato e della Chiesa sulla scuola, già prima sottoposte alle forti tensioni derivanti dalla contrapposizione tra la politica accentratrice piemontese e la volontà autonomistica ecclesiale, si erano irrigidite ulteriormente. Gli intellettuali e politici laici, specialmente gli allora prevalenti liberali, in continuità con gli ideali dello Stato risorgimentale e con lo spirito delle leggi Boncompagni, Lanza e Casati, consideravano l'istruzione scolastica una materia di esclusiva pertinenza statale.⁴ La Chiesa, d'altra parte, rivendicava priorità al proprio diritto-dovere di dare all'educazione una salda base religiosa, nella convinzione che i valori del cristianesimo, fortificando il senso della moralità, assicurino il buon funzionamento del corpo sociale. L'inconciliabilità delle posizioni cattoliche e laiche aveva portato le autorità ecclesiastiche a cercare soluzioni non concordate con lo Stato.⁵

Nell'imminenza delle elezioni per l'Assemblea costituente,⁶ le forze politiche e intellettuali di sinistra, formulando l'idea della scuola come «funzione statale d'interesse nazionale», espressero nella sostanza la medesima convinzione liberale, sia pure con argomentazioni distinte da quelle propugnate dai cosiddetti terzaforzisti o laici (azionisti, repubblicani e altri gruppi minori, tra cui gli stessi liberali).

L'Associazione per la difesa della scuola nazionale (Adsn), animata da intellettuali di estrazione marxista e laica (Pepe, De Ruggiero, Calamandrei, Capitini, Croce, Montale, Marchesi e altri ancora), sostenne il diritto dello Stato di controllare le scuole private e di validarne i titoli di studio ai fini concorsuali e professionali. L'Adsn sosteneva pure che l'insegnamento dovesse essere informato allo spirito critico e alla libertà di coscienza e che la scuola, per la sua funzione democratica, dovesse concorrere all'eliminazione dell'analfabetismo e alla formazione del cittadino attraverso un percorso obbligatorio di otto anni.

Questi principi, raccolti nel celebre manifesto *Per la difesa e lo sviluppo della scuola nazionale*, furono ribaditi in sede di I sottocommissione costituente da Mar-

⁴ Cfr. M.C. MORANDINI, *Da Boncompagni a Casati: l'affermazione del modello centralistico nella costruzione del sistema scolastico preunitario (1848-59)*, in *Il cerchio e l'ellisse*, a cura di F. Pruneri, Roma 2005, pp. 41-55.

⁵ Una strada tentata dalla Chiesa fu quella delle Scuole di religione. A esse gli «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche» hanno dedicato il numero monografico 18 (2011).

⁶ Il 15 luglio 1946 l'Assemblea costituente (eletta il 2 giugno) insediò una Commissione di 75 membri incaricata di mettere a punto il progetto costituzionale. La Commissione si organizzò in tre sottocommissioni, che si occuparono rispettivamente di «diritti e doveri dei cittadini», di «organizzazione costituzionale dello Stato» e di «rapporti economici e sociali». La I sottocommissione, presieduta dal democristiano Tupini, dibatté sulla scuola nel corso del mese di ottobre, relatore di maggioranza il democristiano Aldo Moro e relatore di minoranza il comunista Concetto Marchesi; tra novembre e dicembre la sottocommissione affrontò la materia dei rapporti Stato-Chiesa. La Commissione dei 75 concluse i suoi lavori all'inizio del febbraio 1947 e nei primi giorni di marzo l'Assemblea costituente cominciò la discussione degli articoli del progetto costituzionale. La Costituzione repubblicana fu approvata il 22 dicembre 1947.

chesi, il quale sostenne che il controllo statale sull'istruzione scolastica fosse necessario per garantire l'elevazione del popolo. Ai privati si poteva concedere di aprire proprie scuole, ma nel preciso interesse pubblico di diffondere l'istruzione e quindi, specialmente, in quei luoghi privi di scuole statali (la posizione del Pci godeva del sostanziale appoggio dei socialisti, dei demolaburisti, dei repubblicani e degli azionisti).

Diversamente da Marchesi, Moro sosteneva che il servizio pubblico offerto dalla scuola si esprimesse tanto nell'iniziativa statale quanto in quella privata e che, quindi, lo Stato non potesse avocare a sé l'esclusiva competenza in materia. Il relatore democristiano condivideva la volontà della Chiesa di improntare cristianamente l'istruzione scolastica e pure l'idea che l'educazione dei giovani spetti innanzitutto alla famiglia. Moro era un esponente di punta di quei giovani intellettuali cattolici, più in particolare gli universitari (Fuci) e i giovani professori dell'Università del Sacro Cuore, i quali, affascinati dal pensiero di Maritain e Mounier, volevano l'organizzazione statale fondata sui diritti naturali della persona umana; questi, discendendo direttamente da Dio, dovevano darsi come preesistenti a qualunque normativa. La teoria *personalista* convergeva con il magistero della Chiesa nell'affermazione della preminenza educativa della famiglia, in quanto prima e fondamentale forma associativa fra le persone. Da giurista e da uomo delle istituzioni, tuttavia, Moro evitò di assecondare quegli ambienti cattolici che in materia di istruzione avrebbero voluto attribuire allo Stato un ruolo subalterno alla Chiesa.

Organizzazioni come l'Associazione nazionale della scuola italiana del gesuita Giuseppe Giampietro, firma importante di «Civiltà Cattolica», la Federazione degli istituti dipendenti dall'autorità ecclesiastica (Fidae) e l'Ufficio cattolico dell'educazione (Uce), organo dell'Acì, erano convinte che all'autorità ecclesiastica spettasse la definizione sostanziale dei principi educativi, e che l'autorità pubblica dovesse occuparsi del quadro giuridico generale della scuola.

L'influente «Civiltà Cattolica», sostenendo il «diritto anteriore della famiglia» e il «diritto superiore della Chiesa» sull'educazione dei giovani, tendeva a marcare ancora di più la valenza subordinata del ruolo statale, al punto che un progetto di Costituzione elaborato dall'organo gesuitico su richiesta di Pio XII, fu giudicato «eccessivamente confessionale» dagli stessi ambienti vaticani. La Santa Sede non aveva da guadagnare nell'attrito con lo Stato italiano e, anzi, era pronta ad accettare anche un accordo compromissorio tra la Dc e le forze non cattoliche, se esso fosse servito a impedire l'adozione di norme costituzionali lesive dell'articolo 36 dei Patti lateranensi.⁷

⁷ «L'Italia considera fondamento e coronamento dell'istruzione pubblica l'insegnamento della dottrina cristiana secondo la forma ricevuta dalla tradizione cattolica. E perciò consente che l'insegnamento reli-

Prima del 2 giugno la stessa Democrazia cristiana sembrava incline ad accogliere le istanze cattoliche più oltranziste. In occasione del I congresso nazionale (24-28 aprile 1946) Guido Gonella (che in luglio avrebbe ricevuto l'incarico ministeriale della Pubblica istruzione) presentò una relazione che delineava una Costituzione centrata sullo spirito etico cristiano come presidio di tutte le libertà. Compresa la libertà scolastica, che Gonella legava al rispetto dei diritti della famiglia, della Chiesa e, infine, dello Stato. Alla scuola, anzi, non era riconosciuto un ruolo educativo diretto, ma delegato dalla famiglia.⁸

La bozza di articolo sulla materia scolastica presentata da Moro in sottocommissione, pur tenendo conto di alcuni suggerimenti vaticani, in particolare sul finanziamento statale delle scuole private e sull'insegnamento non opzionale della religione cattolica, non delineava un ruolo statale subalterno. Tuttavia, proprio su quei due specifici punti si opposero i socialisti, che giudicarono lesiva dei principi costituzionali di uguaglianza la norma sull'insegnamento della sola religione cattolica, e i laici, che bocciarono il finanziamento pubblico della scuola privata. Sinistre e terzaforzisti insistettero anche perché la Carta riconoscesse l'istruzione come «funzione dello Stato», ma mediante Togliatti si arrivò a una formulazione più morbida e condivisa: «l'istruzione è fra le precipue funzioni dello Stato». Restarono però gli altri ostacoli, per cui la sottocommissione decise di definire la materia scolastica entro la complessiva regolamentazione dei rapporti Stato-Chiesa.

1.4. *Laicità e laicismo*

La regolamentazione dei rapporti Stato-Chiesa fu oggetto dell'articolo 5 del progetto costituzionale che fu dibattuto e infine approvato nel marzo 1947 nella forma del vigente articolo 7 dei *Principi fondamentali* che, com'è noto, fa richiamo ai Patti del Laterano.⁹

Si comprende meglio quale importanza avesse quel richiamo se si parte dalla distinzione che i cattolici facevano tra laicità e laicismo. Il primo concetto era in-

gioso ora impartito nelle scuole pubbliche elementari abbia un ulteriore sviluppo nelle scuole medie, secondo programmi da stabilirsi d'accordo tra la Santa Sede e lo Stato. Tale insegnamento sarà dato a mezzo di maestri e professori, sacerdoti o religiosi, approvati dall'autorità ecclesiastica, e sussidiariamente a mezzo di maestri e professori laici, che siano a questo fine muniti di un certificato di idoneità da rilasciarsi dall'Ordinario diocesano. La revoca del certificato da parte dell'Ordinario priva senz'altro l'insegnante della capacità di insegnare. Pel detto insegnamento religioso nelle scuole pubbliche non saranno adottati che i libri di testo approvati dall'autorità ecclesiastica».

⁸ Cfr. G. GONELLA, *La D.C. per la nuova Costituzione*, in *Atti e documenti della Democrazia Cristiana. 1943-1967*, a cura di A. Damilano, Roma 1968, pp. 231-254.

⁹ «Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale».

teso come la legittima volontà dello Stato di affermare la propria sovranità nella sfera delle competenze politiche (organizzazione politica, giudiziaria, amministrativa, fiscale, militare); il secondo era inteso, invece, come la volontà negativa di determinare la separazione dello Stato dalla Chiesa in termini di rifiuto della religione (lo «Stato senza Dio») e dell'autorità spirituale a essa collegata.

La parte cattolica sosteneva che la legittima distinzione dei ruoli dello Stato e della Chiesa, sulla base della laicità, non potesse escludere la collaborazione tra il potere civile e quello religioso. La collaborazione si giustificava sotto due aspetti principali: quello democratico, nel rispetto dei diritti della maggioranza cattolica della popolazione; e quello delle cosiddette *materie miste*, come il matrimonio e la scuola, che rientravano contemporaneamente fra le competenze dello Stato e della Chiesa.

Queste convinzioni scaturivano dal ricco e complesso lavoro intellettuale sviluppatosi tra il 1943 e il 1945, che aveva avuto i suoi culmini nel *Codice di Camaldoli*, nelle *Idee ricostruttive della Democrazia cristiana* e nella *Settimana sociale di Firenze*.¹⁰

¹⁰ Tra le relazioni presentate alla Settimana fiorentina, quella di Giorgio La Pira (uno degli intellettuali di Camaldoli) anticipò il concetto fondamentale, poi ribadito in sottocommissione nella discussione sui rapporti civili: «Lo Stato per la persona e non la persona per lo Stato». Sull'autorità dei pontefici Leone XIII, Pio XI, Pio XII e dei maestri del pensiero sociale cattolico (Ketteler, La Tour du Pin, Toniolo, Maritain), La Pira teorizzò la Costituzione migliore come quella che riconosca l'uomo come il fine e lo Stato come il mezzo; cioè, che «ponga le condizioni esterne per la tutela, lo sviluppo ed il perfezionamento della persona umana». Le costituzioni francese del 1789, nazista, fascista e sovietica avevano subordinato l'uomo alla collettività (Stato, Nazione, Razza, Classe). Anche le costituzioni liberal-borghesi fallivano l'obiettivo, perché (secondo la specifica analisi marxiana, che La Pira condivideva) la concentrazione capitalista delle risorse aveva tolto ai lavoratori la proprietà del loro stesso lavoro e la gestione degli utili prodotti. La Costituzione per la persona, secondo La Pira, doveva invece favorire la «proprietà del mestiere», per rendere il lavoratore «soggetto e non oggetto dell'economia». Cfr. G. LA PIRA, *Esame di coscienza di fronte alla Costituente*, in *Costituzione e Costituente. La XIX Settimana Sociale dei cattolici d'Italia* cit., pp. 167-179. La dichiarazione conclusiva dell'assise cattolica indicò questi obiettivi: rispetto della dignità della persona umana secondo i principi della religione, filosofia e sociologia cattolica; riconoscimento della religione cattolica come elemento essenziale e primario della civiltà italiana e come premessa alla regolamentazione dei rapporti tra Stato e Chiesa; riconoscimento della missione educativa, morale e sociale della famiglia, dell'indissolubilità e del valore civile del sacramento matrimoniale; scuola libera e conforme alla tradizione cristiana italiana; giustizia sociale fondata sui principi della proprietà privata come frutto del lavoro e garanzia per la persona e la famiglia, della collaborazione tra il capitale e il lavoro, della preminenza del lavoro in quanto opera dell'uomo e della possibilità per tutti di accedere alla cultura e ai ruoli dirigenti; giustizia internazionale basata sul comune diritto dei popoli verso i beni elargiti da Dio. La dichiarazione fu la sintesi delle «diverse tesi di riforma costituzionale presenti tra le varie componenti del mondo cattolico italiano» (D. IVONE, *Introduzione*, in *Costituzione e Costituente. La XIX Settimana Sociale dei cattolici d'Italia* cit., p. 15). «Libertà» pubblicò un resoconto del discorso inaugurale dell'arcivescovo Dalla Costa, secondo il quale la Costituzione avrebbe dovuto garantire: «Diritto al riconoscimento della fede cattolica della nazione; diritto alla libertà della persona umana, intesa cristianamente; diritto per la famiglia alla indissolubilità del vincolo matrimoniale, alla libera educazione dei figli, alle previdenze sociali; diritto alla Scuola di impartire una educazione consona alle materie della Chiesa e alle legittime esigenze familiari;

1.5. La definizione della materia scolastica e i dissidi nel mondo cattolico

In seguito alla definizione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, in aprile fu definita anche la particolare materia scolastica con l'articolo 27 del progetto costituzionale, poi approvato in via definitiva come articolo 33.¹¹

Giungere a un accordo non fu semplice, ma alla fine le distanze maggiori fra la Dc e i partiti laici e di sinistra furono colmate in questi termini: a) la libertà di enti e privati di aprire scuole, inizialmente formulata in termini di facoltà, fu approvata invece in termini di esplicito diritto; b) la norma di cui sopra fu completata con la precisazione che l'istituzione delle scuole private non doveva comportare «oneri per lo Stato» (emendamento Corbino); c) la norma sulla parificazione delle scuole private, che in un primo tempo esprimeva il principio della «parità di trattamento» degli alunni, fu riscritta sulla base del concetto di «trattamento equipollente».¹²

Una parte del mondo cattolico non nascose la sua insoddisfazione per un risultato che sembrava troppo fragile, rispetto alle certezze normative che erano state chieste alla Dc. Per manifestare questa inquietudine, nei primi mesi del '47 l'Uce promosse la Giornata nazionale della scuola e dell'educazione, a cui anche «Libertà» diede puntuale pubblicità.¹³

Pur aderendo all'idea dell'istruzione come funzione di interesse pubblico, l'Uce non accettava che tale funzione dovesse essere esclusivamente statale. Per-

diritto alla vera giustizia sociale» (*I cattolici non temono la Costituente ma vi si preparano con lo studio più severo agitando apertamente il problema religioso*, in «Libertà», 2 novembre 1945).

¹¹ «L'arte e la scienza sono libere e libero ne è l'insegnamento. La Repubblica detta le norme generali sull'istruzione ed istituisce scuole statali per tutti gli ordini e gradi. Enti e privati hanno il diritto di istituire scuole ed istituti di educazione, senza oneri per lo Stato. La legge, nel fissare i diritti e gli obblighi delle scuole non statali che chiedono la parità, deve assicurare ad esse piena libertà e ai loro alunni un trattamento scolastico equipollente a quello degli alunni di scuole statali. È prescritto un esame di Stato per l'ammissione ai vari ordini e gradi o per la conclusione di essi e per l'abilitazione all'esercizio professionale. Le istituzioni di alta cultura, università ed accademie, hanno il diritto di darsi ordinamenti autonomi nei limiti stabiliti dalle leggi dello Stato».

