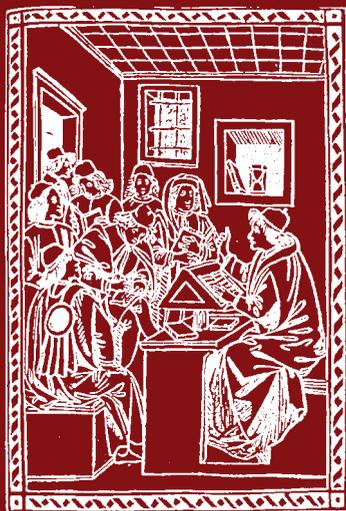


BOLLETTINO DI STUDI SARDI

10/2017



Bollettino di Studi Sardi

10 - 2017

Bollettino di Studi Sardi

Anno X, numero 10
giugno 2018

DIRETTORE: *Giovanni Lupinu*

COMITATO SCIENTIFICO:
*Paolo Cherchi, Marco Maulu, Giuseppe Mele,
Mauro Pala, Simone Pisano*

SEGRETERIA DI REDAZIONE: *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
Arkadia Editore e Centro di Studi Filologici Sardi

© Arkadia Editore
Viale Bonaria 98, 09125 Cagliari
www.arkadiaeditore.it - info@arkadiaeditore.it

Centro di Studi Filologici Sardi
www.filologiasarda.eu - info@centrostudifilologici.it

I manoscritti anche non pubblicati non si restituiscono

Realizzazione editoriale: Arkadia Editore
Viale Bonaria 98, 09125 Cagliari
Stampa: Grafiche Ghiani, Monastir (CA)

A Raimondo Turtas

Il 13 gennaio 2018 è scomparso a Sassari Raimondo Turtas, padre gesuita nato a Bitti nel 1931. Turtas, Presidente del Comitato scientifico del BSS, ha insegnato a lungo Storia della Chiesa nell'Università di Sassari ed è stato uno dei più acuti e attenti studiosi della storia, della società e della cultura sarde, esaminate sempre dalla sua particolare prospettiva e con uno scrupolo filologico esemplare. La sua opera più conosciuta è la monumentale *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila* (Roma 1999), che costituisce il punto di approdo e di sintesi di una serie di ricerche più circoscritte condotte in precedenza.

Per il resto, è difficile dare un'idea efficace dei temi numerosi, però sempre connessi, affrontati da Turtas nei suoi lavori. Qui ci limitiamo a ricordare che in diversi contributi si è occupato della storia delle Università sarde, in particolare di quella di Sassari: citiamo, fra gli altri, i volumi *La Casa dell'Università. La politica edilizia della Compagnia di Gesù nei decenni di formazione dell'Ateneo sassarese (1562-1632)* (Sassari 1986); *La nascita dell'Università in Sardegna. La politica culturale dei sovrani spagnoli nella formazione degli Atenei di Sassari e Cagliari (1543-1632)* (Sassari 1988); *Scuola e Università in Sardegna tra '500 e '600* (Sassari 1995).

Raimondo Turtas coltivò poi una speciale predilezione per la lingua sarda, sia in termini di ricerca scientifica, sia in termini di un impegno concreto e combattivo per la sua valorizzazione. Da un lato, infatti, studiò dalla sua prospettiva di storico della Chiesa una serie di questioni utili pure per la storia linguistica della Sardegna: pensiamo, ad es., ad articoli quali *La questione linguistica nei collegi gesuitici in Sardegna nella seconda metà del Cinquecento* (in «Quaderni Sardi di Storia», 2, gennaio-giugno 1981, pp. 57-87), oppure *Pastorale vescovile e suo strumento linguistico: i vescovi sardi e la parlata locale durante le dominazioni spagnola e sabauda* (in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», XLII, 1, gennaio-giugno 1988, pp. 1-23), o a un volume quale *Pregare in sardo. Scritti su Chiesa e Lingua in Sardegna*, a cura di G. Lupinu (Cagliari 2006). Quest'ultimo scritto riflette l'impegno che Turtas assunse a favore dell'introduzione della lingua sarda nella liturgia.

Infine, Raimondo Turtas fu uno studioso scomodo, poco incline alla diplomazia accademica: amava il confronto scientifico schietto, anche ruvido, teso sempre ad affermare la verità dei fatti, e fu incurante dei prezzi che tanta libertà chiama a pagare. Giusto per citare un episodio significativo, si può rammentare

che quando, nel 2012, l'Università di Sassari celebrava in pompa magna i 450 anni dalla sua fondazione (che sarebbe avvenuta, pertanto, nel 1562), Turtas non mancò di fare osservare che si trattava di un «evidente falso storico»: nel 1562, infatti, «si diede avvio solo alle classi di grammatica, umanità e retorica, l'equivalente delle nostre medie inferiori». Fu solo nel 1612 e nel 1617 che Sassari ebbe la sua Università di diritto pontificio e, rispettivamente, pure di diritto regio, limitatamente alle facoltà di filosofia e teologia; nel 1635, poi, ebbe tutte e quattro le facoltà (rimandiamo agli scritti di Turtas *A proposito di una nuova Storia dell'Università di Sassari*, in «Bollettino di Studi Sardi», 4, 2011, pp. 137-151, e *L'iter di fondazione dell'Università di Sassari: dal collegio gesuitico all'Università*, in *Le origini dello Studio generale sassarese nel mondo universitario europeo dell'età moderna*, sotto la direzione di G.P. Brizzi e A. Mattone, Bologna 2013, pp. 47-59).

*Prèicas in sardu: le traduzioni in sardo bittese dei Vangeli
domenicali e festivi di Raimondo Turtas**
di Gloria Turtas

1. In una cartella di *files* denominata *Vangelios*, sono raccolte le traduzioni dei Vangeli domenicali e festivi svolte nella varietà sarda di Bitti dal compianto Raimondo Turtas¹ – gesuita e storico della Chiesa che più volte ha reso oggetto di importanti studi il rapporto tra sardo e liturgia – in collaborazione con la scriven-

* Il presente articolo si propone di presentare, tramite una breve introduzione e una più consistente appendice testuale, un aspetto poco noto del lavoro di Raimondo Turtas: quello di traduttore in lingua sarda. Sebbene negli ultimi anni fosse particolarmente impegnato nella preparazione della seconda edizione della *Storia della Chiesa in Sardegna*, considerato il suo lavoro più importante, dedicava parte del suo tempo alla traduzione dei Vangeli domenicali e festivi nella varietà di sardo da lui conosciuta, quella di Bitti (comune in Provincia di Nuoro, appartenente alla subregione storica della Barbagia e abitato da 2809 residenti, secondo i dati ISTAT aggiornati al dicembre 2017). Durante questo periodo, ho avuto la fortuna di poter collaborare con lui al progetto e di conoscere (e apprezzare) maggiormente il suo lavoro e la passione che lo animava. I testi delle traduzioni sono tuttora inediti e hanno conosciuto una parziale circolazione scritta solo sul *social network* di Facebook e nel gruppo al suo interno *Vitzikesos*, ritrovo virtuale per tutti coloro che, per varie ragioni, si sentono legati al centro barbaricino. I brani erano pubblicati settimanalmente e potevano essere letti, condivisi e commentati da tutti gli utenti (il gruppo conta circa 3600 membri, numero sempre in aumento). Del progetto si è discusso, inoltre, durante il convegno *Translation und sprachlicher Plurizentrismus in der Romania "minor"* (tenutosi a GERMERSHEIM, Germania, il 29 e 30 gennaio 2016 e organizzato dalle Università di Mainz e Mannheim), con una relazione presentata dalla scrivente dal titolo *il progetto di traduzione del Nuovo Testamento in sardo bittese. Riflessioni metodologiche, primi risultati e risonanza*. Non sono state ritrovate traduzioni manoscritte; per testimonianza personale, era prassi dello studioso lavorare direttamente sul computer.

¹ Bitti 1931 - Sassari 2018. È stato docente di Storia della Chiesa all'Università degli Studi di Sassari per più di vent'anni, fino al 2003; originario di Bitti, non ha mai dimenticato il paese nei suoi studi. Tra le sue opere, oltre alla monumentale *Storia della Chiesa in Sardegna, dalle origini al Duemila*, Roma 1999, si ricordano in questa sede: *Alle origini della poesia religiosa popolare cantata in Sardegna*, in *Gosos. Poesia religiosa popolare della Sardegna centro-settentrionale*, a cura di R. Turtas e G. Zichi, Sassari 2001, pp. 11-22; *Bitti tra medioevo ed età moderna*, Cagliari 2003; *Le chiese di Bitti e Gorofai. Storia e documenti dal Medioevo fino ai nostri giorni*, in *Le chiese e i gosos di Bitti e Gorofai. Fonti documentarie e testi*, a cura di R. Turtas e G. Lupinu, Cagliari 2005, pp. VII-LXXXV; *Pregare in sardo. Scritti su Chiesa e Lingua in Sardegna*, a cura di G. Lupinu, Cagliari 2006; *Ruolo della lingua sarda nella trasmissione della fede e nella pratica della preghiera*, in B. BANDINU, A. PINNA, R. TURTAS, *Lingua Sarda e Liturgia*, Selargius 2008, pp. 163-195. Si rimanda in particolare ai succitati lavori *Pregare in sardo* e *Ruolo della lingua sarda nella trasmissione della fede e nella pratica della preghiera*, oltre che per un approfondimento storico sui rapporti tra Chiesa, lingua e fede dai primi secoli di diffusione del Cristianesimo nell'isola ai giorni nostri, per un'analisi dettagliata sul primo (1924) e secondo (1986-2001) Concilio Plenario sardo e le posizioni assunte, in queste due occasioni, dai vescovi sull'impiego della lingua sarda nella liturgia. R. Turtas lamentava che, sebbene il secondo Concilio Plenario sardo accennasse allo studio di possibili ampliamenti dell'uso del sardo nelle celebrazioni liturgiche, la Chiesa sarda faticasse a mettere in pratica quanto scritto negli atti di quel concilio (e in particolare nel paragrafo 100 di questi, *L'uso della lingua sarda nella liturgia*). Qualche mese dopo la scomparsa di R. Turtas, è stata diffusa la notizia che la Conferenza Episcopale Sarda avrebbe accelerato l'iter per richiedere l'approvazione *ad experimentum* dalla Santa Sede di una decina di formulari preparati dal gruppo di lavoro coordinato da don Antonio Pinna, docente di Scienze bibliche alla Facoltà Teologica della Sardegna.

te. I testi, conservati come documenti di *Microsoft Office Word*, constano delle traduzioni complete per gli anni A, B, C del lezionario domenicale e festivo;² si ritrovano inoltre le versioni in bittese del salmo *De profundis* e dell'inno *Adoro te Devote*.

Le prime traduzioni prendevano forma nell'ambito di un più vasto impegno di R. Turtas a favore dell'utilizzo della lingua sarda nella liturgia, convinto del fatto che «quella del sardo, come strumento linguistico sia nella pastorale sia nella liturgia, fosse una questione vitale per la Chiesa sarda».³ Egli scriveva, infatti, che «una liturgia in sardo è più adatta al genio, alla cultura, all'identità dei Sardi che per secoli si sono rivolti a Dio, a Cristo, alla Madonna, ai santi in sardo»⁴ e non mancava di adoperarsi come sacerdote, oltretutto come studioso, per dimostrarlo. A questo proposito è doveroso ricordare la messa da lui celebrata, interamente in sardo, il 25 marzo 2007 nel santuario della Beata Vergine dell'Annunziata (nell'agro di Bitti), sotto autorizzazione straordinaria dell'allora vescovo di Nuoro Pietro Meloni,⁵ e l'esperimento portato avanti, nel 2008, di celebrare sette messe in sardo (a eccezione del canone in italiano) nella parrocchia sassarese di San Paolo, con approvazione di monsignor Paolo Atzei (a quel tempo arcivescovo di Sassari). Più di frequente, la domenica e in particolari ricorrenze festive, R. Turtas era solito pronunciare le sue omelie in sardo all'interno di celebrazioni in italiano, principalmente nelle chiese di Bitti e Sassari. Qui, oltre alla già menzionata parrocchia di San Paolo, si ricordi la *Missa manna* celebrata annualmente in ricordo di papa Giovanni Paolo II nella chiesa di santa Maria di Betlem: la messa prevedeva, oltre alla lettura del Vangelo e al suo commento in *limba*, l'accompagnamento corale e strumentale di brani tipici della tradizione e la recita del Padre Nostro in sardo e in sassarese. È dunque in questo contesto, nella pratica della predicazione, che nascono i primi testi dei *Vangelios* tradotti in bittese da R. Turtas, come strumento necessario per pronunciare in sardo le sue omelie, basate sulla lettura e sul commento delle traduzioni svolte.

2. È stato verso la fine del 2014 che R. Turtas mi propose di lavorare con lui alla traduzione dei Vangeli domenicali e festivi nella varietà sarda di Bitti. Come detto, a quel tempo R. Turtas aveva già svolto alcune traduzioni; è stato, però, da

² Nel rito romano, le letture del lezionario domenicale e festivo sono determinate da un ciclo triennale, costituito dagli anni A, B, C. Ogni anno decorre dalla prima domenica di Avvento ed è caratterizzato dalle letture dei Vangeli di Matteo (anno A), Marco (anno B) e Luca (anno C), mentre il Vangelo di Giovanni è letto in determinati periodi liturgici. Cfr. *Lezionario domenicale e festivo*, 3 voll., a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Roma 2007.

³ R. TURTAS, *Pregare in sardo* cit., p. 229.

⁴ *Ivi*, p. 237.

⁵ Il testo completo della *Missa pro sa festa de s'Annossata in Bitti* è consultabile in B. BANDINU, A. PINNA, R. TURTAS, *Lingua Sarda e Liturgia* cit., pp. 199-213.

quel momento che il lavoro si è slegato dall'ambito occasionale delle celebrazioni religiose per trasformarsi in un impegno costante per entrambi i traduttori. Il lavoro si è concretizzato da subito in un appuntamento settimanale fisso, che prevedeva la traduzione dei passi del Vangelo presenti nella liturgia della domenica seguente e la lettura finale del brano in sardo a un'informatrice di Bitti. Al termine di quest'ultima conversazione, potevano essere discusse e approntate alcune modifiche, soprattutto di carattere lessicale.⁶

Il testo su cui principalmente si basavano le traduzioni era la *Synopse des quatre Évangiles* di Pierre Benoit e Marie-Émile Boismard (opera che utilizza come testo di base quello della *Bible de Jérusalem*); si è ricorso inoltre al *Novum Testamentum graece et latine* di Agostino Merk e all'*Analysis philologica Novi Testamenti graeci* di Max Zerwick.⁷ Per quel che riguardava il lessico, oltre ad avere svolto una ricerca del vocabolario bittese più antico (specialmente per i termini liturgici, es. *Barantinu* "Quaresima", *pane pùrile* "pane azzimo", o per quelli tecnici, legati alla vita della campagna o alla vigna, es. *òrriu* "granaio", *triulare* "trebbiare"), è stato consultato il *Dizionario Etimologico Sardo* di Max Leopold Wagner, il *Ditzionàriu de sa limba e de sa cultura sarda* di Mario Puddu e il *Vocabolario sardo logudorese-italiano* di Pietro Casu.⁸ Inoltre, tra le diverse traduzioni conosciute dei Vangeli in sardo, ci si è confrontati talvolta con *Sa Bibbia Sacra* in nuorese di Salvatore Rujù, la più vicina per lessico e fonetica al bittese.⁹

⁶ Si ringrazia in questa sede la sig.ra Maria Turtas per la disponibilità dimostrata durante la lettura settimanale dei brani e per i preziosi consigli ricevuti. Informatrice attenta e precisa, è nata a Bitti nel 1935 e ha sempre risieduto in questo comune.

⁷ Cfr. P. BENOIT, M.-É. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles*, 2 voll., Paris 1977; A. MERK, *Novum Testamentum graece et latine*, Roma 1992; M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma 1960.

⁸ Cfr. M. L. WAGNER, *Dizionario Etimologico Sardo* (= DES), 3 voll., Heidelberg 1960-1964; M. PUDDU, *Ditzionàriu de sa limba e de sa cultura sarda*, Cagliari 2000; P. CASU, *Vocabolario sardo logudorese-italiano*, a cura di G. Paulis, Nuoro 2002.