¹² Con maggiore facilità d'intesa fu formulato l'art. 28, cioè il vigente art. 34, che estendeva l'obbligo scolastico fino ai 14 anni di età e, sul principio che «i capaci e meritevoli, anche se privi di mezzi, hanno diritto di raggiungere i gradi più alti degli studi», stabiliva l'intervento dello Stato con provvidenze finanziarie a sostegno di tale diritto.

¹³ *Giornata per l'educazione e la scuola*, in «Libertà», 1 marzo 1947. L'annuncio informava che la manifestazione si sarebbe tenuta in tutte le parrocchie della diocesi domenica 9 marzo, come disposto dall'arcivescovo, con l'obiettivo di rivitalizzare l'impegno educativo della famiglia e della scuola: «Pertanto i Rev.mi Parroci, colla collaborazione delle Associazioni di A.C. e dei signori insegnanti delle loro parrocchie, cureranno nella predetta domenica: 1) di trattare durante le Sante Messe il problema educativo e quello scolastico conformemente ai principi cristiani; 2) di radunare nelle ore pomeridiane i padri e le madri di famiglia per una illustrazione più specifica del problema scolastico, fatta possibilmente da un insegnante. Tempestivamente verrà spedito a ogni parrocchia un adeguato numero di copie di "Scuola e Libertà", bollettino edito a cura dell'U.C.E.». All'Aimc si raccomandava caldamente di partecipare alle iniziative della Giornata.

ciò il segretario dell'Unione, Luigi Rivara, contestò a Moro di avere ceduto alla volontà di Marchesi nel riconoscere il potere di vigilanza statale sull'intero sistema scolastico; e, inoltre, di avere rinunciato a imporre un riferimento esplicito al diritto educativo della famiglia e degli enti non statali.

Moro rispose spiegando di avere lavorato nella necessità di trovare un «compromesso accettabile» con le altre forze politiche. Solo per questa via Togliatti si era deciso a riconoscere il principio della libertà di iniziativa scolastica, che riguardava evidentemente anche lo specifico diritto della Chiesa (seppure non esplicitato nel testo costituzionale). La vigilanza statale sul sistema scolastico, precisò pure Moro, si riferiva all'organizzazione complessiva, non all'imposizione di un modello pedagogico di Stato.¹⁴

E mentre «Il Quotidiano», giornale dell'Acì, sosteneva che la libertà della scuola (in senso cristiano) era stata sostanzialmente salvata ma rimaneva in bilico a causa dell'emendamento Corbino, sullo sfondo affioravano anche alcuni malumori per il mancato impegno, da parte democristiana, affinché la religione cattolica fosse riconosciuta dalla Costituzione come la religione della Repubblica italiana.¹⁵

Può essere interessante notare che di tutta questa contrapposizione interna al mondo cattolico non si trova traccia apprezzabile su «Libertà». E se è vero che le lamentele verso l'operato democristiano seguirono percorsi riservati, che soltanto il successivo lavoro degli studiosi ha portato alla luce, è vero anche che una parte almeno del dibattito aveva trovato spazio sui principali organi di stampa cattolici.

1.6. *Il progetto Gonella. Aimc e Uciim per la riforma della scuola*

Una volta conclusi i lavori della Costituente, il dibattito sulla scuola proseguì intorno al progetto di riforma voluto dal ministro Gonella ed elaborato da un'apposita commissione nella primavera 1949.

Il questionario ministeriale inviato al personale docente e non docente di tutte le scuole nel gennaio del '48, per dare corso all'inchiesta preparatoria al progetto, riscosse un sostanziale consenso presso le organizzazioni cattoliche di categoria. L'Aimc e l'Uciim mostrarono il loro apprezzamento per un'iniziativa che intendeva coinvolgere direttamente il mondo scolastico.

L'Uciim era schierata, in massima parte, per una riforma che consentisse il passaggio degli studenti tra tutti i tipi e ordini di scuola, a superare il modello

¹⁴ Sulla strategia del compromesso cfr. A.G. RICCI, *Il compromesso costituente. 2 giugno 1946-18 aprile 1948: le radici del consociativismo*, Foggia 1999.

¹⁵ De Gasperi, «da credente autentico qual era, fece di tutto perché i valori della tradizione cristiana entrassero nella Costituzione; come politico cattolico, invece, cercò nella maniera che gli era possibile di conciliare gli interessi dello Stato con quelli della Chiesa» (G. SALE, *Il Vaticano e la Costituzione* cit., p. 55).

gentiliano degli indirizzi formativi chiusi. Il principale motivo d'interesse, però, era rappresentato dalla scuola dell'obbligo e, in particolare, dal triennio successivo alla scuola elementare. Esso, secondo l'Uciim, doveva essere organizzato come una scuola media *unitaria* dotata di tre indirizzi: umanistico (con al centro il latino), tecnico (con prevalenza delle materie scientifiche) e pratico (per l'addestramento al lavoro). Ogni indirizzo doveva costituire un percorso mirato, rispettivamente, ai licei o alla scuola magistrale, agli istituti tecnici e alle scuole superiori di formazione al lavoro (che però non rientravano nei piani ministeriali); gli studenti, tuttavia, durante il triennio potevano decidere di passare dal percorso scelto originariamente a un altro. Un sistema così organizzato, sosteneva l'Uciim, avrebbe permesso l'apertura dei livelli scolastici superiori alle masse popolari e portato al superamento della dicotomia tra scuola popolare e scuola d'élite.

La proposta dell'Uciim, che raccoglieva consensi anche fuori del mondo cattolico, si scostava invece da quella degli insegnanti e pedagogisti di area comunista, i quali pensavano a un triennio postelementare a indirizzo unico (la scuola media *unica*) che promuovesse la «scuola per tutti», cioè idonea a dotare tutti i cittadini non soltanto di un certo grado di istruzione ma anche, attraverso lo studio del latino, di un primo arricchimento culturale.

L'Aimc, da parte sua, si trovò sostanzialmente d'accordo con l'Uciim, pur rivendicando inizialmente ai maestri elementari la gestione dell'intero percorso dell'obbligo, sulla base del convincimento che tutti e otto gli anni di studio fossero caratterizzati da uniformità di esigenze psicologiche, pedagogiche e sociali. In un secondo momento l'Aimc addivenne alla posizione definitiva, che prevedeva di affiancare ai due indirizzi proposti dal governo un corso *normale*, da affidarsi a un maestro esperto.

I risultati dell'inchiesta indicarono, infine, la preferenza della maggior parte degli insegnanti medi e della metà circa dei maestri verso il triennio postelementare a indirizzo classico, tecnico e normale. La proposta della scuola media *unica*, con un solo percorso formativo uguale per tutti, raccolse un numero minore di adesioni.¹⁶

¹⁶ «Il progetto di riforma della scuola predisposto da Gonella, com'è noto, doveva operare una sorta di compromesso fra la prospettiva della scuola media unitaria e opzionale sostenuta dall'Uciim e da ampi settori dell'area laica e di sinistra, e la nuova soluzione cui erano approdati i maestri dell'Aimc. In relazione all'istruzione per gli 11-14 anni, infatti, il disegno di legge ministeriale prevedeva una scuola secondaria triennale con carattere unitario, articolata in tre rami - classico, tecnico e normale - con un programma culturale comune, integrato da insegnamenti caratterizzanti per ciascun ramo. Nell'ambito di tale ordinamento, la sezione normale, istituita presso le stesse scuole elementari e affidata ai maestri, riproduceva sostanzialmente il corso postelementare auspicato dall'associazione dei maestri cattolici» (R. SANI, *Le associazioni degli insegnanti cattolici nel secondo dopoguerra (1944-1958)* cit., p. 75).

1.7. Dopo il 18 Aprile

La riforma, a ogni modo, rimase inattuata. Il progetto non fu mai discusso dal Parlamento e nel luglio 1951 fu, di fatto, accantonato (complice anche l'uscita di scena di Gonella, eletto segretario della Dc e sostituito al Ministero da Segni).¹⁷

Su questo esito pesò più direttamente la difficoltà pratica di trovare una copertura finanziaria adeguata, dal momento che lo Stato doveva già sostenere gli alti costi della ricostruzione materiale della scuola. A cinque anni dalla fine della guerra restavano irrisolti vari problemi, primi tra tutti le difficoltà economiche che impedivano a molti ragazzi di godere del diritto allo studio, e la mancanza in molte scuole elementari delle classi quarta e quinta, indispensabili per il completamento del percorso dell'obbligo nel triennio medio (il governo provò a porre rimedio a queste carenze tra il 1953 e il 1954, con provvedimenti per il finanziamento dell'edilizia scolastica e l'incremento delle borse di studio).

Sulla mancata attuazione del progetto di riforma, tuttavia, ebbero il loro peso anche ragioni ideologiche, perché all'indomani della consultazione elettorale del 18 aprile 1948 lo scontro fra la Dc e i partiti di sinistra si era aggravato. I comunisti avevano denunciato l'esistenza di un'intesa conservatrice tra i cattolici e la borghesia capitalista, che riguardava anche la scuola e stava alla base dell'idea di separare l'istruzione classica da quella tecnica. L'intesa, nei timori del Pci, mirava in particolare a impedire la creazione della scuola media *unica* che, estendendo la preparazione culturale al ceto popolare, avrebbe favorito la crescita di una classe lavoratrice più conscia del suo ruolo e dei suoi diritti.

Il fronte interno al Pci e quello delle sinistre, tuttavia, presentava poca compattezza in merito all'utilità degli studi classici nella scuola postelementare. Non tutti erano convinti che lo studio del latino fosse un mezzo valido per l'elevazione dei ceti popolari, cosa di cui era invece sicuro Marchesi. Egli sostenne tenacemente la necessità di studiare il latino nella scuola postelementare almeno fino alla metà degli anni Cinquanta, quando dovette arrendersi alla linea prevalente nel partito, che considerava lo studio del latino più confacente alla scuola superiore. La frattura fu anche più netta tra il Pci e il Psiup, perché i socialisti non soltanto

¹⁷ Si deve osservare, però, che per diverso tempo ancora la discussione del progetto sembrò possibile, tanto che nel 1952 l'Aimc organizzò diverse iniziative sull'attesa riforma. Anche «Libertà», dando notizia di quelle iniziative, scriveva: «In questi ultimi mesi sono fiorite in Italia polemiche sopra polemiche a proposito della scuola il cui progetto si trova oggi al Parlamento per essere discusso e convertito in legge. [...] Con molta probabilità le conclusioni di tutto il lavoro svolto dall'Associazione Italiana Maestri Cattolici si avranno precisamente nei giorni in cui il progetto di legge sulla riforma della scuola sarà presentato in Parlamento. [...] E se così sarà, certamente ne verrà un bene, considerato che in regime di libertà sono proprio le organizzazioni specializzate che debbono influire, per quanto è lecito, sulla formazione delle leggi che riguardano le stesse specifiche materie» (*Un interessante questionario sulla riforma della scuola*, in «Libertà», 27 giugno 1952).

proponevano lo studio di una lingua straniera al posto del latino, ma consideravano la scuola media a indirizzo unico addirittura dannosa per la classe proletaria, al punto da proporre una scuola triennale popolare che insegnasse un mestiere e l'educazione civica (oltre alla lingua straniera).

Si può dire comunque che le forze di sinistra, in buona sostanza (e pur partendo da punti di vista non sempre coincidenti), negassero al progetto Gonella la volontà di attuare una riforma davvero incisiva, cioè in grado di aggredire i problemi sociali collegati alla democratizzazione del sistema scolastico. Anche se, indubbiamente, fu il Pci a esprimere il dissenso più netto: tenere separati il corso formativo tecnico e quello umanistico, significava (gramscianamente) volere perpetuare la separazione delle classi. Contro tale volontà (vera o presunta che fosse) e in dura contrapposizione all'attività dell'Acì e della Fuci, si mossero le principali organizzazioni comuniste, l'Unione delle Donne italiane (Udi), la Federazione giovanile (Figc) e l'Associazione pionieri italiani (Api), che lavorarono per lo sviluppo della cultura fra i ceti popolari. Gli attivisti si adoperarono presso le famiglie, fra gli studenti e fra gli insegnanti, presentando i grandi temi politici e filosofici, sociali e culturali secondo i criteri e i contenuti educativi (almeno quelli cardinali) elaborati dalla teoria pedagogica sovietica.

Dall'altra parte le organizzazioni cattoliche, specialmente i Comitati civici, ribatterono colpo su colpo già durante l'infuocata campagna elettorale del '48, quando sostennero la decisione democristiana di spezzare il tripartito, per mezzo di una strategia comunicativa che presentava comunisti e socialisti come *il nemico* pericoloso, asservito alle mire espansionistiche dell'Urss, da cui occorreva difendersi a ogni costo. E per quanto riguarda la politica scolastica, la Dc prese a sviluppare soluzioni distanti dalla linea tracciata da Moro e vicine piuttosto (si direbbe) alle aspettative degli ambienti cattolici più tradizionalisti (si pensi al dpr 14 giugno 1955, che ratificò il provvedimento del ministro Ermini sull'aggiornamento dei programmi della scuola elementare).¹⁸

Dopo il 1955 la vita politica e culturale italiana cominciò a sperimentare un certo, parziale rilassamento delle tensioni ideologiche. Ebbero gioco in questoincipiente mutamento importanti eventi nazionali e internazionali (il ridimensio-

¹⁸ L'articolo unico recitava tra l'altro: «L'insegnamento religioso sia considerato come fondamento e coronamento di tutta l'opera educativa. La vita scolastica abbia quotidianamente inizio con la preghiera, che è elevazione dell'animo a Dio, seguita dalla esecuzione di un breve canto religioso o dall'ascolto di un semplice brano di musica sacra. Nel corso del ciclo, l'insegnante terrà facili conversazioni sul Segno della croce, sulle principali preghiere apprese (Padre nostro, Ave Maria, Gloria al Padre, preghiera all'Angelo Custode, preghiera per i Defunti), su fatti del Vecchio Testamento ed episodi della vita di Gesù desunti dal Vangelo. Nello svolgimento di tale programma si tenga presente la "Guida di insegnamento religioso per le scuole elementari", pubblicata dalla Commissione superiore ecclesiastica per la revisione dei testi di religione».

namento della grandezza elettorale e della forza parlamentare della Dc dopo la crisi del centrismo degasperiano; la morte di Stalin, i fatti d'Ungheria e la maggiore determinazione del Pci nella ricerca della cosiddetta *via italiana al socialismo*; la nuova propensione dei socialisti per il moderatismo, che più tardi avrebbe contribuito alla genesi del centrosinistra; e, infine, l'avvio dello sviluppo economico e l'aumento del benessere nel paese, che avrebbero raggiunto il culmine nei primi anni Sessanta).

Anche il dibattito politico sulla scuola vide scemare i toni più aspri degli anni precedenti. Tuttavia, i temi oltremodo sensibili del finanziamento pubblico e della parificazione delle scuole private continuarono a rappresentare motivi di netta contrapposizione. Anzi, in certi momenti l'inconciliabilità dei punti di vista fu così stridente da superare il limite dello scontro fra i partiti, per coinvolgere direttamente gli insegnanti, quelli pubblici da una parte e quelli privati dalla parte opposta.

Una eco di questa diatriba interna alla categoria docente si ebbe su «Libertà» nel maggio 1955. Francesco Spanedda,¹⁹ facendo riferimento ad alcuni articoli apparsi in quei giorni su «La Nuova Sardegna», rimproverò ai professori delle scuole statali di volere addebitare il loro disagio economico-professionale allo spostamento di risorse pubbliche in favore della scuola privata e di pretendere, come rimedio, l'applicazione letterale dell'emendamento Corbino.

Un particolare passaggio dell'articolo testimonia in modo eloquente che le divisioni politico-ideologiche sulla scuola potevano essere causa di lacerazioni sociali anche profonde e dolorose: «Se i professori statali avranno la saggezza di non toccare a sproposito il tasto delle scuole private, avranno la simpatia e l'appoggio delle famiglie cattoliche nella rivendicazione dei loro giusti diritti».²⁰

¹⁹ Spanedda diresse «Libertà» dal 1945 al 1957, quando fu consacrato vescovo di Bosa.