⁹ Oltre ai Vangeli, il lavoro di Rujù comprende le traduzioni di tutti i libri dell'Antico e Nuovo Testamento: cfr. S. RUJÙ, *Sa Bibbia Sacra*, 3 voll., Nuoro 2003. Nella presentazione e prefazione al testo, si fa più volte riferimento ai Vangeli precedentemente tradotti in nuorese da Gavino Pau e pubblicati a puntate su *L'Ortobene*, settimanale della diocesi di Nuoro: cfr. O.P. ALBERTI, *Presentazione*, in S. RUJÙ, *Sa Bibbia Sacra*, cit., pp. 10-12 (alle pp. 13-15 segue la *Presentazione* in sardo); M. PITTAU, *Prefessione*, in S. RUJÙ, *Sa Bibbia Sacra*, cit., pp. 16-18. Le traduzioni dei Vangeli in sardo si inseriscono in una tradizione che conta già alcuni esempi per il XIX secolo: nel 1858 e nel 1860 compaiono, infatti, le versioni in logudorese e in cagliaritano del Vangelo di San Matteo, rispettivamente del canonico Giovanni Spano e dell'avvocato Federigo Abis. Per maggiori approfondimenti su questi due testi, commissionati dal principe Luigi Luciano Bonaparte a fini linguistici più che religiosi, si consiglia il lavoro *Il vangelo di San Matteo voltato in logudorese e cagliaritano. Le traduzioni ottocentesche di Giovanni Spano e Federigo Abis*, a cura di B. Petrovski Lajszki e G. Lupinu, Cagliari 2004, e l'introduzione al suo interno a cura di G. LUPINU, *Bonaparte, Babele, il sardo*, pp. IX-LXXXIII. A seguire, si ricordano inoltre: nel 1900 il Vangelo di Luca, *Su Santu Evangeliu de Nostu Signori Gesù Cristu segundu Santu Luca*, tradotto in «sardu meridionali» da autore anonimo e stampato a Firenze; nel 1990 la traduzione dei Vangeli in sardo campidanese, *Is Evangélius e is Attus de is Apostulus*, di Mario Vargiu; nel 2010 la versione del Vangelo di San Giovanni di Pietro Cruccas, utilizzante le *Arregulas* (standard ortogra-

3. Al gennaio 2018, quando R. Turtas è venuto a mancare, era in progetto una revisione finale (ortografica, lessicale e sintattica) e un riordino di tutti i brani; questi si trovano, infatti, frammentati in diversi *files* di testo. Tra le traduzioni presenti nella cartella *Vangelios*, le meno recenti risalgono al 2009, anche se bisogna pensare che ce ne fossero di anteriori; vi si ritrova inoltre un documento denominato *Preicas in sardu*, a testimonianza di come i testi nascessero appositamente per preparare le omelie. Rimane, in ogni caso, intenzione della scrivente mettere in ordine il materiale descritto.

In questa sede, si proverà a presentare una prima parte delle traduzioni, limitatamente alle letture del Vangelo pronunciate nel Tempo di Avvento (I, II, III, IV domenica di Avvento) e nel Tempo di Natale (Natale del Signore: Messa vespertina nella vigilia, Messa della notte, Messa dell'aurora, Messa del giorno; festa della Santa Famiglia di Gesù, Maria e Giuseppe; solennità di Maria Santissima Madre di Dio; II domenica dopo Natale; Epifania del Signore; Battesimo del Signore), suddivise per gli anni A, B, C del lezionario domenicale e festivo; le letture in comune per i tre cicli sono riportate per ultime, insieme a quella per la solennità dell'Immacolata Concezione della beata Vergine Maria, sotto la dicitura *Annu A, B, C*.¹⁰ Tipico delle letture è l'*incipit* «In cussu tempus» che introduce spesso i testi, seguito talvolta da determinate indicazioni di tempo, luogo o persone, aggiunte per esigenze comunicative qualora non ci siano sufficienti indicazioni nei versetti del brano separato dal suo contesto (ad es. «In cussu tempus, Gesù naraiat a sos disipulos suos»).

Dal punto di vista ortografico si rivede la punteggiatura e si segue il criterio di accentuare tutte le parole proparossitone. Per una migliore resa della parlata bitese e comprensione del testo, si è deciso di indicare la caduta, in fonetica sintattica, delle consonanti iniziali di parola con un apostrofo (si tratta molto spesso

fico adottato dalla provincia di Cagliari per la scrittura della varietà campidanese). Più recentemente, sono stati pubblicati nel 2016 i Vangeli tradotti in logudorese da Antoni Simon Mossa (rimasti in parte interrotti per via della sua morte, nel 1971) con prefazione di R. Turtas e traduzione italiana a fronte: cfr. *Evangelios. Traduidos in sardu dae Antoni Simon Mossa*. Contivizu de s'assòtziu "Pro no ismentigare", Sassari 2016. Infine nel sito www.sufueddu.org, «Luogo d'incontro sulla traduzione in sardo della Bibbia», sono consultabili online le versioni dei Vangeli domenicali, svolte fra il 2001 e il 2004, in due varietà del sardo: nel campidanese di Isili da Antioco e Paolo Ghiani e in logudorese da Socrate Seu.

¹⁰ Nelle traduzioni, i nomi delle celebrazioni, feste e solennità sono i seguenti: per il Tempo di Avvento, *De sas dominicas de Avenu sa prima, De sas dominicas de Avenu sa de duas, De sas dominicas de Avenu sa de tres, De sas dominicas de Avenu sa de bàtoro*; per il Tempo di Natale, il Natale del Signore comprende *Sa novena de su vintibàtoro, Sa missa in puddhu, Sa missa de s'arvorinu, Sa missa de di' die*, vi è poi *Sa 'esta de sa Sacra Famirgia, Sa 'esta de Nostra Segnora Mama de Deus, De sas dominicas pustis de Natale sa de duas, Sa 'esta de sos tres rees, Su Batisimu de su Signore*. Le letture riportate per ultime sono quelle relative a: Immacolata Concezione (*Sa 'esta de sa Purissima*), Natale del Signore, solennità di Maria Santissima Madre di Dio, II domenica dopo Natale, Epifania del Signore.

della fricativa labiodentale sorda /f/, es. su 'Itzu "il Figlio", su 'ocu "il fuoco"), ma di trascrivere le stesse in contesti raddoppianti (es. a *Fitzu meu* "a mio Figlio", in *Ispìritu Santu e focu* "in Spirito Santo e fuoco"), come del resto era prassi dello stesso R. Turtas. Si mantengono, inoltre, le diverse varianti fonetiche per uno stesso vocabolo (es. *mannicatòrgia-mannicatòglia* "mangiatoia", *famìrgia-famìglia* "famiglia").¹¹

In aggiunta, si sceglie di indicare nei brani il numero dei versetti (inizialmente non presente) per poter facilitare il confronto con altre traduzioni; qualora esistessero più versioni dello stesso brano, si riporta quella ritenuta più vicina al modello di partenza. Si constata, infine, la mancanza della traduzione per la domenica fra l'Ottava del Natale dell'anno B (Santa famiglia di Gesù, Maria e Giuseppe, Luca 2, 22-40).

¹¹ Un'altra caratteristica tipica della scrittura di R. Turtas è la resa della consonante occlusiva postalveolare sonora /d/ come <dh> (anche in forma geminata, es. *pitzinneddhu* "bambino") e del nesso consonantico /ɲd/ come <ndh> (tipico del gerundio, della particella pronominale *ndhe* e di alcune parole, es. *candho* "quando"), laddove la parlata bittese sta generalizzando in /ɲɲ/. Per una descrizione fonetica della varietà di Bitti si veda: E. BLASCO FERRER, *Corso di linguistica sarda e romanza*, Firenze 2016, p. 107; M. PITTAU, *Grammatica del sardo-nuorese*, Bologna 1972 (1956¹), pp. 58-61; la tesi di laurea M. MASIA, *Lessico del dialetto di Bitti*, Università degli studi di Sassari, anno accademico 1988-89, utile anche per il lessico.

I testi

Annu A – Matzeu

[Tempo di Avvento]

De sas dominicas de Aventu sa prima. Matzeu 24, 37-44.

In cussu tempus, Gesùs naraiat a sos dissìpulos suos: 37. «Comente est istatu in sos tempos de Noè, gai det èssere candho at a bènnere su ‘Itzu de s’òmine. 38. Difatis, comentu ‘in in cussos tempos prima de su dilùviu chi mannicaiian e biiian, s’isposaiian e andhaiian in isposas, finas a candho Noé est intratu in s’arca, 39. e issos no ischian nuddha finas a candho est vènnitu su dilùviu e nche los at totu ispèrditos: gai det èssere a sa ‘ènnita de su ‘Itzu de s’òmine. 40. Tandho, duos den èssere in su campu: unu nche det èssere leatu e s’àteru lassatu. 41. O duas chi molen in sa mola: una nche det èssere leata e s’àtera lassata.

42. Vitzate duncas, ca no ischites s’ora chi torrat su mere ‘ostru. 43. Cumprendhite custu: si su mere aiat ischitu s’ora chi ‘enit su ladru, aiat bitzatu e no aiat lassatu chi sa domo sua esseret irrobata. 44. Est pro custu chi vois puru devites èssere prontos, ca su ‘Itzu de s’òmine ‘enit in s’ora chi vois mancu bi pessates».

De sas dominicas de Aventu sa de duas. Matzeu 3, 1-12.

1. In cussu tempus, est cumpassitu Juanne Batista procrandhe in su desertu de Tzudea e 2. nandhe: «Cambiate de mente, ca su regnu de sos chelos est acurtzu». 3. ‘It isse, difatis, su chi ‘it istatu annuntziatu dae su profeta Isaia chi naraiat: «‘Oche de unu chi abbochinat in su desertu: “Preparate su caminu de su Signore, aparisate sas camineras suas”».

4. Juanne ‘it ‘estitu chin pilu de cammellu e chin una ‘asca de peddhe a intundhu de sos fiancos; mannicaiat tzilipirche e mele agreste. 5. Dae Gerusalemme e dae totu sa Tzudea ‘enian a uve ‘it isse e dae totu sa regione a intundhu de su Tzordanu. 6. Isse los batijaiat in su rivu Tzordanu, pustis de àere cufessatu sos pecatos issoro.

7. ‘Idendhe chi metas de sos Fariseos e Saddutzeos ‘enian a si ‘acher batijare, isse lis at natu: «Ratza de pìperas! Chie bos at avèrtitu a fughire dae s’ira de Deus chi s’acurtziat? 8. ‘Achite duncas frutos dignos de penitèntzia, 9. e non bos lassetas

ingannare nàndhebos intro de vois: “Nois amus a Abramam pro babbu”. Jeo bos naro chi Deus nche potet ‘ocare ‘itzos de Abramam dae custas matessi pretas. 10. Sa estrale est già acurtzu a sas raichinas de s’undhu; dontz’undhu chi non fachet frutu vonu nche det èssere secatu e ghetatu a su ‘ocu. 11. Jeo bos so batijandhe chin s’abba de modu chi cambietas de mente, ma chie ‘enit pustis de me est prus forte de me e jeo non so dignu mancu de li ‘ocare sas sandhalas; Isse bos at a batijare in Ispìritu Santu e in focu. 12. Isse juchet in manos sa pala de ventulare; at a innettare s’argiola sua e at a collire su tricù suo in s’òrriu; sa patza, imbetzes, det èssere brujata in su ‘ocu chi non morit mai».

De sas dominicas de Avenu sa de tres. Matzeu 11, 2-11.

In cussu tempus, 2. candho Juanne Batista, sendhe già in prejone, at ischitu su chi ‘it fachendhe Tzesugristu, l’at imbiatu duos de sos dissìpulos suos 3. pro lu porrogare: «Ses tue su chi devet bènnere o ndhe devimus aspetare a un’àteru?». 4. Gesùs lis at rispostu: «Torrare e annuntziare a Juanne su ch’atzes intesu e bistu: 5. “Sos tzurpos viden, sos tzopos caminan, sos lebbrosos son purificatos, sos surdos intendhen, sos mortos torran a bita e a sos pòveros son annuntziatas sas novas bonas de Deus” 6. e ditzosu chie non s’at a iscandhulizare de me!».

7. In su mentras chi cussos nùntzios si nche ‘in torrandhe a chie los aiat imbiatos, Gesùs at cumintzatu a faeddhare a sa tzente supra Juanne: «Ite setzis andhatos a bìdere in su desertu? Una canna trumuinata dae su ventu? 8. Ma ite setzis andhatos a bìdere? Un’òmine chintu chin vestes fines? Ma sos chi son chintos chin vestes fines istan in sos palatzos de sos rees! 9. Ma proite setzis andhatos? A bìdere unu profeta? Emmo, bos naro, unu ch’est prus de unu profeta. 10. De isse, infatis, est istatu iscritu: “Dainnantis tuo Jeo imbio su nùntziu meu; dainnantis tuo, isse at a preparare su caminu tuo”.

11. In veritate bos naro chi, inter totu sos naschitos dae ‘èmina, non b’at àpitu un’òmine prus mannu de Juanne Batista. Ma su prus minore in su regnu de sos chelos est prus mannu de isse».

De sas dominicas de Avenu sa de bàtoro. Matzeu 1, 18-24.

In cussu tempus, 18. goi est andhata sa nàschita de Tzesugristu. Maria, sa mama, ‘it fidantzata chin Tzosepe e, prima chi issos aeren bìvitu impare, s’est acatata gràida dae s’Ispìritu Santu. 19. Tzosepe, s’isposu, ca ‘it un’òmine justu, non la cheriat denunziare in pùbricu, e aiat detzisu de la repudiare in secretu.

20. Comente isse ‘it pessandhe a custu, mì chi un’antzèlu de su Signore li cumparit in su sonnu e li narat: «Tzosepe, ‘itzu de Dàvide, non timas de leare a Maria

comente mutzere tua ca su ch'est naschitu in issa est òpera de s'Ispìritu Santu. 21. Issa s'at a illierare de unu 'Itzu e tue l'as a pònneru su lùmene de Gesùs, ca Isse at a sarvare su pòpulu suo dae sos pecatos suos».

22. Totu custu est sutzessu pro chi s'esseret cumpritu su chi su Signore aiat natu per mesu de su profeta: 23. «Mì chi una vîrghine at a cuntzepire e s'at a illierare de unu pitzinnu, e de lùmene l'an a pònneru Emanuele» chi, ortatu dae s'ebreu, cheret nàrrere 'Deus est chin nois'.

24. Ischitatu dae su sonnu, Tzosepe at fatu comente s'àntzelu l'aiat natu, e at jutu a domo sua sa mutzere.

[Tempo di Natale]

Sa 'esta de sa Sacra Famìglia. Matzeu 2, 13-15. 19-23.

In cussu tempus, 13. candho sos rees de Oriente si nche son andhatos, mì chi un'àntzelu de su Signore cumparit in su sonnu a Tzosepe e li narat: «Pesatinche, pica su pitzinnu e sa mama sua e fughitebos a s'Egitu; istate inie fintzas a candho non ti lu naro jeo, ca Erode est a punt'a chircare su pitzinnu pro l'uchiere».

14. Isse si nch'est pesatu a de notte, at picatu su pitzinnu e sa mama sua, e si nch'est fughitu a Egitu 15. e est istatu inie finas a sa morte de Erode, de modu chi s'esseret cumpritu su chi 'it istatu natu dae su Signore per mesu de su profeta: «Dae s'Egitu apo a cramare a Fitzu meu».

19. Candho Erode est mortu, mì chi un'àntzelu de su Signore cumparit in su sonnu a Tzosepe, in Egitu, 20. e li narat: «Arricatindhe, pica su pitzinnu e sa mama sua e afilati a sa terra de Israele, ca son mortos sos chi cherian sa vita de su pitzinnu».

21. Isse si nch'est pesatu, at picatu su pitzinnu e sa mama sua e est intratu in sa terra de Israele. 22. Ma aendhe intesu chi in sa Tzudea bi regnariat Archelau a su postu de su babbu Erode, isse at tìmitu de bi andhare. Avèrtitu in su sonnu, isse s'est ritiratu in s'incontrata de Galilea 23. e est andhatu a istare in una 'iddha chi li naraian Nàzareth, a fines chi s'esseret cumpritu su chi 'it istatu natu dae sos profetas, chi lu devian cramare su Nazarenu.

Su batìsimu de Gesùs. Matzeu 3, 13-17.