²⁰ Richiamandosi agli articoli 30 e 33 della Costituzione, tuttavia, Spanedda sostenne le ragioni della scuola privata sui ben noti principi della libertà scolastica: «Lo Stato ha dunque assunto l'impegno costituzionale di garantire alla famiglia l'effettiva libertà di scegliere per i figli la scuola che essa ritenga più conforme alle esigenze delle sue convinzioni religiose e morali; e poiché tale effettiva libertà non esiste ove le scuole private siano costrette a una condizione di inferiorità giuridica ed economica rispetto alle scuole statali, ne segue che il monopolio scolastico è contrario alla lettera e allo spirito della Costituzione. La clausola "senza oneri per lo Stato" aggiunta con emendamento di sorpresa all'art. 33, non è congruente col principio di libertà e di uguaglianza dei cittadini che ha ispirato la carta fondamentale dello Stato, e pertanto deve essere interpretata in modo da non intaccare la validità del principio stesso espressamente affermato nella Costituzione» (F. SPANEDDA, *A chi non piace la scuola privata?*, in «Libertà», 13 maggio 1955).

2. Gli articoli di «Libertà»

2.1. *Le macerie della scuola sarda*

Il primo articolo dedicato da «Libertà» ai problemi della scuola, all'indomani della guerra, trovò spazio in prima pagina. Il pezzo potrebbe essere riconducibile agli ambienti sardi di Azione cattolica, ipotizzando che la firma, Aci, corrisponda alla sigla dell'Azione cattolica italiana. Nell'articolo, che apriva il suo sguardo sulla drammatica condizione in cui versavano le scuole dell'isola, si legge fra l'altro:

Si sono riaperte o stanno per riaprirsi le scuole per il primo anno di pace, dopo sei anni di guerra. Moltissime scuole, tuttavia, non si sono potute riaprire; e la guerra continuerà così a influire in modo esiziale sull'efficienza della scuola, sia per la rovina dei suoi edifici, sia per la dispersione delle popolazioni e dei maestri, sia per il diverso uso cui gli edifici scolastici sono stati in gran parte adibiti; sia, infine, e soprattutto per la frattura operata dalla guerra nel corso normale delle generazioni scolastiche, a colmare e a sanare la qual frattura occorrerà più tempo di quello che esigerà la ricostruzione degli edifici distrutti.²¹

Insomma, all'analisi dell'articolo la ricostruzione materiale appariva urgente soprattutto in funzione del ristabilimento della capacità educativa-formativa della scuola. L'articolo infatti proseguiva riportando con preoccupazione il dato (forse di fonte ministeriale) che oltre la metà dei ragazzi sardi, a causa della guerra, non aveva potuto seguire un percorso scolastico regolare e si era dato alla strada, col pericolo che aumentassero devianze sociali e criminalità, perché «senza scuola si spezza il necessario legame tra famiglia e società e la gioventù perde e disperde sulla strada il seme d'onestà e di bontà che vi aveva depresso l'educazione materna». A questo punto, muovendo dalla considerazione che le due guerre mondiali avevano annientato il sentimento morale dei popoli e che gli uomini mancavano ai loro doveri verso l'umanità perché mancavano ai fondamentali doveri verso Dio, l'articolo affermava che l'educazione, anche quella scolastica, dovesse essere più che mai educazione cristiana: «La scuola senza Dio è sterile deserto in cui l'educazione intristisce e muore».²²

Fra le righe dell'articolo si riconosce la forte preoccupazione che agitava allora la Chiesa e il mondo cattolico nel suo insieme in merito all'urgenza di ridare ai bambini e ai ragazzi la certezza non soltanto di una scuola ben funzionante, ma di un'educazione scolastica saldamente ancorata ai valori cristiani e, per questo, i-

²¹ Aci, *La scuola del popolo italiano deve essere cristiana*, in «Libertà», 26 ottobre 1945.

²² *Ibid.*

donea ad accompagnare i fanciulli verso le loro future responsabilità da adulti, senza perdere per strada la fondamentale educazione ricevuta in famiglia.

Quella preoccupazione e, insieme, la febbrile attività tesa a rinsaldare il complesso e fragile legame scuola-educazione-moralità, furono ricordate sulle colonne di «Libertà» anni dopo, in vista del V congresso dell'Aimc (settembre 1956). Il settimanale diocesano, presentando un bilancio sulla decennale attività dell'Associazione per la «ricostruzione spirituale e materiale della scuola d'Italia» e per la «salvezza del fanciullo», richiamò le due esortazioni che Pio XII aveva fatto precedere alla *Quemadmodum*: il messaggio di benedizione inviato al I congresso dell'Aimc il 2 novembre 1945, che chiedeva impegno «per la cristiana elevazione della scuola italiana», e il *Discorso ai maestri cattolici* del 4 novembre, che chiedeva «particolarmente in questo tempo di universale riordinamento, una azione individuale e sociale per una legislazione scolastica che rispetti i postulati della dottrina cristiana».²³

Finita la guerra, dunque, il settimanale diocesano aveva puntato l'attenzione sul problema che allora, forse, preoccupava maggiormente la coscienza cattolica; ma un altro grave problema, peraltro non disgiunto dal primo, incombeva. Secondo il censimento del 1951 un quinto e più della popolazione sarda (22%) era ancora analfabeta e quasi la metà (49%) non aveva la licenza elementare. Queste cifre, già preoccupanti per se stesse, lo erano ancora di più se si considera che, come avvertono gli studiosi dei processi di alfabetizzazione, anche il possesso del titolo di studio elementare non è in sé una garanzia di solido alfabetismo (anzi, espone al rischio di cadere nell'analfabetismo di ritorno, laddove la capacità di leggere e scrivere non sia esercitata nell'età post-scolare).

Si aggiunga che le conseguenze della guerra aggravarono ulteriormente il fenomeno dell'evasione scolastica per bisogno, un fenomeno che impressionava gli educatori, specialmente se ancora non conoscevano l'isola.²⁴ Crebbe, più precisamente, il numero di ragazzi e ragazze che i genitori tenevano a casa per dare una mano sul lavoro o per mandarli a servizio presso le poche famiglie benestanti.²⁵

²³ P. GIUSEPPE RIGHETTI, *I maestri cattolici per la scuola italiana*, in «Libertà», 31 agosto 1956.

²⁴ Il piemontese Carlo Carretto, fondatore (con Maria Badaloni) dell'Aimc, all'inizio degli anni Quaranta era stato direttore didattico a Bono. Giunto in paese, aveva domandato al ragazzino che lo aiutava col bagaglio perché non fosse a scuola e si era sentito rispondere che a Bono si andava a scuola se pioveva o nevicava, mentre col sole si lavorava in campagna. Cfr. M. PINNA, *Carlo Carretto a Bono*, in *Carlo Carretto in Sardegna tra impegno educativo e azione sociale. 1940-42*, a cura di S. Pianu, Sassari 2003, pp. 54-55.

²⁵ In età feliciana e carloalbertina la triste realtà dell'evasione scolastica per bisogno aveva ostacolato e quasi fermato, in certi anni e in certi territori, la diffusione della scuola popolare di grado elementare. Cfr. A. TEDDE, *La scuola normale di Carlo Felice e di Carlo Alberto (1823-1841)*; F. OBINU, *L'organizzazione della scuola normale in Sardegna: luci e ombre (1824-1848)*, entrambi in *L'educazione nel Mediterraneo nordoccidentale. La Sardegna e la Toscana in età moderna*, a cura di F. Pruneri e F. Sani, Milano 2008, risp. pp. 61-81 e 85-103.

Nel 1956, a dieci anni dai primi provvedimenti governativi per la lotta all'analfabetismo, «Libertà» presentò un articolo di Vito Modesto dai toni piuttosto polemici nei confronti dello Stato e dell'Unla, che avevano istituito e gestito i corsi per gli analfabeti totali, per i semianalfabeti e per l'aggiornamento degli adulti in possesso della licenza elementare. Nel quinquennio 1948-52 le promozioni di analfabeti totali erano state circa centomila l'anno, un risultato che Modesto giudicava insoddisfacente e determinato dall'insufficiente dotazione finanziaria del programma e dall'inesperienza degli insegnanti, reclutati per lo più fra i giovani docenti disoccupati. La penuria di risorse e l'inadeguatezza dei maestri, secondo l'articolaista, non avevano permesso di inibire le fonti principali dell'analfabetismo, vale a dire l'evasione dell'obbligo scolastico (un milione di casi all'anno) e l'abbandono della scuola elementare (oltre duecentomila casi all'anno).²⁶

L'analisi di Modesto forse coglieva nel segno circa la parziale riuscita del piano governativo, ma trascurava che le condizioni economiche del paese in ricostruzione non permettevano, probabilmente, sforzi maggiori. Non si può dimenticare, poi, che una parte del mondo cattolico (e Modesto verosimilmente aderiva a questa posizione) guardava con diffidenza all'attività educativa di organismi come l'Unla, che faceva capo ad ambienti intellettuali e pedagogici antagonisti.

Nell'aprile del 1959, in occasione di un convegno di studi tenutosi a Cagliari, Anna Lorenzetto, al tempo vice presidente dell'Unla, tracciò a sua volta un breve bilancio della campagna contro l'analfabetismo, che in Sardegna aveva preso il via nel 1950 con l'istituzione dei primi Centri per la cultura popolare (nei paesi di Bono e Siniscola): dieci anni più tardi tale bilancio poteva considerarsi sostanzialmente positivo. Soprattutto in riferimento alla complessiva crescita sociale dei luoghi interessati dall'attività dell'Unla, testimoniata dalla formazione di gruppi di ex-analfabeti o semianalfabeti in grado di condurre studi sulla situazione sociale, culturale ed economica dei loro paesi, a cui seguivano piani di lavoro per il risanamento o il recupero edilizio, oppure per lo sviluppo di attività agricole.²⁷

Alla parte rappresentata da Modesto, facevano da contraltare quei cattolici che non solo apprezzavano il lavoro dell'Unla, ma addirittura collaboravano attivamente con l'associazione. Si pensi a Giampietro Dore, democristiano e sturzia-

²⁶ V. MODESTO, *Lotta contro l'analfabetismo*, in «Libertà», 23 novembre 1956.

²⁷ «Una delle ragioni per cui l'Unione per la lotta contro l'analfabetismo ha potuto svolgere senza troppe difficoltà il lavoro, è data dall'aver sin dal principio unito la lotta contro l'analfabetismo all'educazione degli adulti e dall'aver sostenuto e dal sostenere queste attività come una serie di iniziative che vanno dalla costruzione degli edifici all'istituzione dei corsi di addestramento professionale, dall'assistenza sanitaria all'organizzazione democratica del Centro» (A. LORENZETTO, *Problemi e risultati della lotta contro l'analfabetismo in varie zone della Sardegna*, in *I fattori culturali dello sviluppo economico*, Milano 1960, pp. 417-420).

no di formazione, che era uno dei soci fondatori e sedeva nel Comitato direttivo nazionale.²⁸

2.2. *La libertà scolastica secondo Giampietro Dore*

Nell'imminenza delle elezioni per l'Assemblea costituente, «Libertà», che già aveva denunciato l'attività dei partiti «apertamente antireligiosi o che si dicono religiosamente neutri e quindi vogliono la scuola laica, senza Dio»,²⁹ affidò un articolo sul tema della libertà scolastica proprio alla penna di Dore:

Noi dovremmo avere da un lato coloro che, a destra o a sinistra, vogliono, in misura maggiore o minore, uno stato etico, che abbia cioè la capacità intrinseca di dare alla scuola un determinato indirizzo ideologico; dall'altro coloro che negano allo stato tale capacità. Alla costituente non dovrebbe esserci quindi un problema scolastico a sé stante e da risolversi in sé, ma il destino della scuola dovrebbe risolversi in base ai criteri generali che informeranno la nostra nuova legislazione. [...] Il nostro errore fondamentale mi sembra quello di trattare il problema scolastico seguendo binari imposti nel passato dalle condizioni di allora, come se queste rimanessero valide oggi e domani, e quindi di parlare di libertà della scuola come se questa fosse concepibile in qualunque ordinamento e non fosse solidale colle altre libertà della vita civile. [...] Esemplificando, i fautori dello stato etico e cioè di uno stato paternalistico o totalitario possono prometterci molte cose: il mantenimento dell'insegnamento religioso, la facoltà di aprire altre scuole confessionali, il loro riconoscimento legale, aiuti economici e persino contributi colla formula della proporzionale scolastica. Noi non riteniamo che tali promesse debbano essere senz'altro smentite dai fatti, ma osserviamo che si tratta sempre di concessioni e che la scuola nella sua gran parte continuerebbe a essere regolata colla più evidente negazione non diciamo dei diritti sovranaturali della Chiesa ma dei diritti naturali della famiglia e delle persone. Egualmente un liberalismo che consenta il libero svolgersi di tutte le forze sociali ma lo neghi nel campo della educazione; una de-

²⁸ L'intellettuale partiva dalla considerazione che il bambino di oggi sarà l'adulto di domani, dunque l'educazione doveva essere non per un momento o una parte della formazione e della personalità umana, ma per la sua totalità. Cfr. G. DORE, *Lotta contro l'analfabetismo in Italia*, in «Ichnusa», a. II, fasc. V-VI (1950), pp. 80-81. Dore, che aveva aderito al Partito popolare ed era stato un valido collaboratore di don Sturzo, specialmente riguardo alle attività della casa editrice del partito (Seli) e del «Bollettino bibliografico», nel secondo dopoguerra aveva contribuito a organizzare la Dc sarda. Giornalista professionista e studioso, a lui si devono la prima traduzione italiana del *Primaute du spirituel* e la cura dell'edizione italiana di *Humanisme intégral*, opere fondamentali di J. Maritain. Un profilo biografico in F. TRANIELLO-G. CAMPANINI, *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Casale Monferrato 1984, III/1, ad vocem. Nel 1959 Dore scrisse un ricordo di Sturzo, che inquadrava l'impegno politico-culturale del sacerdote siciliano nell'ambito del pensiero meridionalistico, mettendone in risalto le doti di «formidabile realizzatore» nel campo della realtà amministrativa comunale. Quest'esperienza locale fu valorizzata nell'Associazione dei comuni italiani e nello stesso Partito popolare, il cui programma si proponeva di contribuire al superamento delle «deficienze strutturali dello Stato italiano che dovevano essere corrette non foss'altro in funzione meridionalistica» (G. DORE, *Luigi Sturzo*, in «Ichnusa», a. VII, fasc. IV, n. 31 (1959), pp. 59-61).

²⁹ ACI, *La scuola del popolo italiano deve essere cristiana* cit.

mocrazia che si arresti alle soglie della scuola, non presentano, per noi, granché di diverso dalle forme politiche opposte. D'altra parte dovremo essere noi stessi conseguenti. Un autogoverno scolastico, una democrazia scolastica per essere richiesta ed accettata deve portare con sé tutte le altre forme di democrazia e di autogoverno.³⁰

Dore, sturzianamente, concepiva la libertà scolastica in stretta connessione con l'intero sistema delle libertà costituzionali e delle autonomie locali. Nel marcare questo punto, egli dava l'idea di volere portare la discussione al di fuori dello stretto confronto ideologico tra laicisti e confessionalisti. Da qui, anzi, originava il suo invito ai cattolici perché iniziassero a intendere il problema scolastico al di fuori dei vecchi schemi, considerando che il nuovo Stato repubblicano si orientava a organizzare la scuola in quanto parte integrante del suo assetto complessivo (nel rispetto dell'eredità risorgimentale), essendo superata per sempre l'idea preunitaria della cogestione insieme a un altro attore istituzionale (la Chiesa).

2.3. La polemica politica e l'informazione

Poco tempo dopo la pubblicazione dell'articolo di Dore, però, le tesi enunciate da Gonella al I congresso democristiano, forse troppo protese verso le peculiari esigenze della Chiesa,³¹ fornirono nuovo alimento alla polemica partigiana.

Nei mesi successivi il leader del Partito d'azione, Parri, condannò l'idea di una Costituzione fondata sui valori religiosi indicati dalla Chiesa cattolica e, nel rispetto del principio di uguaglianza dei cittadini, sostenne che lo Stato avesse il dovere di garantire tutti i culti, senza accordare una preferenza particolare ad alcuno.

Autorevoli voci cattoliche, con in testa quella de «Il Quotidiano», diretto da Federico Alessandrini, partendo dal presupposto che la Chiesa stessa non voglia imporre la fede cattolica a chi non la condivide per libera scelta, consideravano accettabile l'idea di uno Stato che non riconoscesse nella sua Costituzione un determinato culto religioso, fosse anche quello professato dalla maggioranza dei cittadini.

La tesi era stata sposata anche da un articolo (firmato con le sole iniziali dell'autore) apparso su «Libertà» qualche giorno prima dell'intervento congress-

³⁰ G. DORE, *Scuola e Costituente*, in «Libertà», 5 aprile 1946.