13. In cussu tempus, Gesùs arrivaiat dae sa Galilea a su rivu Tzordanu in uve 'it Juanne, pro èssere batijatu dae isse.

14. Custe, irviàndhelu, li naraiat: «So jeo chi devo èssere batijatu dae tene, e tue, pròpiu tue, 'enis a uve so jeo?». 15. Ma, rispondhèndheli, Gesùs l'at natu: «Lassa istare pro como, ca nois devimus cumprire dontzi justitzia». Tandho at lassatu. 16. Essendhe istatu batijatu, Gesùs est essitu deretu dae s'abba e mì chi sos chelos si son abertos e Isse at bistu s'Ispìritu de Deus abbassandhe comente una culumba, e s'est postu supra suo. 17. E mì chi s'est intesa una 'oche, dae sos chelos, chi naraiat: «Custe est su 'Itzu meu istimatu, in chie Jeo mi so cumpiàghitu».

Annu B – Marcu

[Tempo di Avvento]

De sas dominicas de Aventu sa prima. Marcu 13, 33-37.

In cussu tempus, Gesùs at natu a sos dissìpulos suos: 33. «Datzebi cara, no istetas dormitos, ca vois no ischites candho det èssere su mamentu pretzisu. 34. Est comente a un'òmine chi, prima de lassare sa domo sua pro andhare a una terra anzena, at datu su potere de totu a sos tzeracos, a cataunu secundhu s'abrìtiu suo, e at ordinatu a su portinàiu de vitzare.

35. Vitzate duncas, ca no ischites candho su mere de domo at a torrare: si a sero o a mesanote, a s'impuddhile o a mantzanu, 36. de manera chi, torrardhe a s'ispessata, non bos acatet dormitos.

37. Su chi Jeo naro a bois, lu naro a totu: Vitzatel!».

De sas dominicas de Aventu sa de duas. Marcu 1, 1-8.

1. Cumintzu de sas bonas novas supra de Tzesugristu, 'Itzu de Deus. 2. Comente est iscritu in su libru de su profeta Isaia: «Acò chi Jeo imbio su bandhitore meu dainnantis tuo, pro ti preparare su caminu. 3. 'Oche de unu chi abbòchinat in su desertu: "Preparate su caminu de su Signore, apranisate sas camineras suas"».

4. Est essitu Juanne Batista in su desertu preicandhe unu batìsimu de pentimentu pro su perdonu de sos peccatos.

5. E suprian a uve 'it isse dae totu s'incontrata de sa Tzudea e totu sos de Gerusalemme, e isse los batijaiat in su rivu Tzordanu mentras chi issos cufessaian sos peccatos issoro.

6. Juanne 'it bestitu chin una peddhe de camellu, mannicaiat tzilipirche e mele agreste. 7. E isse preicaia: «Dae secus de mene, 'enit unu chi est prus forte de me; jeo non so dighu de m'imbassare pro l'issòrvere sa corria de sas sandhalas suas. 8. Jeo bos apo batijatu chin abba; Isse bos at a batijare chin s'ispìritu Santu».

De sas dominicas de Aventu sa de tres. Juanne 1, 6-8. 19-28.

In cussu tempus, 6. est vènnitu un'òmine imbiatu dae Deus, su lùmene suo 'it Juanne. 7. Isse est vènnitu pro una distimonia, a fines de dare distimonia a sa luche, de manera chi totu aeren crèitu per mesu suo. 8. Isse non fit sa luche, ma 'it bènnitu pro dare distimonia a sa luche.

19. E custa est sa distimonìa de Juanne, candho sos Tzudeos an imbiatu dae Gerusalemme satzerdotes e levitas a lu porrogare: «Tue, chie ses?». 20. Isse at cufessatu, non s'est negatu ma at cufessatu: «Non so jeo su Cristos». 21. An sichitu a lu porrogare: «Chie ses tue? Ses Elias?». E isse at natu: «Non so jeo». «Ses su profeta?». E isse at rispostu: «No». 22. Tandho issos l'an natu: «Nàranos chie ses tue, de modu chi nois demas una risposta a sos chi nos an imbiatu. Ite naras tue de te matessi?». 23. Isse at decraratu: «Jeo so sa 'oche de cusse chi abbòchinat in su desertu: "Impraniate su caminu de su Signore", comente at natu Isaia su profeta». 24. Issos 'in istatos imbiatos dae sos Fariseos 25. e sichian a lu porrogare, nandheli: «Proite duncas tue batijas si non ses nen su Cristos, ne Elias, nen su profeta?». 26. Juanne lis at rispostu, nàndheli: «Jeo batijo chin s'abba. In mesus vostru b'at unu chi vois non connoschites; 27. est su chi 'enit dae secus meu ma jeo non so dignu mancu de l'issòrvere sa corria de sas sandhalas suas». 28. Custu est sutzessu in Betània, a s'ater'ala de su rivu Tzordanu, uve Juanne batijaiat.

De sas dominicas de Avenu sa de bàtoro. Luca 1, 26-38.

In cussu tempus, 26. a pustis de ses meses dae s'annùntziu a Zacaria, s'àntzelu Gabriele est istatu imbiatu dae Deus a una 'iddha de Galilea, chi li naraian Nàzaret, 27. a una virghine promissa isposa a un'òmine de lùmene Tzosepe, de s'erèntzia de Dàvide; su lùmene de sa virghine 'it Maria. 28. Intratu a uve 'it issa, l'at natu: «Allègrati Maria, prena de gràtzia, su Signore est chin tecus». 29. Pro more de custa paràula, issa est restata trumbuscata e si dimandhaiat ite potiat èssere cussu salutu. 30. Ma s'àntzelu l'at natu: «Non timas, Maria, ca as acatatu gràtzia dainnantis de Deus. 31. Tue as a cuntzepire in sas intragnas tuas e t'as a illierare de unu 'itzu chi l'as a pònnere lùmene de Gesù. 32. Mannu det èssere Isse e at a èssere cramatu 'Itzu de s'Altissimu e su Signore Deus l'at a dare su troanu de Dàvide babbu suo, 33. at a regnare pro semprer supra sa domo de Giacobbe e su regnu suo non det àere mai 'ine». 34. Tandho Maria at natu a s'àntzelu: «Comente potet èssere custu si jeo non conosco òmine?». 35. Rispondhendheli, s'àntzelu l'at natu: «S'Ìspìritu Santu at a bènnere supra de tene e sa potèntzia de s'Altissimu t'at a pònnere suta s'umbra sua; est pro custu chi su santu chi at a naschire dae tene det èssere cramatu 'Itzu de Deus. 36. E mì chi Silabeta, sa parente tua, at cuntzepitu issa puru unu 'itzu in sa vetzesa sua; custu est su de ses meses pro issa, chi totu li naraian s'istèrile: 37. nuddha est impossibile a Deus». 38. Tandho Maria at natu a s'àntzelu: «So sa servitora de su Signore, chi mi suztedat secundhu sa paràula tua». E s'àntzelu l'at lassata.

[Tempo di Natale]

Sa 'esta de sa Sacra Famiglia. Luca 2, 22-40 (manca).

Su Batìsimu de su Segnore. Marcu 1, 7-11.

In cussu tempus, 7. Juanne Batista preicaiait, nandhe: «Dae secus de mene, 'enit unu chi est prus forte de me; jeo non so dighu de m'imbassare pro l'issòrvere sa corria de sas sandhalas suas. 8. Jeo bos apo batijatu chin abba; Isse bos at a bati-jare chin s'Ispìritu Santu».

9. In cussas dies, Gesus est vènnitu dae Nàzaret de Galilea e est istatu batijatu in su Tzordanu dae Juanne. 10. E deretu, essindhe dae s'abba, at bistu chi s'abberian sos chelos e chi s'Ispìritu santu s'abbassaiat supra suo comente ch'esseret istatu una culumba. 11. E at intesu una 'oche chi 'eniat dae sos chelos: «Tue ses su 'Itzu meu, s'ùnicu; in Tene jeo mi so cumpiàghitu».

Annu C – Luca

[Tempo di Avvento]

De sas dominicas de Aventu sa prima. Luca 21, 25-28. 34-36.

In cussu tempus, Gesùs at natu: 25. «Bi det àere sinnos in su sole, in sa luna e in sas istellas, e in sa terra, angùstia de natziones, pro more de su degògliu de su mare e de sas undhas; 26. sos òmines mortos de assùcunu e pro s'atesa de totu su chi nch'est rughendhe a supra de su mundhu: ca sas potèntzias de sos chelos den èssere iscutinatas.

27. Tandho issos an a bìdere su 'Itzu de s'òmine 'enindhe supra una nughe chin potèntzia e gròria manna.

28. Candho custas cosas an a cumintzare a sutzèdere, arricàtebos e artziate sa cara, ca sa liberatzione 'ostra est acurtzu.

34. Datze cara a bois matessi, a fines chi su coro 'ostru non si perdat in sa disonestate e in sas imbreacheras e in sas preocupatziones de sa vita, e chi cussa die non bos rugat a supra chene mancu bos ndh'abitzare; 35. comentu una retza det èssere ghetata supra totu sos chi son in sa terra. 36. Vitzate e precate dontzi mamentu, pro àere sa vortza de iscampare a totu custos males chi son a punt'a sutzèdere, e de cumpàrrere dainnantis de su 'Itzu de s'òmine».

De sas dominicas de Aventu sa de duas. Luca 3, 1-6.

1. In s'annu bìndhichi de su printzipatu de Tibèriu Tzesare, candho Pòntziu Pilatu 'it governatore de sa Tzudea, Erode tetararca de sa Galilea, su vrata Tzilipu tetararca de s'Iturea e de sa Traconitide, e Lisània tetararca de s'Abilene, 2. sendhe prèteros matzores Anna e Càifa, est istata nata una paràula de Deus a Juanne, 'itzu de Zacaria, in su desertu.

3. E isse est vénnitu in totu sa regione a intundhu de su rivu Tzordanu procramandhe unu batìsimu de pentimentu pro su perdonu de sos pecatos, 4. comentu est iscritu in su libru de sas paràulas de su profeta Isaia: «'Oche de unu chi abòchinat in su desertu: "Preparate su caminu de su Signore, aparisate sas camineras suas; 5. dontzi pèntuma det èssere acurata, dontzi monte, mannu o minore, det èssere iscucuratu; sas camineras tortas den èssere ingiusticatas e sas aspras den èssere livellatas, 6. e a dontz' òmine det èssere ammustrata sa sarvesa de Deus"».

De sas dominicas de Avenu sa de tres. Luca 3, 10-18.

In cussu tempus, 10. sa tzente chi aiat intesu sos arrèjonos de Juanne Batista li dimandhaiat: «Ite devimus fàchere?». 11. Isse risponndhiat: «Chie at duas tùnigas ndhe det una a chie non ndh'at innuddha, e sa matessi cosa 'acat chin su mànnicu».

12. Si li son presentatos tzertos pubricanos pro si 'àchere batijare e li dimandhaiat: «Su mastro, ite devimus fàchere?». 13. Juanne at rispostu: «Non petetas prus de su chi bos est istatu fissatu».

14. Finamentas tzertos sordatos lu porrogaian: «E nois, ite devimus fàchere?». E isse lis at rispostu: «Non siates prepotentes chin nessune; non dennuntzietas in fartzu e cuntentabos de sa paca 'ostra».

15. In su mentras, mannu 'it s'isetu de sa tzente e andhaiat creschendhe; totu si dimandhaiat intro de su coro issoro si Juanne esseret istatu su Messia. 16. De parte sua, Juanne lis at rispostu: «Jeo bos so batijandhe chin abba, ma pustis de me 'enit unu chi est prus forte de me, de chie jeo non so dignu nemmancu de l'issòrvere sas corrias de sos sandhalos. Isse bos at a batijare in Ispìritu Santu e in focu. 17. Isse juchet sa pala de triulare pro seperare su granu dae sa patza; at a collire su granu in s'òrriu, ma sa patza l'at a brujare in su 'ocu chi non morit mai». 18. Chin custas e chin àteras esortatziones Juanne annuntziaiat a su pòpulu sa sarvesa.

De sas dominicas de Avenu sa de bàtoro. Luca 1, 39-45.

39. In cussu tempus, Maria s'est posta in viàgiu e, in presse, est andhata a un'incontrata de muntagna, a una tzitate de sa Tzudea.

40. In s'intrare a domo de Zacaria, issa at salutatu a Silabeta. 41. E mè chi, apenas Silabeta at intesu su salutu de Maria, su pitzinneddhu chi juchiat intro de sas intragnas suas at fatu unu brincheddhu. Prena de Ispìritu Santu, 42. Silabeta at natu a boche arta: «Beneita sias tue inter totu sas fèminas e beneitu su frutu de sas intragnas tuas! 43. Dae ite a mie cust'onore chi sa mama de su Signore meu siat bènnita a uve so jeo? 44. Apenas chi, infatis, su sonu de su salutu tuo est arrivatu a sas uricras meas, su pitzinneddhu s'est postu a brincare de allegria intro de sas intragnas meas. 45. E beneita siat cussa chi at crèitu chi si devian cumprire totu sas cosas chi su Signore l'aiat natu».

[Tempo di Natale]

Sa 'esta de sa Sacra Famìrgia. Luca 2, 41-52.

In cussu tempus, 41. su babbu e sa mama de Gesùs andhaian dontz'annu a Gerusalemme pro sa 'esta de Pasca. 42. Candho Gesùs at cròmputu sos doich'annos, issos l'an picatu pro artziare a Gerusalemme secundhu s'usàntzia de sa 'esta. 43. Colatas sas dies de sa 'esta, a sa torrata, su pitzinnu s'est tratesu in Gerusalemme chene chi issos si ndh'esseren abitzatos. 44. Pessandhe chi isse esseret in sa carovana, l'an chircatu tra parentes et connoschentes pustis de una die de caminu. 45. E no aèndhelu acatatu, son torratos vorta a Gerusalemme pro lu chircare.

46. L'an acatatu a pustis de tres dies in su tèmpiu, sèitu in mesu de sos dotores de sa letze, bene ideatu in s'ascurtàrelos e porrogàrelos. 47. Totu sos chi l'intendhian 'in meraitzatos de s'abistesa e de sas rispostas suas.

48. A lu 'idere goi, issos ndhe son restatos ispanatos e sa mama sua l'at natu: «'Itzu caru, proite nos as fatu custu? Babbu tuo e jeo t'imus chircandhe addoloritos». 49. Ma Isse lis at rispostu: «Proite mi chircaiatzes? Non l'ischiatzes chi jeo mi devo ocupare de sas cosas de Babbu meu?». 50. Issos però no an cumpresu su chi Isse lis aiat natu.

51. Isse, tandho, est torratu a Nàzaret impare chin issos e lis 'it sutamissu. De parte sua, Maria manteniat totu custas cosas intro de su coro suo. 52. In su mentras, Gesùs creschiat in sapièntzia, in etate e in grabbu, dainnantis a Deus e dainnantis de sos òmines.

Su Batìsimu de su Signore. Luca 3, 15-16. 21-22.

In cussu tempus, 15. sendhe su pòpulu in isetu, ca totu si dimandhaian intro de cor'issoro si Juane esseret istatu isse su Cristos, 16. isse at rispostu a totu nandhe: «Jeo bos so batijandhe chin abba, ma 'enit unu ch'est prus forte de me, a chie non so dighu mancu de issòrvere sas corrias de sas sandhalas; Isse bos at a batijare in Ispìritu Santu e focu».

21. Candho totu su populu 'it istatu batijatu e mentras chi Gesùs, ch'aiat retzitu Isse puru su batìsimu, 'it precandhe, sos chelos si son abertos 22. e est abbassatu dae cue s'Ispìritu Santu comente una culumba, e una 'oche s'est intesa dae sos chelos: «Tue ses su 'Itzu meu istimatu; in Tene mi so cumpiàghitu».

Annu A, B, C

S'oto de Natale: sa 'esta de sa Purìssima. Luca 1, 26-38.¹²

[Tempo di Natale]

Sa novena de su vintibàtoro. Matzeu 1, 18-25 (forma breve).¹³

Su vintichimbe de Natale, sa 'esta de Pasca de Natale: sa missa in puddhu.
Luca 2, 1-14.

1. In cussu tempus, est essitu un'òrdine de Tzèsare Augustu de 'àchere su tzensimentu de totu sa terra. 2. Custu primu tzensimentu est istatu 'atu candho Quirìniu it governatore de sa Sìria. 3. Totu andhaian a dare su lùmene issoro, cataunu in sa pròpia tzitate.