³¹ «In questo documento - è stato scritto - [...] si ha il tentativo di far discendere dai principi cristiani e dall'insegnamento della Chiesa un assetto complessivo della società e dello Stato, lungo una linea di autosufficienza della dottrina sociale cattolica. Per quanto riguardava il settore scolastico, Gonella si poneva su una posizione coerente con l'insegnamento del magistero e le tendenze prevalenti nella gerarchia per una "ricostruzione scolastica" all'insegna della "certezza del diritto educativo" delle famiglie e della Chiesa secondo uno schema fatto più di contrapposizione che di integrazione con l'analogo diritto-dovere dello Stato» (G. CHIOSSO, *I cattolici e la scuola dalla Costituente al centro-sinistra* cit., p. 87).

suale di Gonella. Sulla scorta del magistero di Leone XIII, il settimanale diocesano aveva definito «laicità accettabile» quella che sostenga la sovranità e l'indipendenza dello Stato rispetto alla Chiesa nelle competenze strettamente politiche. Aveva poi aggiunto che lo Stato laico, determinandosi a non imporre una confessione religiosa ai suoi cittadini, si sarebbe trovato in sintonia con l'insegnamento della Chiesa, che intende la religione come libero ossequio a Dio e respinge l'idea che qualcuno possa essere costretto a professarla.

Al contrario, l'idea dello Stato areligioso e separato dalla Chiesa non poteva essere accettata dalla coscienza cattolica, perché lo Stato areligioso, ignorando la religione, ignorerebbe Dio e sarebbe quindi, nei fatti, uno Stato antireligioso. Parimenti, lo Stato che ritenesse di agire come se la Chiesa non esistesse, urterebbe contro la convinzione cristiana che i cittadini dipendano anzitutto da Dio (e, perciò, sulle materie miste i cattolici richiedevano l'amministrazione dallo Stato in accordo con l'autorità spirituale della Chiesa).

Infine, l'articolo aveva invitato i cattolici a «non fidarsi e non affidarsi a uomini e partiti, che professano le false teorie dello *Stato laico*», perché quando Cesare pretende per sé anche ciò che deve darsi a Dio, allora lo Stato finisce per diventare antilibertario. Il potere statale che non sia controbilanciato dal potere spirituale, discendente dalla suprema autorità divina, finisce per arrogarsi il diritto di comprendere in se stesso ogni potestà e per trasformarsi in totalitarismo e dittatura, come anche i tragici fatti della storia recente dimostravano.³²

In luglio però, rigettando senza appello l'opinione di Parri con un articolo non firmato (che potrebbe essere di redazione), «Libertà» affermò la necessaria «presenza alla Costituente di un forte gruppo di cattolici che facciano pesare sulle deliberazioni dell'Assemblea il peso della ideologia cristiana, al cui trionfo sono legate le sorti della libertà e della pace sociale in Italia».³³ In questo caso, dunque, il settimanale diocesano mostrava accenti che sembrerebbero più vicini a quelli della «Civiltà Cattolica», che a quelli del «Quotidiano».

Anche sulla stampa si giocava il confronto politico sui grandi temi del momento. Nel marzo del '47, mentre in Assemblea si apriva la discussione sugli articoli costituzionali, comparve su «Libertà» un articolo di Salvatore Accardo. All'autore i giornali sembravano più preoccupati a polemizzare fra di loro in ragione delle diverse collocazioni politico-ideologiche, piuttosto che a proporre all'opinione pubblica un quadro preciso dei lavori costituenti. Col rischio che l'opinione dei cittadini si basasse, infine, sulle chiacchiere degli «imbonitori di cervelli» a tutto danno della realizzazione delle aspirazioni cattoliche.

³² L.C., *Cos'è lo "Stato laico"*, in «Libertà», 19 aprile 1946.

³³ *Religione e politica. Stato, Chiesa e libertà*, in «Libertà», 12 luglio 1946.

Ebbene – scriveva Accardo –, se la Costituzione condiziona strettamente lo sviluppo non solo economico, ma anche morale dell'organismo sociale, è cosa di non poco momento che l'opinione pubblica sia informata serenamente, fuori dell'atmosfera di comizio, sui problemi, che, in vista di essa, la Costituzione ha affrontato e sulle soluzioni che dai dibattiti sono scaturite affinché i deputati “cattolici” che hanno lavorato perché ai principi fondamentali del Cristianesimo fossero ispirate le linee costitutive della Repubblica italiana sentano il sostegno cosciente ed efficiente delle folle “cattoliche” nel Paese. Tra l'altro solo così è possibile rubare il tempo ai “laicisti” e agli “atei” i quali, in sordina o a squarciagola, già hanno lanciato la loro offensiva contro i traditori del cristianesimo, essi dicono, ma in realtà mirando a scalarlo dalle fondamenta. Non può tacersi il particolare significato che acquista la campagna anticlericale degli immondi fogli romani, in concomitanza con determinati “sinistri” atteggiamenti politici, nel momento in cui si stanno per affrontare nel pubblico dibattito dell'assemblea plenaria della Costituente, questioni come quella della famiglia, della scuola, delle relazioni tra Chiesa e Stato. Analogo significato hanno, se pure dirette contro particolari settori, ma che, crollando travolgerebbero il fronte intiero, la campagna pro-divorzio o “il manifesto in difesa della scuola pubblica”, che in realtà è manifesto contro la scuola non statale, specialmente cattolica.³⁴

Queste parole lascerebbero pensare che Accardo condividesse la posizione presa da «Libertà» pochi mesi prima, quando aveva bocciato le argomentazioni di Parri. Tuttavia, non è possibile stabilire con certezza se determinate affermazioni corrispondessero a posizioni definite o se, invece, fossero obbligate dal vorticoso clima politico di quel particolare momento. L'articolo di Accardo, certo, svelava insofferenza per le tesi del primato statale, quando accusava «il manifesto in difesa della scuola pubblica» di essere «contro la scuola non statale, specialmente cattolica». Ma, soprattutto, mostrava forte disagio verso l'attività di quei giornali dall'intonazione schiettamente anticlericale (gli «immondi fogli romani»),³⁵ che provavano a demolire, con armi mirate unicamente a incendiare il sentimento anticattolico di vasti strati popolari, la credibilità delle proposte avanzate dai costituenti democristiani.

³⁴ S. ACCARDO, *I cattolici e la Costituente*, in «Libertà», I marzo 1947. Accardo, che era stato collaboratore di «Riscossa» tra l'agosto 1944 e l'ottobre 1945, con una lettera al direttore di quel periodico, aveva invitato ad aprire un dibattito intorno al tema spinoso dei giovani che avevano combattuto nell'esercito italiano le guerre del fascismo. Secondo Accardo era necessario «cancellare ogni soluzione di continuità tra le generazioni italiane» e riconoscere che «tutti i morti di tutte le nostre guerre sono morti certamente per l'Italia». Perciò concludeva, in modo forse un po' affrettato, che «non esiste una patria fascista o antifascista, ma solo una patria alla quale soltanto tutti vogliam servire» (S. ACCARDO, *Idee e problemi dei giovani*, in «Riscossa», a. II, n. 16, 16 aprile 1945: cfr. *Stampa periodica in Sardegna. 1943-1949*, 3, *Riscossa settimanale politico, letterario e di informazioni*, a cura di M. Brigaglia, Cagliari 1974, pp. 203-206).

³⁵ Probabilmente Accardo si riferiva a fogli satirici come il «Don Basilio», il «Mercante» e il «Pollo», che nel 1946 si mostrarono particolarmente attivi. Cfr. *Cento anni di satira anticlericale. Nei giornali dal 1860 al 1955*, a cura di A.M. Mojetta, Milano 1975.

2.4. «Libertà» e il dibattito sull'articolo 5

Intanto l'Assemblea costituente si apprestava a concludere l'esame della materia riguardante i rapporti tra Stato e Chiesa.

«Libertà» diede spazio diretto all'opinione molto ascoltata di Alessandrini. Fermi restando la fondamentale distinzione delle competenze statali ed ecclesiastiche e il principio della reciproca non ingerenza, il direttore del «Quotidiano» tornava a rimarcare che i medesimi cittadini compongono la comunità statale e la comunità ecclesiale. Da qui discendeva l'esigenza di gestire le cosiddette materie miste, nel vero e pieno interesse comune, armonizzando fra loro i diritti dello Stato e quelli della Chiesa.

Le vicende storiche e la situazione internazionale del momento, proseguiva Alessandrini, indicavano che tale armonizzazione poteva avvenire per vie diverse: lo Stato si professa cattolico e riconosce la preminenza della Chiesa nelle materie miste; lo Stato rivendica la propria supremazia tanto sulle materie miste che su quelle strettamente spirituali; lo Stato definisce con la Chiesa i limiti delle rispettive competenze tramite un concordato; lo Stato riconosce alla Chiesa le libertà garantite a tutte le associazioni sulla base del diritto comune. Alessandrini mostrava di preferire la soluzione concordataria, anche perché quella fondata sul diritto comune, a suo dire, aveva efficacia soltanto in presenza di diverse realtà religiose, nessuna delle quali sia in posizione dominante. Fra gli italiani i cattolici erano la maggioranza, dunque i rapporti tra l'entità statale e quella ecclesiastica esigevano una regolamentazione che superasse i limiti del diritto comune e impegnasse i due attori istituzionali in termini più stretti e reciproci. Così come garantivano i Patti del Laterano.

Com'è noto, i costituenti terzaforzisti e di sinistra si opponevano a richiamare i Patti nella Costituzione, col motivo che essi erano stati il frutto di un accordo concluso dalla Chiesa con il regime antidemocratico di Mussolini. Secondo Alessandrini si trattava di un'obiezione strumentale, che nascondeva la volontà di limitare la portata delle concessioni ottenute dalla Chiesa nel 1929. A un'altra obiezione, sollevata in particolare dai liberali Calamandrei e Orlando, cioè che un trattato non possa essere introdotto o richiamato in un corpo costituzionale, Alessandrini dedicava invece una risposta più articolata:

Ma dimenticano che i Patti del Laterano non sono paragonabili ai soliti trattati internazionali. In Italia essi rappresentano uno dei fondamenti essenziali dell'unità e dell'indipendenza. Dell'unità, perché avendo posto termine alla questione romana, hanno eliminato ogni motivo di disagio tra gli italiani e gli italiani. Di indipendenza, perché con la garanzia concessa alla Chiesa universale e da questa accettata, l'Italia ha ottenuto che nessuna potenza estera cattolica, adducendo motivi religiosi, possa interferire nelle sue cose interne. I rapporti tra lo Stato e la Chiesa nel nostro Paese hanno dunque un

carattere particolare, diverso da quello che assumono in altre Nazioni. E questa considerazione, così elementare, è più che sufficiente a giustificare la menzione dei Patti Lateranensi nella carta fondamentale dello Stato.³⁶

Alessandrini si rifaceva così, a chiare lettere, a quel tema della pace religiosa come necessaria premessa alla stabilità, sicurezza e crescita della Repubblica, che trovava sicura sponda nella linea che Togliatti aveva scelto dopo la svolta di Salerno.

Quando la Costituente approvò l'articolo 5, con maggioranza amplissima dato che anche il Pci votò a favore, «Libertà» diede grande risalto a quella che salutò come una «vittoria dell'Italia cattolica», conseguita «nonostante la pertinacia dei "laicisti"». ³⁷ Il settimanale diocesano, però, si preoccupò di mettere subito in chiaro che la vittoria cattolica era la vittoria di tutta l'Italia, perché la pace religiosa sancita dai Patti lateranensi e «consacrata» nella Carta costituzionale, costituiva la base su cui appoggiare «la rinascita e la prosperità del Paese», non un pericolo per la democrazia e la libertà:

Si teme lo Stato confessionale, si teme l'invasione della Chiesa nella sfera intangibile dell'autorità statale; ma a torto. L'esperienza dal 1929 a oggi dimostra che da parte della Chiesa non vi può essere alcuna minaccia contro i diritti sovrani pertinenti alla struttura dello Stato. Una esperienza ben più lunga dimostra invece i pericoli ai quali va incontro l'unità spirituale della Nazione, quando sia mantenuto l'innaturale dissidio tra le due supreme istituzioni della vita sociale.

L'articolo concludeva sottolineando «l'efficienza dei cattolici politicamente organizzati, alla cui fermezza si deve se altre formazioni parlamentari hanno dato il loro voto favorevole alle aspirazioni religiose del nostro popolo». ³⁸

Il riferimento era, soprattutto, al voto comunista. «Libertà» aveva rimarcato la dichiarazione di Togliatti che la pace religiosa era sempre stata un obiettivo del Pci. Il segretario comunista, in effetti, leggeva la pace religiosa come necessaria alla stabilità interna e internazionale, indispensabile per la ripresa del paese. Egli era convinto, allora, della necessità di non incrinare l'intesa con la Dc e di pro-

³⁶ F. ALESSANDRINI, *Stato e Chiesa alla Costituente*, in «Libertà», 21 marzo 1947.

³⁷ *I Patti del Laterano inclusi nella Costituzione. Il dibattito a Montecitorio*, in «Libertà», 28 marzo 1947. Il resoconto riportava in breve gli interventi del mazziniano Della Seta, del saragatiano Lami Starnuti e del segretario socialista Basso, contrari a inserire l'art. 5 nella Costituzione senza sostanziali modifiche. Rispetto all'emendamento del qualunquista Patricolo, per dichiarare la religione cattolica «religione ufficiale» della Repubblica, come a un altro per la soppressione integrale dell'articolo 5, «Libertà» esprimeva contrarietà. In breve venivano riportate anche le dichiarazioni di De Gasperi, Nenni, Bonomi e Togliatti.

³⁸ *Ora storica*, in «Libertà», 28 marzo 1947.

lungare la collaborazione di governo con democristiani e socialisti, al fine di conseguire precisi obiettivi di politica sociale. Non si era ancora in vista della crisi politica che avrebbe posto fine al tripartito (maggio-giugno 1947) e soltanto dopo l'esclusione del Pci e del Psi dal governo e, ancor più, dopo le elezioni del 18 aprile 1948, Togliatti avrebbe aperto le ostilità con la Dc.

Il Pci, del resto, votò a favore dell'articolo 5 in modo abbastanza traumatico, per la contrarietà di Marchesi e di alcuni altri deputati. Lo stesso Togliatti considerava l'articolo buono a metà, laddove affermava la libertà della Chiesa accanto a quella dello Stato, ma giudicava negativamente la coesistenza delle altre norme concordatarie con quelle costituzionali. Con tutto ciò, in quel momento il leader del Pci non poteva venire meno alla strategia scelta in occasione del V congresso del partito.³⁹

2.5. «Libertà» contro Emilio Lussu

Tra coloro che avversarono con più forza il voto comunista sull'articolo 5 ci fu Emilio Lussu, il leader del Partito sardo d'azione. La figura di Lussu, ammantata dalla fama di valoroso ufficiale della Brigata Sassari e di difensore della Sardegna, pronta a versare il suo sangue eppure trascurata dallo Stato, godeva nell'isola di diffusa e rispettosa considerazione.⁴⁰

Il suo intervento in Assemblea fu pubblicato dal giornale sardista «Il Solco».⁴¹ Secondo Lussu il voto comunista era disceso dal puro calcolo di ottenere in cambio dalla Dc l'impegno per una politica governativa di realizzazioni sociali, ma tali realizzazioni rischiavano di rimanere sulla carta, mentre la Dc «avrebbe preso subito l'uovo e la gallina». Inoltre, il richiamo dei Patti lateranensi nella Costituzione avrebbe favorito l'ingerenza della Chiesa nelle materie d'interesse statale; per dare maggiore forza a questa sua affermazione, Lussu aveva letto un avviso dettato dagli insegnanti di una scuola media romana ai loro alunni. L'avviso invi-

³⁹ Il V congresso comunista (Roma, 29 dicembre 1945-5 gennaio 1946), sull'indirizzo della svolta di Salerno, aveva dato chiare indicazioni su quale strada volesse seguire Togliatti in vista della Costituente. Il segretario generale si era detto a favore di una politica di alleanza fra le classi sociali e di collaborazione parlamentare fra tutte le forze desiderose di ricostruire il paese nell'interesse nazionale, attraverso un piano di riforme strutturali che garantissero lo sviluppo economico e l'equità sociale. Il nuovo Pci doveva essere capace di dare soluzioni concrete ai problemi sociali, abbandonando dunque la propaganda e l'agitazione, tipiche del *primitivismo* del partito, che potevano conseguire risultati solo temporanei e parziali (su questa strada fu duro lo scontro della segreteria nazionale con i gruppi oltranzisti, soprattutto quelli emiliano-romagnoli). Cfr. R. MARTINELLI, *Introduzione*, in *La politica del Partito comunista italiano nel periodo costituente. I verbali della direzione tra il V e il VI Congresso (1946-1948)*, a cura di R. Martinelli e M.L. Righi, Roma 1992, pp. XI-LV.