4. Vinamentas a Tzosepe de Nàzaret, tzitate de sa Galilea, l'est tocatu de andhare in Tzudea a sa tzitate de Dàvide, chi li naraian Betlemme, ca isse 'it rèpula de sa domo e de sa famìrgia de Dàvide, 5. pro dare su lùmene suo impare chin Maria, sa mutzere sua chi 'it gràida.

6. In su mentras chi issos 'in inie, s'est cumpritu pro issa su tempus de su partu, 7. e s'est illierata de su 'Itzu suo primugènitù. Issa l'at imbolicatu in fascas e l'at corcatu in una mannicatòrgia, ca pro issos non b'aiat postu in sa locanda.

8. In cussa matessi incontrata b'aiat pastores chi vivian in sa campagna e vitzaian a de note sas gamas issoro. 9. Un'àntzelu de su Signore si lis est acurtziatu, sa gròria de su Signore los at illuminatos e issos ndhe son restatos assuconatos meta. 10. Ma s'àntzelu lis at natu: «Non timetas, ca jeo bos annùntzio un'allegria manna pro totu su pòpulu: 11. oje, in sa tzitate de Dàvide est naschitu pro vois unu Sarvatore, chi est su Cristos, Signore. 12. Custu bos at a servire de segnale: atzes a acatare unu pitzinneddhu apenas naschitu imbolicatu in fascas e corcatu in una mannicatòrgia».

13. In cussa matess'ora, impare chin s'àntzelu s'est colloita una truma de àteros àntzelos chi daiat gròria a Deus, nandhe: 14. «Gròria a Deus in sos artos chelos e pache in terra a sa tzente de bona voluntate sua!».

¹² Si veda *De sas dominicas de Adventu sa de bàtoro, annu B*.

¹³ Per la Messa vespertina della vigilia del Natale si dispone eccezionalmente solo della forma breve. Si veda *De sas dominicas de Adventu sa de bàtoro, annu A*, con aggiunta del versetto 25: *Isse non l'at connota finas a candho issa no at partoritu unu pitzinnu e isse l'at postu su lùmene de Gesùs*.

Su vintichimbe de Natale, sa 'esta de Pasca de Natale: sa missa de s'arvorinu. Luca 2, 15-20.

In cussu tempus, 15. apenas sos àntzelos si nche son allargatos pro torrare a sos chelos, sos pastores si naraian tra issos matessi: «Andhemas duncas a Betlemme a bìdere su ch'est sutzessu e chi su Signore nos at fatu ischire».

16. Sos pastores son andhatos in presse e an acatatu a Maria, a Tzosepe e a su pitzinneddhu corcatu in sa mannicatòrgia. 17. Pustis de l'àere vistu, an contatu totu su chi lis 'it istatu natu supra su pitzinneddhu.

18. E totu sos chi intendhian, si meraitzaian de sas cosas chi sos pastores lis aian contatu. 19. De parte sua, Maria si manteniata intro totu custas cosas e si las mediatat intro de coro suo.

20. Sos pastores si nche son torratos a sas gamas issoro grorificandhe e laudandhe a Deus pro totu su chi aian intesu e bistu, secundhu su chi lis it istatu natu.

Su vintichimbe de Natale, sa 'esta de Pasca de Natale: sa missa de di' die. Juanne 1, 1-18.

1. Dae su printzìpiu esistiat su Verbu, su Verbu 'it dainnantis de Deus e su Verbu 'it Deus. 2. Isse 'it dae su printzìpiu dainnantis de Deus. 3. Totu su chi esistit est istatu criatu per mesu suo e nuddha de su chi esistit est istatu criatu chene Isse. 4. In Isse 'it sa vita e sa vita 'it sa luce de sos òmines; 5. sa luce isprendhet in s'iscuru ma sas tènebras non l'an reconnota.

6. B'at àpitu un'òmine imbiatu dae Deus, su lùmene suo 'it Juanne; 7. isse est vènnitu pro 'àchere de distimontzu, pro dare distimonia a sa luce, a fines chi totu aeren crèitu per mesu suo. 8. Isse non fit sa luce, ma est vènnitu pro dare distimonia a sa luce.

9. Sa luce vera imbetzes 'it su Verbu, chi illuminat dontz'òmine chi 'enit a custu mundhu. 10. Isse 'it in su mundhu, su mundhu est istatu 'atu per mesu suo ma su mundhu non l'at reconnotu. 11. Isse est vènnitu in mesu de sos suos, ma sos suos non l'an retzitu. 12. Ma a totu sos chi l'an retzitu, Isse at datu su potere de diventare 'itzos de Deus, sos chi creden in su lùmene suo: 13. Isse chi no est istatu ingendratu nen dae su sàmbene, nen dae su corpus, nen dae s'òmine, ma dae Deus. 14. E gai su Verbu est diventatu òmine e est vènnitu a istare in mesus nostru e nois amus vistu sa gròria sua, gròria chi retzit dae su Babbu, comente 'Itzu unicu, prenu de gràtzia e de veritate.

15. Juanne li dat distimonia e procramat: «Isse est cuddhe de chie jeo bos apo natu: "Su chi 'enit dae secus meu, m'est colatu dainnantis ca Isse 'it prima de mene"». 16. De sa prenesa sua, nois totu amus retzitu, gràtzia supra gràtzia. 17. Ca sa

letze nos est istata data per mesu de Moisé, ma sa gràzia e sa veritate nos son istatas datas per mesu de Tzesugristu. 18. Niune at bistu a Deus; ma su 'Itzu ùnicu chi est in su sinu de su Babbu, Isse nos l'at contatu.

Prima di' annu: sa 'esta de Nostra Segnora Mama de Deus. Luca 2, 16-21.¹⁴

De sas dominicas pustis de Natale sa de duas. Juanne 1, 1-18.¹⁵

Sa 'esta de sos tres rees. Matzeu 2, 1-12.

In cussu tempus, 1. candho Gesùs est naschitu in Betlemme de Tzudea, pròpiu in su tempus de su re Erode, sos Magos son bènnitos dae s'Oriente a Gerusalemme, 2. nandhe: «Uv'est su re de sos Tzudeos ch'est apenas naschitu? Difatis nois amus vistu sa cumpàssita de s'istella sua e semus vènnitos pro l'adorare». 3. Aendhe intesu cust'arrèjonu, su re Erode ndh'est restatu trumbuscatu e totu Gerusalemme paris chin isse. 4. Isse at fatu collòire totu sos satzerdotes matzores e sos iscribas de su pòpulu e los porrogaiat supra de uve deviat naschire su Cristos. 5. Issos l'an natu: «In Betlemme de Tzudea: gai difatis est iscritu dae su profeta: 6. "Tue Betlemme, terra de Tzudas, tue non ses sa prus minore de sas erèntzias de Tzudas, ca dae tene at a bessire su capu chi at a pàschiere su pòpulu meu Israele"». 7. Tandho Erode at cramatu in secretu sos Magos pro ischire a minutu dae issos su tempus de sa cumpàssita de s'istella 8. e, imbiandhelos a Betlemme, lis at natu: «Tzucate e informàtebos a minutu supra su pitzinnu; candho l'atzes acatatu, 'achitemilu ischire de modu chi jeo puru 'entza pro l'adorare». 9. Aendhe intesu su re, issos son partitos; e mì chi s'istella chi issos aian bistu a sa prima cumpàssita, lis andhaiat dainnantis, fintzas a candho s'est firmata supra de sa domo uve 'it su pitzinnu. 10. 'Idendhe s'istella, issos si son allegratos de una cuntentesa manna. 11. Intratos a sa domo, an bistu a su pitzinnu paris chin Maria sa mama sua e, ingrenucàndhesi in terra, l'an adoratu, an abertu sas casseteddhas issoro e l'an ofertu in donu oro, intzensu e mirra. 12. E avèrtitos in su sonnu de non torrare a colare a uve 'it Erode, sichindhe un'àteru caminu, son ghiratos a sas viddhas issoro.

¹⁴ Per la solennità di Maria Santissima Madre di Dio si rimanda a *Su vintichimbe de Natale, sa 'esta de Pasca de Natale: sa missa de s'arvorinu*. Si legga a partire dal versetto 16, con aggiunta del versetto 21: *Colatas sas oto dies pro sa tzircumtzione, l'an postu a lùmene Gesùs, comente aiat natu s'antzèlu prima de èssere cuntzipitu intro de sas intragnas de sa mama*.

¹⁵ Si veda *Su vintichimbe de Natale, sa 'esta de Pasca de Natale: sa missa de di' die*.