⁴⁰ Cfr. M. BRIGAGLIA, *Emilio Lussu e "Giustizia e Libertà"*, Cagliari 2008.

⁴¹ L'articolo, intitolato *Il concetto autonomistico è un concetto di libertà e di democrazia*, si può leggere anche in *Stampa periodica in Sardegna. 1943-1949*, 11, *Il Solco*, a cura di M.R. Cardia, Cagliari 1975, pp. 522-531.

tava i genitori degli studenti a intervenire agli esercizi spirituali preparatori e, poi, alla funzione religiosa del precetto pasquale; e aggiungeva che in occasione degli esercizi spirituali sarebbe stato fatto l'appello degli studenti, per cui la mattina seguente gli assenti avrebbero dovuto presentare una giustificazione firmata dai genitori.

«Libertà» riprese il discorso lussiano e lo commentò in questi termini:

Abbiamo riportato integralmente, per evitare le solite accuse di faziosità calunniosa, le parole dell'on. Lussu su un argomento che tocca tanto da vicino la nostra coscienza di cattolici. I lettori constateranno come noi siamo stati facili profeti giacché quello che era prevedibile è oggi avvenuto. Emilio Lussu, eletto a rappresentare alla Costituente le aspirazioni del popolo sardo, non ha tenuto conto del sentimento religioso dei sardi, che sono nella stragrande maggioranza buoni cattolici, e ha invece fatto sue le affermazioni di coloro che hanno sempre avversato la Chiesa. Per Emilio Lussu l'accordo fra Stato e Chiesa è incompatibile con la repubblica democratica: e l'argomento per una affermazione di tanta gravità egli lo trova perfino nell'invito agli allievi di una scuola per l'adempimento del precetto pasquale. Se non si trattasse di cosa estremamente seria ci sarebbe da mettere l'accento sulla ridevole faciloneria dell'uomo che, infatuato delle sue idee, perde il controllo delle parole e anche della logica. Questa è la pace religiosa, ha gridato Lussu dopo la trionfale lettura del prezioso documento. Questo purtroppo è Emilio Lussu, si può dire a quelli che hanno voluto vedere in lui la guida del popolo sardo verso le sue nuove mete. Questi rilievi non vogliono toccare la persona privata del Lussu, ma soltanto la sua attività di uomo politico. Egli non ha mai capito l'importanza storica e concreta del cattolicesimo. Egli, rappresentante dei sardi, ha agito contro le convinzioni religiose della quasi totalità dei suoi rappresentati. I sardi cattolici non lo dimenticheranno.⁴²

I toni abbastanza duri usati dal settimanale diocesano dipendevano, probabilmente, da un certo risentimento pregresso verso Lussu, il quale nell'estate del '45 era stato tra i contrari alla celebrazione di una messa di ringraziamento per la fine della guerra, a cui avrebbero dovuto presenziare le istituzioni dello Stato. Per completezza di informazione va detto che Lussu, come premessa al suo discorso, aveva precisato di non avere mire anticlericali ma di volere rispondere «alle esigenze di una coscienza democratica che ha il diritto di esprimersi».⁴³

⁴² Così parlò Emilio Lussu, in «Libertà», 28 marzo 1947.

⁴³ *Stampa periodica in Sardegna*, 11, *il Solco* cit., p. 528.

2.6. Nosengo e Badaloni sulle colonne di «Libertà»

Sul finire del 1949 il settimanale sassarese ospitò il parere dei presidenti dell'Uciim, Gesualdo Nosengo e dell'Aimc, Maria Badaloni, intorno al progetto di riforma del ministro Gonella e, più in particolare, sul tema della scuola postelementare.

Per la grande massa del popolo – scriveva Nosengo in novembre –⁴⁴ alcuni aspetti del vasto problema della riforma sono un po' più sentiti di alcuni altri. Lasciando da parte la scuola elementare che sostanzialmente va bene e non presenta quesiti e bisogni gravi, si può dire che oggi presentano maggiore interesse questi: *la scuola materna, l'istruzione inferiore post-elementare, gli assegni familiari scolastici e la lotta contro l'analfabetismo*. Di tutti questi però l'argomento più discusso e più vivamente dibattuto in questo momento sulla stampa scolastica e nei convegni di Insegnanti e dei partiti è quello relativo all'istruzione dell'adolescente avente dagli 11 ai 14 anni, la scuola cosiddetta del triennio post-elementare, corrispondente alle attuali scuole medie di avviamento al lavoro, e all'antica sesta, settima, ottava della scuola elementare.

Nosengo considerava la realizzazione della scuola postelementare un compito non semplice, perché implicava di dare risposte simultanee a diverse esigenze di natura psicologica, sociale e culturale. Poi precisava:

Dal punto di vista *psicologico* la scuola del triennio post-elementare non deve essere composta di rami profondamente differenziati, ma essere il più possibile unitaria, e inoltre, tale da poter favorire l'orientamento. Dal punto di vista *sociale* deve essere una scuola non solo gratuita, e aperta a tutti, ma anche tale da dare a tutti una cultura colla quale sia possibile proseguire in qualche ramo superiore il corso degli studi. Dal punto di vista *culturale* deve essere una scuola che, pure dando a tutti un uguale nucleo fondamentale di istruzione, non livelli cultura, alunni e insegnanti sul piano inferiore, ma li elevi sul piano superiore. Una scuola che dia soddisfazione della massima misura possibile a tutte queste esigenze contemporaneamente, seppure non in modo perfetto, è sembrato essere una scuola fondamentalmente unitaria, articolata internamente in tre orientamenti: quello classico, quello moderno e quello di lavoro. Le materie comuni costituirebbero la massima parte dell'insegnamento, la differenziazione sarebbe costituita da una materia diversa per i tre orientamenti e precisamente il latino, una lingua moderna e il lavoro.

I tre orientamenti, però, si sarebbero dovuti attivare soltanto nelle scuole dei medi e grandi centri urbani (dotati di maggiori finanze), mentre le scuole dei centri più piccoli avrebbero dovuto avere il solo ramo di formazione al lavoro. Se-

⁴⁴ G. NOSENGO, *La riforma della scuola dal punto di vista psicologico, sociale, culturale*, in «Libertà», 4 novembre 1949.

condo Nosengo, un'organizzazione siffatta avrebbe permesso di dare massima diffusione alle scuole e avrebbe lasciato ai ragazzi delle aree rurali la possibilità di effettuare il passaggio dal ramo di formazione al lavoro agli altri, sostenendo l'esame sulla materia (latino o lingua moderna) inizialmente non studiata.

A ben guardare, l'idea di Nosengo (e dell'Uciim), pur distinguendosi dalla proposta comunista della scuola media unica e dalla proposta socialista della scuola popolare, sembrava in grado di coglierne le rispettive preoccupazioni sostanziali.

La conclusione dell'articolo mostrava la convinzione di Nosengo sulla bontà della scuola media unitaria-opzionale:

Questa soluzione è sostenuta da molti uomini di scuola, studiosi di psicologia e sensibili di fronte ai diritti dell'adolescente in ordine alle sue possibilità di accesso ai beni di cultura. Una soluzione diversa che non desse soddisfazione a tutte le principali esigenze rappresenterebbe un regresso o almeno la negazione di quel progresso che oggi si esige e che giustamente deve avere nella scuola del popolo la sua prima concreta estrinsecazione ed affermazione. È facile che la soluzione qui sostenuta per la sua novità e la sua arditezza non sia subito ben capita, che sia, anzi, male interpretata. Si sia prudenti prima di rigettarla. Si rifletta, e si vedrà che realizzata con prudenza e con gradualità questa scuola così costituita servirà di reale strumento per la elevazione del popolo, assicurandogli insieme alle più alte possibilità culturali e lavorative anche un più elevato grado di umanità e di libertà politica.

In dicembre fu la volta di Maria Badaloni.⁴⁵ A suo parere l'idea (sostenuta dalle forze della sinistra) secondo cui la riforma dovesse eliminare la distinzione tra una «scuola dei poveri o dei diseredati o del proletariato» e una «scuola dei ricchi o della borghesia o dei privilegiati» nasceva da un errore di fondo. Tutti gli uomini sono uguali davanti a Dio, argomentava la Badaloni, dunque ciascuno di loro ha uguali diritti rispetto alla società organizzata, compreso il diritto all'educazione, cioè alla cultura e alla formazione dispensate dalla scuola. Però aggiungeva:

L'uguaglianza degli uomini e dei loro diritti, non fa di loro una... serie unica, su un unico stampo. Tutt'altro. Ciascuno ha un corpo e un'anima, simili ma non identici, a quelli dei propri fratelli, differentemente dotati: ciascuno ha la propria fisionomia spirituale e la propria vocazione, cioè il suo posto, meglio il suo compito affidatogli dalla volontà divina nel quadro mirabile della Provvidenza che trascende il tempo e lo spazio e la mente del singolo di quanto il Creatore trascende la creatura. In quel posto in cui volontariamente si colloca, assolvendo quel compito che sceglie, ricercando e aderendo

⁴⁵ M. BADALONI, *Scuola dei poveri?*, in «Libertà», 30 dicembre 1949.

con la sua volontà alla volontà divina, ciascuno più direttamente raggiunge il suo fine. La scuola, come qualsiasi altra istituzione educativa o più genericamente sociale, non può che concorrere allo sviluppo della persona umana e al raggiungimento del suo fine, nel pieno rispetto della sua volontà, tutelandola, proteggendola, aiutandola, rimuovendo gli ostacoli, guidandola nella sua strada.

L'errore di fondo stava dunque nel malinteso concetto dell'uguaglianza degli uomini. Una scuola postelementare che partisse da questo malinteso, proseguiva la presidente dei maestri cattolici, avrebbe condotto «tutti agli studi universitari o a quegli studi di carattere superiore che determinate professioni esigono», senza tenere conto che non tutti sono «chiamati, disposti e adatti» alle professioni di medico, professore, ingegnere e altre, né la società abbisogna soltanto di professionisti.

Il malinteso, secondo la Badaloni, nasceva a sua volta da altri due equivoci. Il primo portava ad attribuire un grado maggiore di nobiltà al lavoro intellettuale rispetto a quello manuale; il secondo portava a identificare cultura umanistica e borghesia da una parte, istruzione tecnica e proletariato dall'altra. Gli equivoci dimostravano incapacità a comprendere, da una parte, che il lavoro è nobile «nella sua completa e totale accezione»; dall'altra, che la scelta del percorso scolastico non deve essere condizionato dalla disponibilità dei mezzi finanziari o dalla volontà della famiglia del giovane, ma soltanto dalla propensione del giovane verso quel determinato percorso di studio. Sicché:

La scuola che rispetta l'uguaglianza è quella che contempla tutte le vie e le mansioni, che si articola in modo da preparare a esse rispettando e coltivando attitudini e vocazioni; è quella che non costringe prematuramente, prima cioè che l'uomo si riveli a se stesso, né conserva in determinati indirizzi chi non è per essi, solo perché ha i mezzi necessari a seguirli; né chiude le porte perché i mezzi mancano.

Su queste basi, Maria Badaloni si sentiva di concludere che il progetto di riforma dell'istruzione inferiore non corrispondeva ad alcuna volontà classista, intesa a creare o a mantenere una scuola per i poveri e una per i ricchi.

2.7. «Libertà» nell'agone ideologico dei primi anni Cinquanta

L'inasprimento del conflitto ideologico tra il mondo cattolico e le forze politico-culturali di sinistra dopo il 18 aprile si fece sentire anche nel tono di alcuni articoli pubblicati da «Libertà» tra il 1951 e il 1953.

Uno di questi attaccava quegli insegnanti i quali, seguendo la pedagogia di matrice sovietica, insegnavano che l'universo fosse creazione non di Dio ma della Natura; poi esaltava, come esempio edificante, il pensiero di padre Gemelli, che

poneva «la verità del Signore al centro di tutta la dialettica umana».⁴⁶ Un altro articolo denunciava come falsificatrici le tesi sulla decadenza della scuola italiana, messe in campo dalla stampa e dalle organizzazioni vicine al Pci. Tali tesi descrivevano una scuola corrotta dal condizionamento delle autorità ecclesiastiche, al solo scopo, secondo l'articolista, di facilitare i proseliti degli educatori comunisti dell'Api.⁴⁷ Pure un altro articolo attaccava la pedagogia dell'Api e gli opponeva l'attività educativa dell'Apostolato di Bontà nelle scuole, promotrice dei valori morali e spirituali.⁴⁸ E ancora l'Api era il bersaglio di un ennesimo articolo, che accusava i pionieri di «dissacrare l'infanzia per educare in essa i nuovi comunisti di domani», abituando i piccoli all'ateismo e all'immoralità «con la più o meno velata compiacenza d'irresponsabili genitori». L'articolo si basava su una denuncia del vescovo di Padova, documentata dalle dichiarazioni (ritenute per autentiche) scritte da alcuni fanciulli e controfirmate dai loro genitori.⁴⁹

Accanto a questi, altri articoli dai toni più moderati si proponevano piuttosto di mettere in risalto il valore edificante dell'opera educativa ispirata ai valori cristiani. Questo intento era perseguito attraverso la commemorazione di importanti figure cattoliche della pedagogia, come l'abate La Salle, o considerate vicine alla sensibilità educativa cattolica, come Maria Montessori;⁵⁰ oppure con l'elogio all'attività di periodici come «Scuola italiana moderna» (la rivista dell'Editrice La Scuola) e il «Vittorioso», settimanale dedicato ai giovani.⁵¹ Lo stesso intento perseguitavano gli articoli rivolti, a mo' di appello, agli insegnanti e ai genitori degli studenti. Ai primi si raccomandava di vivere il loro impegno professionale come

⁴⁶ REGINA DEL GENNARGENTU, *Pedagogia sovietica per i ragazzi italiani*, in «Libertà», 20 aprile 1951.

⁴⁷ O. ROSSINI, *L'offensiva comunista contro la scuola*, in «Libertà», 26 ottobre 1951.

⁴⁸ M. DINI, *Contro l'azione deleteria dell'A.P.I. L'apostolato della bontà nella scuola*, in «Libertà», 6 giugno 1952.

⁴⁹ PADANUS, *Spegnevano la luce per meglio educarli*, in «Libertà», 22 ottobre 1953. Il settimanale riportava alcune dichiarazioni, in cui i piccoli raccontavano di essere stati invitati nelle sedi dell'Api per 'festicciole' ricreative, che invece si svelavano essere tutt'altro; raccontavano, in particolare, che gli adulti spegnevano la luce per abbandonarsi ad atteggiamenti lascivi fra di loro e verso gli stessi bambini. F. PRUNERI, *La politica scolastica del Partito comunista italiano dalle origini al 1955* cit., pp. 378-382, ha messo in luce che l'attività dell'Api mirava a legare più strettamente la scuola al popolo, ma anche a competere con le associazioni giovanili cattoliche. Il timore di perdere consensi spinse alcuni ambienti cattolici a fare dell'Api «il capro espiatorio di una serie di atti immorali e disdicevoli e, contro di essa, si diede avvio ad una vera e propria crociata». Il caso padovano (quello riportato da «Libertà») ne fu l'emblema, perché diede corso a un procedimento giudiziario contro i pionieri, i quali però vennero tutti assolti dalle pesanti accuse.

⁵⁰ E. MARINELLO, *Il terzo centenario di La Salle*, in «Libertà», 27 aprile 1951; ID., *Maria Montessori grande educatrice*, in «Libertà», 16 maggio 1952.

⁵¹ P. PIETRAGNOLI, *Dieci anni di ricostruzione di una benemerita editrice*, in «Libertà», 7 ottobre 1955; ID., *Un giornale per bimbi e per ragazzi compie felicemente venti anni*, in «Libertà», 11 gennaio 1957. Pio Pietragnoli, democristiano delle origini e allora direttore del settimanale diocesano di Venezia, «La Voce di San Marco», fu esponente di primo piano dell'Acì e dell'Aimc, acilista e sindacalista, autore di libri per ragazzi e collaboratore di «Scuola italiana moderna». Cfr. L. PIETRAGNOLI, *Tra memoria e biografia: Pio Pietragnoli (1906-1970)*, in *Cose nuove e Cose antiche*, [Venezia] 2006, pp. 369-402.

una missione di evangelizzazione e, in particolare agli insegnanti di religione, di facilitare il «dialogo tra l'alunno e Dio».⁵² Ai secondi si consigliava di seguire i figli nel loro percorso scolastico e di non trascurarne l'educazione: «La scuola non può sostituire la famiglia: se mai la prolunga e in alcune cose la completa; il maestro non può far le veci dei genitori: può istruire ed educare nella misura in cui è coadiuvato dai genitori stessi che sono sempre i primi maestri ed educatori».⁵³

L'esortazione in favore dell'educazione cristiana veniva sempre, in primo luogo, dalla parola del pontefice. «Libertà» volle dare particolare risalto al radiomessaggio trasmesso da Pio XII in occasione della festa della famiglia del 23 marzo 1952 e, l'anno seguente, al discorso papale rivolto agli assistenti ecclesiastici della Gioventù di Azione cattolica. I due resoconti, in buona sostanza, evidenziavano l'incoraggiamento del papa ai genitori e ai sacerdoti perché ponessero la massima cura nella preparazione religiosa dei giovani, fondamento dell'intera educazione. La dottrina cristiana, infatti, forniva ai giovani le basi «più razionali e più ragionevoli» per formare la loro coscienza all'insegna dell'autentica libertà, che, lungi dall'essere dissoluzione e sfrenatezza, «è invece provata idoneità al bene». La razionalità della dottrina costituiva anche un sicuro baluardo contro il relativismo e le sue erronee valutazioni del bene e del male, come pure contro la volgarità e la lussuria (entrambe prodotte dalla «malvagia industria del peccato»), che, temeva il papa, rischiavano di dilagare fin dentro le organizzazioni cattoliche.⁵⁴

2.8. Giovanni Lamberti e la libertà scolastica

Di ben altro spessore appare la disamina di Giovanni Lamberti, uomo di primo piano del mondo cattolico sassarese e sardo,⁵⁵ sul tema della libertà della scuola. Il lungo articolo pubblicato da «Libertà» nel 1953⁵⁶ era la relazione presentata da Lamberti a un convegno internazionale sulla libertà d'insegnamento, tenutosi ad Avignone un paio d'anni prima.

⁵² N.G., *Ai giovani maestri*, in «Libertà», 19 ottobre 1951; L. CARDINI, *Insegnanti di religione a convegno*, in «Libertà», 27 agosto 1953.

⁵³ *Scuola e famiglie unite per l'educazione dei ragazzi*, in «Libertà», 3 ottobre 1952.

⁵⁴ *La coscienza cristiana fondamento dell'educazione*, in «Libertà», 28 marzo 1952; *Direttive del S. Padre per l'educazione della gioventù*, in «Libertà», 17 settembre 1953.

⁵⁵ Lamberti, insegnante di lettere e preside di liceo, nel dopoguerra sassarese era stato tra i protagonisti dell'organizzazione dell'Acì, delle Acli e della Dc. Consigliere comunale democristiano, fu eletto al Senato per le prime due legislature repubblicane (1948-1958). Al termine del mandato lavorò al Ministero della pubblica istruzione come esperto di problemi relativi alla didattica. Un profilo biografico in T. ORRÙ, *Dizionario biografico dei parlamentari sardi, ad vocem*, in *La Sardegna. Enciclopedia*, a cura di M. Brigaglia, vol. III, Edizioni Della Torre, Cagliari 1994.

⁵⁶ G. LAMBERTI, *Libertà nella scuola*, in «Libertà», 5 novembre 1953.

So di non dire davvero una cosa peregrina – esordiva Lamberti – ponendo come punto di partenza della nostra indagine il principio che fondamento di ogni processo educativo è l'amore, che di esso si sostanzia la funzione dell'insegnante e in esso si risolve il problema della sua responsabilità [...]. Questo amore, in cui si sintetizza la missione dell'insegnante, è certamente in primo luogo amore del discepolo, come comunemente lo si intende, ma è al tempo stesso amore della verità e ancora della umanità tutta quanta, come spero di chiarire in seguito, analizzando i doveri dell'insegnante. Quel che importa ora tener presente è che in realtà si tratta di diversi aspetti di un unico amore, che opera portando alla verità l'adesione e l'ossequio consapevole d'un'anima nuova, mentre la verità stessa si fa, secondo un'espressione manzoniana, divina mercede del vinto, per arricchire di valori eterni, con l'anima sua immortale, l'umanità che in lui si concreta e si afferma e per lui muove alla conquista dell'avvenire. In questa molteplicità di rapporti l'amore rivela la sua intima essenza, che è di donare e di donarsi, e detta al maestro la legge suprema del suo operare, che è legge di rinnegamento di sé e di dedizione, che lo pone di fronte al discepolo come il Battista di fronte a Gesù: «Bisogna che egli cresca e che io diminuisca».

L'introduzione serviva a chiarire l'inclinazione dell'autore a condurre il discorso nell'ambito della visione cristiana della vita, ma, ponendo subito in evidenza il concetto della *molteplicità* di aspetti e rapporti che ineriscono alla ricerca della verità, scopriva parzialmente la tesi centrale del ragionamento e, cioè, che la libertà scolastica non si può definire se non relativamente alla spontanea adesione degli insegnanti e degli studenti verso i differenti percorsi di quella ricerca. Passando a illustrare i doveri dell'insegnante, Lamberti chiariva ulteriormente la sua tesi:

Alla luce di questi principi il primo dovere dell'insegnante appare essere quello verso la verità di cui egli è ministro e interprete, dovere che per il credente assurge all'alto significato religioso di adorazione in spirito e verità di quel Vero sostanziale e supremo che accende della sua luce le mille fiammelle delle parziali verità su cui discorre l'umano pensiero. Del resto, qualunque sia il credo religioso e filosofico del maestro, salvo il caso che egli sia uno scettico, rimane valida per lui l'esigenza di raccogliere intorno a una verità suprema le particelle dello scibile, perché non resti insoddisfatta l'istanza più profonda dell'umanità, quella che dà impulso al lento travaglio della conquista, e ne rende sopportabili le quotidiane fatiche e tollerabile l'amarrezza delle momentanee sconfitte. [...] Non mi soffermerò lungamente sui doveri dell'insegnante verso il discepolo [...]. Comunque, non sarà mai abbastanza ricordato che tali doveri si compendiano nello sforzo amoroso di comprendere la personalità in formazione del discepolo, e di secondarne il processo di superamento della illusoria libertà degli istinti, per portarlo alla conquista di quella più alta libertà, che poggia sulla verità, sulla razionalità e sulla legge: tutto nel clima di un trepido rispetto delle esigenze di quel corpo, ancora fragile e acerbo, che non dev'essere affaticato oltre misura né lasciato intristire nell'inerzia forzata, e soprattutto di quell'anima di cristallo, che a ogni minima solleci-

tazione riluce e vibra e che un alito basta ad appannare. [...] Ma intorno al discepolo, e dietro di lui, è tutto un complesso di organismi sociali che impongono all'insegnante nuove e più larghe responsabilità, che si concretano in nuovi doveri. Anzitutto verso la famiglia, che è la naturale e legale tutrice dell'educazione dell'allievo, sì che fu detto da taluno, non senza esagerazione ma con un fondo di verità, che il maestro è soltanto il delegato della famiglia. L'efficacia stessa della opera educativa potrà risultare gravemente compromessa, se la famiglia da un lato e l'insegnante dall'altro non s'impegnano a coordinare armonicamente i loro intenti e i loro sforzi. [...] Vero è che talvolta il maestro adempie la sua funzione interpretando il significato profondo della delega, se così vogliamo chiamarla, che la famiglia gli ha conferito, piuttosto che secondandone i desideri e le sollecitazioni particolari, che possono essere dettati da ignoranza o da interessi extraeducativi: perciò egli rimane in ogni caso, dentro i limiti di una sana e provata pedagogia, arbitro della scelta del metodo didattico, e giudice imparziale e indipendente dei progressi dell'allievo e della sua attitudine ad affrontare studi superiori. In quest'ultimo caso l'ossequio dovuto alla famiglia deve essere subordinato, non solo al più vero interesse del discepolo, ma anche ai doveri più ampi che ha l'insegnante verso la comunità professionale in cui lo educando dovrà esibirsi; verso lo Stato, che ha il diritto di esigere sicure garanzie d'attitudine e di preparazione, prima di immetterlo nell'esercizio di una attività qualificata, dei cui riflessi sociali esso è tutore e garante; verso tutta l'umanità che attende dall'opera del maestro, non un diplomato di più, ma un uomo nuovo, integralmente e armoniosamente formato.

È importante notare come Lamberti (scostandosi dalle posizioni cattoliche intransigenti) tenesse a rivalutare il ruolo dell'insegnante e della scuola rispetto alla famiglia, pure riconosciuta come la «naturale e legale tutrice dell'educazione dell'allievo». Perché, una volta ricevuta dalla famiglia la famosa *delega* educativa, la scuola doveva rispondere responsabilmente a una dimensione più ampia e complessa, che impone di formare il giovane in funzione della sua presenza attiva e proficua in seno al consesso umano. Questo ragionamento, che scopre una certa aderenza alle convinzioni del Moro costituente e marca invece un certo distacco dal Gonella del I congresso democristiano, veniva completato e rinforzato nel momento in cui il discorso si spostava sui diritti essenziali dell'insegnante, statale o privato, portatore sempre e comunque di «una funzione pubblica che ha larghissime conseguenze sociali». Con questa formula Lamberti suggeriva la composizione di ogni attrito fra i due rami di un'unica categoria, che avevano da compiere la stessa identica e fondamentale missione, nel rispetto dei principi generali che attengono all'onestà intellettuale:

L'alta dignità dell'insegnante, e la necessità di garantire la sua indipendenza economica contro ogni sollecitudine al traffico commerciale della verità e contro ogni attentato alla imparzialità dei suoi giudizi, conferiscono al maestro il diritto alla libertà dal bisogno. [...] Il senso di responsabilità dei gestori delle scuole e una dignitosa azione sinda-

cale possono concorrere alla soluzione di questo problema, ma non può, almeno in certe situazioni di emergenza, disinteressarsene lo Stato, non solo nei confronti dei suoi dipendenti, ma di tutti indistintamente gli insegnanti, i quali, anche se si chiamano privati, esercitano sempre una funzione pubblica che ha larghissime conseguenze sociali. Opportune norme di leggi possono porre come condizione per la concessione di eventuali autorizzazioni o per il riconoscimento della parità, l'obbligo di un equo trattamento degli insegnanti, e d'altra parte può lo Stato stesso positivamente concorrere all'osservanza di tale obbligo concedendo in vari modi, alle scuole che lo meritano, facilitazioni, aiuti e contributi.

Nella parte conclusiva del suo ragionamento, Lamberti provava a tirare le somme e a dare un volto preciso all'immagine sfuggente della libertà scolastica.

C'è un terreno estremamente difficile dove la libertà del maestro può venire a conflitto con quella potenziale del discepolo e con quella effettiva della famiglia che glielo ha affidato. Il problema della libertà dell'insegnante in ordine alle supreme verità religiose o filosofiche [...] affiora, più o meno, sempre, per l'impossibilità di scindere radicalmente le verità singole da quel vero supremo di cui ho prima parlato. [...] Il problema acquista speciale rilievo nella Scuola secondaria, anche perché la crisi della pubertà e il momentaneo squilibrio delle facoltà psichiche che essa comporta rendono l'allievo particolarmente soggetto alle suggestioni esterne e incline agli improvvisi mutamenti di rotta [...]. La responsabilità dell'insegnante alla luce di queste considerazioni appare grave e tremenda, perché, anche se l'atto di fede del discepolo resta un atto supremamente libero, l'influenza del maestro può essere grandissima nell'ambito dei motivi di credibilità. [...] È soprattutto la scuola di Stato che rischia di trasformarsi in una Babele, se una vigile discrezione non guiderà i professori. La scuola di Stato è infatti la scuola di tutti anche nei paesi, come l'Italia, dove la sostanziale unità religiosa del popolo consente di dare all'insegnamento una impostazione fondamentalmente cattolica. Anche in questi casi il tono dell'insegnante dev'essere tale da non mettere a disagio la coscienza di quegli alunni che eventualmente provenissero da famiglie non cattoliche. D'altra parte, come la scuola di Stato accoglie indiscriminatamente tutti gli alunni, così non può non essere aperta a tutti gli insegnanti, qualunque sia la loro fede e il loro orientamento. Essi potranno coscientemente adempiere la loro missione se eviteranno di trasformare la loro cattedra in una tribuna di propaganda religiosa, o filosofica, o magari politica, e se, tutte le volte che dovranno affrontare tali ragionamenti, essi avranno cura di esporre onestamente i diversi punti di vista, senza dissimulare il proprio. Soprattutto la fede del discepolo esigerà da parte dell'insegnante il più trepido e scrupoloso rispetto. [...] Mi rendo conto che, trattando della libertà religiosa e filosofica dell'insegnante, ne ho messo in evidenza piuttosto i limiti che l'estensione, subordinandola, in un certo senso, alla libertà potenziale del discepolo. Il Maestro ha certamente diritto della sua libertà, ma prima di intraprendere la carriera dell'insegnamento, egli, se è cosciente delle responsabilità che essa comporta, deve averne attentamente considerato i limiti e deve averli liberamente accettati. Quale messaggio di libertà potrà egli affidare ai suoi

discepoli, se non mostrerà d'aver inteso egli stesso che libertà non è licenza, e che la sola libertà degna d'un uomo è la libertà di fare il bene?

Dunque, una soluzione univoca del problema della libertà scolastica non poteva darsi. Una soluzione parziale poteva trovarsi nel compromesso tra le peculiari esigenze di libertà del docente, cioè il diritto a «effondere nel magistero tutto se stesso senza riserve», e del discente, cioè il diritto a essere istruito (con le nozioni) ma anche educato, il che non poteva avvenire se non con il riferimento delle singole nozioni «al loro centro di irradiazione», che tuttavia, a sua volta, non poteva che rispondere alla libera ricerca e adesione del maestro (il «Vero sostanziale» per l'insegnante cattolico, una «verità suprema» per l'insegnante di altro credo o ideologia). La conclusione a cui giungeva Lamberti, pur nell'augurio di una prossima adesione universale al vero cristianamente inteso, era onestamente pragmatica:

Così il problema della libertà della scuola trova la sua piena soluzione soltanto sul piano della libertà della scuola, cioè nella molteplicità di istituti scolastici variamente e liberamente orientati, dove l'insegnante che informi al proprio credo il suo magistero non possa essere tacciato di tradimento delle aspirazioni delle famiglie e dell'aspettativa dei discepoli.

2.9. Oscar Luigi Scalfaro, la scuola e l'educazione

Nel febbraio 1957 l'Azione cattolica sassarese organizzò un convegno sul tema dell'educazione in rapporto all'istituzione scolastica italiana, invitando come relatore Oscar Luigi Scalfaro (il futuro Presidente della Repubblica era allora sottosegretario alla Giustizia). «Libertà» dedicò a quell'iniziativa un articolo di presentazione e poi il resoconto del convegno.

La presentazione, richiamandosi alla dottrina cattolica e riecheggiando le argomentazioni di Lamberti, ricordava il dovere della scuola di dare compimento alla «educazione e formazione umana integrale». La scuola, in virtù del suo ruolo rappresentativo e integrativo, non sostitutivo, della famiglia, non poteva limitarsi a dare istruzione e cultura ai giovani, ma doveva introdurli alla vita adulta e responsabile, e in questa particolare e delicata missione era chiamata a lavorare in spirito di libertà e di collaborazione con le altre fondamentali istituzioni educative, la famiglia e la Chiesa:

Educazione è infatti sviluppo della personalità, come processo integrale dell'uomo in risposta alla formazione personale e preparazione a realtà trascendenti. [...] Il processo di formazione alla integralità si fonda su una triplice visione della vita: una *culturale* cioè in una ispirazione educativa che si adegui allo sviluppo storico, economico, politico, sociale e umano della realtà in cui viviamo; una *morale*, in una ispirazione educativa

che curi il costume individuale e sociale; una *unitaria* e spirituale che tutto armonizzi nel fine ultimo delle cose e della vita. [...] Non dobbiamo a questo riguardo dimenticare, che sul piano della educazione della volontà, sulla scelta della vocazione, circa la visione unitaria ed efficace di tutte le cose, la responsabilità più grave spetta alla Chiesa, perché ha ricevuto dal Suo fondatore il mandato di educare tutti gli uomini alla vita eterna. La Chiesa non può contentarsi di una scuola neutra e neppure a maggior ragione, di una scuola laica, intendendo per questa l'abdicazione a ogni elemento spirituale e soprannaturale.⁵⁷

Il convegno (stando alle cronache) registrò un notevole concorso di pubblico. Nel suo intervento Scalfaro ribadì il diritto *primario* della famiglia a educare e il diritto della Chiesa a insegnare come parte del suo stesso diritto a esistere.

Parlando poi dei compiti della scuola statale, il relatore affermò che essa, per condurre proficuamente la sua missione, dovesse rispondere alle domande fondamentali sul cosa e sul come insegnare, dunque anche sul ruolo dell'insegnante. Cosa insegnare, in stretto riferimento al complessivo sistema produttivo, per rispondere alle esigenze formative dei giovani e, insieme, per non rischiare di creare nuovi spostati e disoccupati. Come insegnare, tenendo presente che insegnare significa educare e che l'educazione si realizza nella conoscenza fondata sulla verità. E poiché, asseriva a questo punto Scalfaro, per la maggioranza delle famiglie italiane la *verità* è quella cristiana, «la scuola di Stato ha il dovere di educare in senso cristiano e cattolico», nel rispetto del diritto del cittadino a essere educato secondo la tradizione e la civiltà del popolo a cui appartiene.⁵⁸

Le parole di Scalfaro, mentre ancora si discuteva sulla necessità di riformare il sistema scolastico, denotano l'auspicio dell'uomo di Stato per lo sviluppo di una scuola pubblica capace di rispondere alle esigenze concrete della società, dunque capace di offrire ai giovani una gamma di opzioni formative funzionali tanto alle diverse e reali necessità del mondo economico, quanto al diritto degli stessi giovani di avere un posto di lavoro stabile. Ma denotano anche, nel momento in cui stabilivano lo stretto collegamento tra il dovere educativo della scuola pubblica e il rispetto della *verità* riconosciuta come tale dalla maggioranza dei cittadini, il ritorno (o la sopravvivenza) di quell'umore confessionalista che non piaceva troppo a Giampietro Dore.

⁵⁷ S., *Scuola ed educazione*, in «Libertà», 22 febbraio 1957.

⁵⁸ *La solenne manifestazione cittadina sul problema dell'educazione nella scuola*, in «Libertà», 1 marzo 1957. La manifestazione si tenne nei locali del cinema Augusteo.

3. *Lo sguardo sul mondo*

Nel secondo dopoguerra, oltre che per il problema scolastico nazionale, i cattolici furono in apprensione anche per le difficoltà vissute da molte scuole cattoliche fuori dall'Italia, difficoltà che si dimostravano particolarmente acute in presenza di regimi politici ostili alla Chiesa o, comunque, portati a esercitare un diritto di preminenza istituzionale e di controllo sulle attività che facevano capo alle organizzazioni cattoliche. «Libertà» richiamò questi problemi all'attenzione dei lettori con vari articoli.

3.1. *Anticlericalismo nel Messico rivoluzionario*

Nel novembre 1945, prendendo spunto dai ritrovati festeggiamenti dei cattolici messicani in onore della Madonna di Guadalupe, che testimoniavano il ritorno del paese centroamericano a un clima di maggiore distensione e di tolleranza religiosa, dopo un decennio trascorso nelle violenze della guerra civile,⁵⁹ «Libertà» faceva un salto retrospettivo per mostrare come l'abbandono della retta via, indicata dalla morale cristiana, avesse portato il Messico sul margine di una catastrofe sociale.

Nel 1935 il governo del presidente Plutarco Elias Calles, convinto anticlericale, aveva predisposto un piano scolastico che, tra l'altro, accentuando la prescrizione costituzionale sull'istruzione laica obbligatoria, escludeva l'insegnamento religioso dalle materie scolastiche. Il fondamento pedagogico dei nuovi programmi era costituito dalla coeducazione e dalla formazione integrale degli alunni, vale a dire l'istruzione e l'educazione anche sessuale di maschi e femmine collocati in classi miste.

La pratica della coeducazione, secondo «Libertà», corrispondeva alla volontà atea e materialista di distruggere la coscienza cattolica del popolo, cancellando dalle menti giovanili «perfino la nozione della moralità». Senza parlare dei gravi

⁵⁹ La rivoluzione di popolo che aveva depresso il dittatore Porfirio Diaz aveva generato la Costituzione messicana (1917). La Costituzione (detta di Querétaro) conteneva articoli che limitavano, in modo anche pesante, la libertà e l'autonomia della Chiesa, a cui di fatto veniva negata la personalità giuridica; inoltre, le autorità governative, specialmente sotto la presidenza dell'anticlericale Calles, avevano iniziato un'opera persecutoria contro gli ordini religiosi e il clero, soffocando persino la celebrazione delle funzioni religiose. Ne era seguita la rivolta dei *cristeros*, i sostenitori dei diritti della Chiesa, conclusasi dopo tre anni di sanguinosi scontri con l'esercito e la firma degli *arreglos* ("accordi") del 1929. Gli *arreglos* erano stati sottoscritti dalla Chiesa messicana, ma la mano pesante del governo si era fatta sentire ancora per lunghi anni. Infine, anche la vita morale del paese, secondo le denunce dello stesso pontefice Pio XI (epistola *Firmissimam constantiam*, 1937) era andata degradando a causa del diffondersi di pubblicazioni e opere cinematografiche dai contenuti irreligiosi e antireligiosi. Cfr. M. BELLINGERI, *Il Messico. Nazionalismo autoritarismo modernizzazione. 1867-1992*, Firenze 1993; A. MUTOLO, *Gli «arreglos» tra l'episcopato e il governo nel conflitto religioso del Messico (21 giugno 1929). Come risultano dagli archivi messicani*, Roma 2003.

problemi di salute pubblica a cui quella «promiscua scuola di corruzione e di oscenità» aveva dato luogo:

Avvenne così che nelle stesse scuole pubbliche la Questura dovette stabilire le cosiddette “carte di salubrità” per tentare di por argine ai contagi, dovunque dilaganti. Le scuole, per tal modo, divennero veri centri d’infezione e di perversione, cosicché in questi ultimi anni le statistiche dello stesso Ministero della Pubblica Istruzione dovettero rivelare al Paese delle cifre orripellenti. E incominciò così la reazione. Non si è avuto il coraggio di abrogare delle leggi che si dimostrarono in pratica così disastrose, ma si dovette attenuare “l’istruzione materialista”; e, per quanto le scuole cattoliche non siano ancora ufficialmente riconosciute, tuttavia si dovettero tollerare, perché andarono sempre più affollandosi di alunni sottratti dalle famiglie alle scuole pubbliche.

La reazione popolare, proseguiva l’articolo, aveva portato anche a una complessiva moralizzazione della vita pubblica. Il governo si era convinto a varare disposizioni contro la stampa pornografica, mentre il movimento cattolico messicano aveva ottenuto di istituire organismi di controllo e pressione, che vigilavano sui giornali e sulle proiezioni cinematografiche.

«Libertà», riprendendo Tertulliano, interpretava la vicenda messicana alla luce della millenaria storia dei cristiani, i quali, sottoposti agli attacchi più violenti, avevano sempre trovato nella sofferenza il seme della rinascita.⁶⁰

3.2. *Sofferenze cattoliche nell’Europa dell’Est*

In Europa tra il 1947 e il 1949 gli allarmi maggiori per i cattolici arrivavano dalla Cecoslovacchia e dall’Ungheria. In quegli anni il processo di stalinizzazione dei paesi dell’Europa Orientale compì passi decisivi, in particolare in seguito all’istituzione dei regimi monopartitici (i socialisti, indeboliti dalle epurazioni, furono assorbiti dai partiti comunisti filosovietici) e all’uso sistematico delle purghe contro i funzionari e dirigenti accusati di infedeltà verso il regime. I governi comunisti poi misero mano alla revisione delle costituzioni nazionali e procedettero alla limitazione delle libertà personali e associative. Le nuove norme costituzionali attribuirono alla scuola di Stato la funzione di unica istituzione educativa, sicché fu soppressa la libertà degli enti non statali di aprire e gestire scuole. La stessa Chiesa cattolica, con le altre confessioni religiose, andò soggetta ad azioni di controllo invasive sui canali di finanziamento come sulle nomine e l’operato dei vescovi (emblematico, nel dicembre 1948, l’arresto del primate d’Ungheria, il cardinale József Mindszenty).⁶¹

⁶⁰ A.C., *Questa è “l’educazione integrale”*, in «Libertà», 30 novembre 1945.

⁶¹ Su questi aspetti cfr. P. GRILLI DI CORTONA, *Le crisi politiche nei regimi comunisti. Ungheria, Cecoslovacchia e*

A proposito del caso cecoslovacco, «Libertà» mise in evidenza che le scuole cattoliche, per il loro valore educativo, riscuotevano consenso anche fra le famiglie non cattoliche e che il governo riceveva dai cittadini molti appelli affinché non fossero sopresse. La Conferenza episcopale del novembre 1946 e poi ancora l'arcivescovo di Praga, Beran, avevano espresso la loro raccomandazione per il rispetto della pace religiosa. Ma, pur in presenza delle rassicurazioni del capo dello Stato (Benes) e del primo ministro e capo del Partito comunista (Gottwald), nella gerarchia cecoslovacca prevaleva il timore che «i nemici della Chiesa, che dirigono la sezione scolastica dei Sindacati unitari, i quali si trovano totalmente nelle mani dei marxisti», avrebbero avuto infine la meglio.⁶²

In Ungheria un provvedimento governativo del settembre 1949 aveva reso facoltativo l'insegnamento della religione, che da quel momento sarebbe stato impartito soltanto agli alunni i cui genitori ne avessero fatto richiesta ai capi d'istituto. All'iniziativa statale, scriveva Gino Maggi su «Libertà», era seguita presto quella dei vescovi ungheresi, i quali avevano riaffermato il principio che «l'educazione non deve essere un monopolio dello Stato ma che essa spetta anche alla Chiesa per diritto positivo divino e alla famiglia per diritto naturale». Maggi sosteneva che i quattro quinti dei cattolici ungheresi, secondo le stime, aveva inoltrato ai capi d'istituto la richiesta per il mantenimento delle due ore settimanali di religione, appoggiati anche dai cittadini di confessione protestante ed ebraica. Le stesse autorità statali, inizialmente, avevano attribuito alla religione un'importanza pedagogica fondamentale:

Ed ora il governo rosso dà prova non solo di un giuseppinismo tramontato e di pessima lega, ma di assoluto cominformismo alle esigenze anticlericali e anticattoliche di Mosca. Tutto questo segna un altro passivo dei comunisti nei confronti degli ungheresi. È una lenta auto-distruzione e auto-lesione che i comunisti compiono a loro danno. Abbiamo sentito padri di famiglia, che ci hanno confermato di avere ubbidito alla lettera dei Vescovi soprattutto come cattolici, ma anche per fare decisamente e volontariamente un atto di "reazione" ai comunisti. Non saranno davvero queste disposizioni governative rosse contro la religione, che verranno a sminuire nei cattolici ungheresi il loro attaccamento all'Episcopato, il loro fervore religioso e l'aperta professione della fede.

Polonia da Stalin agli anni Ottanta, Milano 1989. Mindszenty, condannato all'ergastolo con l'accusa di avere cospirato per rovesciare il governo, tornò libero in seguito alla rivoluzione del 1956 e riparò presso l'ambasciata statunitense a Budapest. La sua ferma determinazione nel rifiutare ogni compromesso con il regime oppressore gli guadagnò l'incondizionata devozione dei cattolici ungheresi.

⁶² *Minacciata la libertà della scuola in Cecoslovacchia*, in «Libertà», 27 giugno 1947.

Maggi si diceva sicuro di ciò, per avere constatato la profonda devozione che circondava il cardinale Mindszenty, allora rinchiuso in carcere a Budapest, oltre alla fiduciosa convinzione che il suo sacrificio avrebbe aperto «all'Ungheria un'era di libertà e di grandezza cristiana».⁶³

3.3. La legge Collard

In Belgio il governo formato nel 1954 dai socialisti e dai liberali con l'appoggio esterno dei comunisti affidò al ministro dell'Istruzione Leo Collard la revisione della legislazione scolastica. Collard, con un intervento opposto a quello attuato nel 1950 dal cattolico-sociale Pierre Harmel, decise di diminuire le sovvenzioni pubbliche per le scuole non statali e, in più, reintrodusse nei programmi scolastici l'insegnamento di morale laica in alternativa all'insegnamento di religione. Nei primi mesi del 1955 i cattolici belgi avevano dato vita a un imponente movimento di protesta, che aveva portato in piazza a Bruxelles centomila studenti e messo in allarme le autorità di polizia.⁶⁴

Secondo Francesco Spanedda, con la legge Collard il governo belga aveva voluto colpire la scuola libera, svalutandone i titoli di studio, decurtandone i sussidi e aumentando il controllo dello Stato. Questo aveva dato luogo alla grande mobilitazione studentesca, che aveva sorpreso l'opinione pubblica italiana.

Tale sorpresa – spiegava Spanedda – è legata al fatto che la situazione dei due Stati è profondamente diversa per quanto riguarda il problema scolastico. La mentalità dell'italiano è legata alla tradizione risorgimentale, improntata al concetto del mono-

⁶³ G. MAGGI, *Contro la scuola cristiana e tiranni dell'Ungheria*, in «Libertà», 11 novembre 1949. La repressione delle attività cattoliche, tuttavia, non ebbe sosta. L'organo diocesano sassarese nel 1956 pubblicò alcuni dati, dai quali risultava che tra il 1946 e il 1952 il governo ungherese aveva chiuso 3.147 scuole e 358 internati cattolici, confiscandone gli immobili; aveva soppresso 67 congregazioni maschili e femminili; aveva arrestato più di mille ordinari religiosi; aveva chiuso tutte le tipografie e imposto uno stretto controllo alle tre sole case editrici cattoliche lasciate aperte. Cfr. *L'attività anticattolica nell'Ungheria comunista*, in «Libertà», 23 novembre 1956.

⁶⁴ La questione scolastica in Belgio viveva del prolungato braccio di ferro tra i liberali e i cattolici. La Costituzione scaturita dalla rivoluzione del 1830 aveva garantito l'esistenza delle scuole libere e delle libere università. Poi i governi liberali avevano attuato una serie di provvedimenti in favore della scuola pubblica e laica, come l'estromissione dei vescovi dalla determinazione dei programmi di studio e dalla nomina dei docenti, o la legge varata nel 1878 dal ministro Pierre van Humbeeck, che proibiva ai Comuni di sovvenzionare le scuole cattoliche e rendeva obbligatorio l'insegnamento di morale laica e facoltativo quello di religione. Invitati dalle autorità ecclesiastiche, i genitori cattolici boicottarono le scuole statali e la tensione con la Chiesa arrivò fino al punto della rottura delle relazioni diplomatiche fra Belgio e Santa Sede. Col ritorno dei cattolici al governo nel 1884, la legge van Humbeeck fu sostituita nel 1895 da un'altra normativa che, ad esempio, permetteva nuovamente ai Comuni di dare vita a scuole non statali. Un primo quadro sul Belgio ottocentesco in *Storia Universale Feltrinelli*, vol. 27, *L'età della borghesia*, a cura di G. Palmade, Milano 1975, pp. 265-267; vol. 28, *L'età dell'imperialismo. Europa 1885-1918*, a cura di W.J. Mommsen, Milano 1970, pp. 130-132.

polio statale nel campo dell'istruzione pubblica: concetto che ha fatto sentire la sua presenza anche nella nuova Costituzione repubblicana, la quale pur riconoscendo espressamente a enti e privati il diritto di istituire scuole e istituti di educazione, sancisce il principio che la libertà della scuola non può importare oneri per lo Stato.

Nel Belgio, al contrario, proseguiva Spanedda, l'organizzazione scolastica aveva avuto come principale artefice il mondo cattolico, che si era opposto al tentativo monopolistico di Guglielmo I d'Orange e aveva posto le basi per una scuola libera e destinata a restare vitale nel tempo: nel 1955 nella scuola privata, «in massima parte costituita da enti cattolici, confluiscono 940.000 alunni, mentre sono 690.000 quelli che frequentano gli istituti statali». Ma nel 1954 la decisione degli elettori cattolici di dividersi, invece di votare compattamente in favore del Partito cattolico sociale, aveva relegato il Pcs al ruolo di minoranza parlamentare e favorito il gioco della coalizione liberal-socialista. Questo fatto, sottolineava l'articolista, doveva suonare da monito per i cattolici italiani, perché «ai cattolici non è consentito ai nostri giorni il lusso delle divisioni nella competizione politica». ⁶⁵

L'analisi politica di Spanedda veniva ripresa un paio di settimane più tardi. Nel 1954, anche in considerazione dell'esigua forza elettorale del Partito comunista, il fronte cattolico belga aveva deciso di presentarsi con tre liste distinte (Partito cristiano sociale, Raggruppamento social-cristiano della libertà e Concentrazione fiamminga). Il risultato era stato la dispersione del voto cattolico, il trionfo delle schede bianche e nulle (se ne contarono circa mezzo milione su sei milioni di elettori) e la vittoriosa alleanza di governo tra liberali e socialisti.

Questo dimostra che cosa possono attendersi i cattolici dai cosiddetti "fronti laici" nell'ora in cui vengono sul tappeto i problemi fondamentali della loro fede: allora comunisti e massoni si stringono regolarmente la mano come Erode e Pilato, e si hanno le belle sorprese come quella che oggi turba i cattolici belgi. Purtroppo anche in Italia sono molti i cattolici che si lasciano addormentare da un ragionamento che viene ogni giorno insinuato dalla stampa laica: che - cioè - è importante che non abbiano la maggioranza assoluta i comunisti, ma che si può senza rischio sottrarre voti al partito cattolico per distribuirli tra monarchici, liberali, socialdemocratici ecc. Invece non è vero. Non è vero perché per i cattolici non esiste solo un problema politico di comunismo o no, ma c'è un problema più vasto di cristianesimo o no. E in questo campo - quanto sta succedendo in Belgio lo dimostra chiaramente - dobbiamo contare soltanto su di noi stessi, fidandoci poco di allettamenti e di fariseismi, e soprattutto restando in ogni momento saldamente uniti perché l'ora grave può sempre scoccare. ⁶⁶

⁶⁵ F. SPANEDDA, *In Belgio per la scuola libera. La protesta dei cattolici*, in «Libertà», 1 aprile 1955.

⁶⁶ *I fatti del Belgio monito ai cattolici italiani*, in «Libertà», 15 aprile 1955.

La legge Collard restò tuttavia a disciplinare il sistema scolastico belga fino al 1958, quando i cattolici, tornati al governo e decisi a sfruttare al meglio il raffreddamento della carica anticlericale dei partiti non cattolici, si convinsero a cercare un accordo con le altre forze politiche. Ne scaturì un patto, in base al quale lo Stato si sarebbe fatto carico degli stipendi di tutti gli insegnanti, compresi quindi quelli operanti nelle scuole libere, che furono riconosciute alla stregua delle statali come scuole “ufficiali”. In tutte le scuole ufficiali gli studenti avrebbero avuto la possibilità di frequentare il corso di religione, anche diversa da quella cattolica, oppure il corso aconfessionale di morale.

3.4. *La scuola missionaria*

Il settimanale diocesano di Sassari, rifacendosi alle fonti dell’Apostolato della Preghiera, pubblicò tra il 1951 e il 1952 alcuni articoli sulle scuole cattoliche presenti in alcuni paesi asiatici, sedi di missioni cattoliche.

Il primo di questi articoli riguardava il Giappone e metteva in risalto, innanzitutto, la giovane età media del popolo nipponico, che per quasi la metà (40 milioni di individui sul totale di 83 milioni censiti al gennaio 1951) aveva meno di 25 anni. Lo scopo era di evidenziare quale proficuo lavoro educativo e formativo avrebbe potuto svolgere la Chiesa missionaria su un terreno così fertile. Senonché, le scuole cattoliche in Giappone erano numericamente in minoranza rispetto alle scuole statali (che raccoglievano più dei due terzi dei 18 milioni di studenti elementari, medi e superiori) e, nell’ambito dell’istruzione superiore, dovevano cedere il passo anche alle scuole protestanti, che invece sopravanzavano nell’istruzione elementare e media. La maggior parte degli studenti universitari era iscritta nei sette atenei statali, ma le università cattoliche erano appena tre (la Jochi e la femminile del Sacro Cuore a Tokyo, la Nanzan a Nagoya) su un totale di ventotto atenei non statali.

Con molto realismo, si metteva in chiaro l’impossibilità di sottrarre allo Stato nipponico la prevalenza nel campo scolastico e universitario, sia per il prestigio intellettuale e per l’antico radicamento sociale delle istituzioni educative, sia per «la sorda persecuzione dello Shintoismo ufficiale». Tuttavia, il regime di decentramento scolastico e la libertà religiosa garantiti dalla Costituzione post-bellica permettevano di intraprendere iniziative, come le scuole festive parrocchiali per l’insegnamento del catechismo, che opportunamente sviluppate avrebbero potuto dare buoni frutti.

Era invece possibile contendere il primato educativo missionario ai protestanti, i quali contavano su un corpo insegnante ancora numericamente superiore. Ma i cattolici, bisognosi anche «di trovar catechisti capaci», avevano avviato tre scuole di teologia per laici a Tokyo, Nagoya e Hiroshima, con risultati promettenti

soprattutto nella capitale, dove si erano potute aprire diverse scuole festive. I segnali incoraggianti non mancavano nemmeno in campo universitario:

Si noti che all'Università di Tokyo ci sono 100 cattolici su 10 mila studenti, ch'è quanto dire l'1%, mentre i cattolici, in rapporto alla popolazione giapponese, sono appena lo 0,025%; questo rapporto da 1 a 0,025 è molto incoraggiante e invita a perseverare nello sforzo missionario in seno all'università di Stato. Per questo si pensa alle "Case di Studenti Cattolici": se ne sono già aperte tre e ne occorrerebbero molt'altre. La Lega degli Studenti Cattolici ha due anni di vita e conta 1.500 membri, 700 dei quali solo in Tokyo. I Docenti cattolici – appena 2.000 – relativamente numerosi all'Università di Tokyo, son dispersi di mezzo ad una massa di mezzo milione d'Insegnanti; ci si sforza, con un Periodico mensile, di creare un vincolo in questa "Parrocchia universitaria".⁶⁷

I cattolici costituivano un'esigua minoranza, intorno all'uno per cento della popolazione, anche nella regione indo-pakistana. La Costituzione dell'India, promulgata nel gennaio 1950 (circa due anni e mezzo dopo l'indipendenza dall'Impero britannico), prevedeva che le minoranze culturali e religiose potessero aprire proprie scuole e potessero chiedere al governo centrale un contributo finanziario per il loro mantenimento. «Libertà» voleva mettere in risalto la positività delle nuove norme di legge sulla scuola, perché le precedenti, affidando a ogni singolo Stato federato la facoltà di organizzare autonomamente il sistema scolastico, avevano finito per provocare danni alle scuole cristiane.

Eccone qualche esempio: in parecchi Stati si è fatta una campagna per aprire altre scuole, dove già c'erano quelle cristiane, a spese dello Stato ma affidate a organizzazioni hindù; contemporaneamente, coi pretesti più disparati, si sopprimevano i sussidi che l'antico regime elargiva alle scuole cristiane. In altri Stati i sussidi vennero tolti alle scuole cristiane perché, secondo il parere del Direttore della Pubblica Istruzione, tali scuole dovevano passare al comune cui spettava il monopolio scolastico. Altrove ancora le borse di studio non venivano più concesse agli alunni "intoccabili" che da hinduisti si facessero cristiani, perché mutando religione erano entrati in una comunità che non riconosceva l'intoccabilità; invece i cristiani che riabbracciassero lo hinduismo tornavano a fruire dei privilegi della loro intoccabilità.

La nuova Costituzione indiana aveva annullato o, perlomeno, ridimensionato lo strapotere della maggioranza induista. L'auspicio di «Libertà» era che anche il Pakistan, la cui Carta costituzionale era allora in corso di elaborazione, intraprendesse la strada per la tutela della libertà scolastica. In questo caso, però, pre-

⁶⁷ J. BESINEA, *La scuola cattolica nel Giappone*, in «Libertà», 2 marzo 1951.

valeva il timore che lo Stato pakistano, intenzionato a fondarsi integralmente sulle prescrizioni dell'Islam, non avrebbe lasciato molto spazio ad altre espressioni culturali e religiose (anche se nel luglio 1951 nella capitale Karachi era sorto il collegio universitario femminile delle Figlie della Croce di Liegi).⁶⁸

«Libertà» dimostrava di avere a cuore il tema della libertà scolastica nei paesi in cui avevano sede le missioni cattoliche, tanto che continuò a dargli spazio anche negli anni seguenti.⁶⁹

Considerazioni finali

Quali direttrici guidarono «Libertà» nell'approccio ai delicati problemi della questione scolastica del secondo dopoguerra?

Come si è visto, rispetto alle posizioni espresse dai vari ambienti cattolici, il settimanale diocesano evitò di dare preferenza o priorità a una di esse e si preoccupò, invece, di presentarle tutte e senza sottolinearne le differenze. Questa scelta, volutamente acritica, si direbbe, probabilmente voleva essere funzionale alla missione dichiarata di «Libertà», cioè informare per sostenere la causa cattolica. Se il settimanale avesse scelto di analizzare e commentare, ad esempio, le determinazioni democristiane che scontentarono le aspettative di tanti cattolici e talvolta, addirittura, entrarono in parziale conflitto con le indicazioni della Segreteria vaticana, tale scelta sarebbe stata potenzialmente dannosa alla causa, perché avrebbe messo in evidenza le differenze e non l'unità d'intenti che invece, sotto la guida della Chiesa, caratterizzò l'azione di fondo delle organizzazioni cattoliche.

Così come appare sempre equidistante nei confronti degli attori di parte cattolica, la posizione di «Libertà» appare assai netta nel contrasto delle idee e delle manifestazioni politiche e culturali provenienti dalla parte antagonista. Tanto gli articoli non firmati, quanto la maggior parte degli articoli firmati rinunciano, in generale, a un'analisi critica e a una confutazione argomentata del punto di vista

⁶⁸ *Libertà della scuola cattolica nell'India e nel Pakistan*, in «Libertà», 22 febbraio 1952.

⁶⁹ Si vedano, ad esempio, *Nel paese della pianta del cocco* [...] e *Le scuole cattoliche costrette al silenzio*, in «Libertà», 18 ottobre 1957. Il primo articolo tornava a occuparsi dell'India e precisamente dello Stato federato del Kerala (il paese del cocco), per denunciare la decisione del locale governo comunista di statalizzare le scuole private, comprese quelle dei missionari cattolici. Il secondo informava di quanto stava accadendo nel Sudan, dove il governo, espressione della maggioranza musulmana, aveva a sua volta disposto la requisizione delle scuole cattoliche presenti nelle circoscrizioni meridionali, dove vivevano anche 200 mila cattolici. «Libertà» poneva l'accento, soprattutto, sulle false accuse mosse dai giornali della capitale Khartoum contro i missionari cattolici, additati come i sobillatori della rivolta scoppiata nell'agosto 1955 contro i funzionari governativi. Sebbene poi i missionari fossero stati scagionati (ottobre 1956), il governo li aveva privati della facoltà di insegnare e aveva decretato il passaggio delle loro scuole all'amministrazione statale (aprile 1957).

altrui, per limitarsi a smentirlo con toni che, in qualche caso, appaiono persino troppo sbrigativi.

Anche in questo caso non è difficile ipotizzare che la scelta cadesse sulla soluzione ritenuta la più efficace a garantire il buon esito della missione. Soprattutto (lo si è già rimarcato) dopo il 18 aprile, quando il mero scontro ideologico e la volontà di soverchiare l'antagonista sembravano essere diventati, da entrambe le parti, l'unica alternativa alla faticosa (eppure proficua) collaborazione del periodo costituente.

E tuttavia, se «Libertà» scelse di lavorare di spada piuttosto che di fioretto, ciò potrebbe essere dipeso anche da un altro motivo, meno legato alla contingenza dell'agone ideologico. È stato osservato che il secondo dopoguerra, portando con sé una potenzialità di trasformazione sociale e culturale che sembrava sfuggire a ogni controllo e travolgere l'ordine tradizionale, determinò specialmente nei vescovi dell'Italia centrale e meridionale «una diffusa e accentuata visione pessimistica, che si traduceva in una posizione soprattutto difensiva di fronte all'emergere della nuova società contemporanea». ⁷⁰

Accadde questo anche nella diocesi sassarese? E l'eventuale 'difensivismo' della curia condizionò il *modus operandi* di «Libertà»?

Per rispondere, bisognerebbe disporre di studi mirati. Anche se, a seguire alcune interessanti osservazioni sull'impegno profuso dall'allora arcivescovo di Sassari, Arcangelo Mazzotti, per la diffusione del settimanale diocesano come strumento di propaganda delle verità di fede in opposizione alla «cattiva stampa», ⁷¹ una prima risposta in senso affermativo si potrebbe forse già azzardare.

Mazzotti era uomo di profonda spiritualità ma anche di severa intransigenza nel pretendere un comportamento sempre rispettoso dei valori morali, soprattutto dagli uomini con responsabilità politiche e, ancora di più, dai politici che si dicevano animati dall'esempio cristiano. Al punto che per qualcuno, evidentemente non troppo attento alle aspettative dell'arcivescovo, l'incontro con Mazzotti si risolse in una sferzata inattesa e bruciante (come capitò a Nino Costa, influente notevole democristiano dai modi forse troppo mondani). Eppure (o forse anche grazie a fatti del genere) Mazzotti godette di grande considerazione.

Dopotutto, come ebbe modo di ricordare don Enea Selis, che fu per vent'anni il segretario di Mazzotti, il francescano lombardo era anche «l'uomo dei contrasti e ciò che più colpiva in lui era l'antitesi stridente tra il suo carattere esteriore, austero, sbrigativo, impaziente, e quello interiore, sensibile e dolce, longanime e

⁷⁰ F. MALGERI, *Il problema dei giovani nella pastorale dei vescovi durante il secondo dopoguerra (1945-1958). Orientamenti e contributi dell'episcopato nell'Italia centro-meridionale*, in *Chiesa e progetto educativo* cit., p. 76.

⁷¹ Cfr. G. ROMBI, *Chiesa e società a Sassari dal 1931 al 1961*, Milano 2000, pp. 122-128.

comprensivo». Lo stile dell'arcivescovo era «deciso e sbrigativo» e la sua eloquenza «scarna e disadorna, volutamente essenziale e antiretorica», ma questa sua ruvidezza non allontanava, anzi avvicinava le persone.⁷²

Forse «Libertà», anche in mancanza di precise e dirette sollecitazioni, non poté fare a meno di ispirare il suo stile, almeno un po', a quello del frate arcivescovo.

⁷² E. SELIS, *La Chiesa Turrimana del novecento*, Roma 1991, pp. 99-155.

Indice

<i>Presentazione</i>	3
<i>La degenerazione della libertà: dai liberi e ricchi cavalieri (forse) alla tassa sui cavalli. Simbologia e pratica della distruzione della memoria nei primi anni della conquista catalana</i> di Paolo Maninchedda	5
<i>Testis unus, testis nullus? Su una voce dubbia nel ms. della Carta de Logu</i> di Giovanni Lupinu	25
<i>La prosa italiana di un eclettico secentista sardo: lingua e stile della Madreperla serafica di Salvatore Vitale</i> di Luigi Matt	35
<i>«Libertà» e il problema della scuola tra Costituente e Piano decennale (1945-1957)</i> di Francesco Obinu	65

OPERA PUBBLICATA CON IL CONTRIBUTO DI



REGIONE AUTÒNOMA DE SARDIGNA
REGIONE AUTONOMA DELLA SARDEGNA

ASSESSORATO DELLA PUBBLICA ISTRUZIONE, BENI CULTURALI,
INFORMAZIONE, SPETTACOLO E SPORT

BOLLETTINO DI STUDI SARDI

6/2013

Presentazione

La degenerazione della libertà: dai liberi e ricchi cavalieri (forse) alla tassa sui cavalli. Simbologia e pratica della distruzione della memoria nei primi anni della conquista catalana
di Paolo Maninchedda

Testis unus, testis nullus? Su una voce dubbia nel ms. della Carta de Logu
di Giovanni Lupinu

*La prosa italiana di un eclettico secentista sardo:
lingua e stile della Madreperla serafica di Salvatore Vitale*
di Luigi Matt

*«Libertà» e il problema della scuola tra Costituente e Piano decennale
(1945-1957)*
di Francesco Obinu

Euro 12,00

ISBN 978-88-8467-856-0



9 788884 678560