Un gesuita e il suo mondo.
Padre Orazio Smeraldi tra Parma e Piacenza nel Seicento
di Miriam Turrini

Di fronte all'invito a ricordare con un saggio padre Raimondo Turtas ho pensato a un altro gesuita per due passioni a loro comuni, coltivate mediante la scrittura: per la custodia della memoria e per la propria terra. Le due esperienze sono distanti e profondamente diverse, ma questi due tratti permettono di trovare un filo che le lega attraverso i secoli, oltre all'appartenenza alla Compagnia di Gesù.¹

Come ha scritto il gesuita Robert Danieluk, «l'écriture a été vite considérée comme une forme d'apostolat de la Compagnie et devenue ainsi un ministère reconnu».² A questo fine la Compagnia si è dotata di precisi regolamenti e istituzioni interne. La scrittura fu tuttavia non soltanto una forma di apostolato, ma anche un mezzo per rinsaldare i legami all'interno dell'ordine mediante le lettere, i cataloghi, i menologi. Inoltre, nella Compagnia fu coltivata la propria storia con continuità, al punto che nel prologo al *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* è utilizzata l'espressione «cadena historiográfica».³ Accanto alle grandi opere edite, dalla *Historia Societatis Iesu*, all'*Imago primi saeculi*, ai volumi di Daniello Bartoli, fino alle storie delle diverse province redatte ai tempi della Compagnia ricostituita, si conservano in archivi e biblioteche numerosi testi manoscritti con le caratteristiche di cronache e biografie edificanti. Molto ricca la scrittura dei missionari, sia edita sia inedita. Già nei primi decenni del Settecento il bibliofilo Nicolas Lenglet Du Fresnoy (1674-1755)⁴ sottolineava nella sua *Méthode pour étudier l'histoire* che la Compagnia aveva avuto un particolare interesse per la propria storia e storici valenti: «Il n'y a point de Congregation Reguliere qui ait tant fourni de ma-

¹ Senza voler comparare opere che si pongono su piani diversi, ma soltanto per segnalare un'affinità di temi, Raimondo Turtas, come padre Orazio Smeraldi, ha scritto sia sui gesuiti della sua terra sia sui gesuiti morti in servizio agli ammalati di peste: *I Gesuiti in Sardegna. 450 anni di storia (1559-2009)*, Cagliari 2010 (si vedano anche le opere di Turtas nella *Bibliografia sulla Storia della Compagnia di Gesù in Sardegna*, *ivi*, pp. 168-170); *Gesuiti a Sassari durante la peste del 1652*, in «Bollettino di studi sardi», 7 (2014), pp. 111-134.

² R. DANIELUK, «*Ob communem fructum et consolationem*»: la genèse et les enjeux de l'historiographie de la *Compagnie de Jésus*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», 75 (2006), fasc. 149, pp. 29-62, a p. 41.

³ J.M. DOMÍNGUEZ, *Prólogo*, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús (= DHCJ)*, dir. Ch. E. O'Neill, J.M. Domínguez, Roma-Madrid 2001, I, pp. XI-XVI, a p. XI. L'immagine della «cadena historiográfica» è ripresa anche in R. DANIELUK, «*Ob communem fructum et consolationem*» cit., p. 56.

⁴ Su Nicolas Lenglet Du Fresnoy cfr. G. SHERIDAN, *Nicolas Lenglet Dufresnoy and the literary underworld of the "ancien régime"*, Oxford 1989; *Lenglet Dufresnoy entre ombre et lumières*, sous la direction de C. Poulouin et D. Masseur, Paris 2013.

tiere à l'histoire que la Compagnie de Jesus: il n'y en a point aussi qui a eû des historiens plus exactes et plus éloquens».⁵

In questa lunga catena padre Orazio Smeraldi fu un anello minore, ma non meno interessante per il contesto e le finalità dei suoi scritti, in quanto fu innanzitutto uomo di governo apprezzato dentro e fuori la Compagnia, a stretto contatto con la vita 'secolare' aristocratica e principesca e contemporaneamente incantato dalla santa esemplarità di confratelli gesuiti, giovani convittori, donne laiche e consacrate. Ha lasciato un'opera a stampa e un piccolo giacimento di manoscritti di grande interesse per ricostruire l'animo e le vicende dei gesuiti nei ducati farnesiani di Parma e Piacenza, il dramma della peste del 1630 nelle città emiliane e la storia del collegio dei nobili di Parma, fissati sulla carta in qualità di testimone diretto o indiretto. Non esiste finora alcuno studio a lui dedicato, mentre si è attinto ai suoi scritti, soprattutto per ricostruire le vicende del collegio ducale per i nobili. Senza pretese di esaustività, si tenterà di delineare qui brevemente alcuni tratti della sua esistenza e dei suoi testi.

Orazio Smeraldi: le amicizie giovanili e la vocazione. Padre Orazio Smeraldi nacque a Parma il 27 gennaio 1592 e morì nella stessa città il 12 maggio 1672.⁶ Il padre, Smeraldo Smeraldi (1553-1634), proveniente da una nobiltà minore, abile disegnatore, contemporaneo e amico di Giovan Battista Aleotti, fu personaggio di rilievo al servizio della corte ducale di Parma e del territorio parmense come cartografo e ingegnere, soprattutto idraulico.⁷ La corte dei Farnese fu dunque ben presente nell'infanzia e nell'adolescenza di Orazio e continuò ad esserlo anche per i familiari, dato che il fratello Giacinto fu aiuto del padre come perito nell'Ufficio ducale de' Cavamenti.⁸ Un altro fratello, Ettore, fu invece ingegnere al servizio della corte estense, anche lui come il padre interessato ai fenomeni idraulici.⁹

Dalle *Memorie de' padri e fratelli parmigiani che sono entrati e morti nella Compagnia di Gesù dal principio di essa Compagnia, cioè dall'anno 1540 sino all'anno 1666* di padre

⁵ NICOLAS LENGLET DU FRESNOY, *Méthode pour étudier l'histoire [...] Nouvelle édition*, Paris, P. Gandouin, 1729, III, p. 181.

⁶ Brevi note su padre Orazio Smeraldi sono in R. LASAGNI, *Dizionario biografico dei Parmigiani*, Parma 1999, IV, pp. 440-441, largamente debitore di IRENEO AFFÒ, *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani*, Parma, Stamperia reale, 1797, V, pp. 196-197. Sulla data di morte cfr. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Historia Societatis* 49, c. 103r. La data di nascita è riportata nei cataloghi triennali della Compagnia, a partire da quello del 1645, cfr. ARSI, *Ven.* 40, c. 35r.

⁷ R. LASAGNI, *Dizionario biografico cit.*, pp. 439-440.

⁸ *Ivi*, p. 439.

⁹ *Ivi*, p. 438.

Smeraldi¹⁰ si traggono inoltre alcuni ricordi dell'età giovanile che permettono di individuare le sue frequentazioni. Orazio ebbe allora amici e compagni stretti, quali Francesco Scacchini e Vincenzo Pallavicino che sollecitò a entrare nella Compagnia, oppure Francesco Baiardi e Gio. Battista Mamiani, pure diventati gesuiti.¹¹ Le sue *Memorie de' padri e fratelli parmigiani* permettono di cogliere quanto rilevante sia stata la rete di amicizie per diversi gesuiti di Parma nel maturare la vocazione per la Compagnia. Si tratta di un aspetto finora assai poco indagato, per il quale sono già note altre tracce documentarie, ad esempio nei racconti dei candidati gesuiti in prima probazione nella casa di Sant'Andrea a Roma qualche decennio dopo.¹²

Alla frequentazione di un giovane parmigiano di intensa spiritualità nel primo periodo della sua esistenza, poi divenuto gesuita, padre Orazio Smeraldi attribuisce un ruolo decisivo per l'orientamento della sua vita:

A mia buona sorte e gratia ben grande fattami dalla divina bontà ne' miei primi anni attribuisco l'aver conosciuto e dimesticamente praticato il P. Alessandro Boselli mentre l'uno e l'altro eravamo ancor nel secolo per il bene che dall'esempio di lui mi venne.¹³

Si trova in queste parole di padre Smeraldi ormai anziano una sua convinzione profonda, ovvero la centralità dell'esempio nell'orientare l'esistenza. I suoi numerosi scritti furono tutti dedicati a custodire la memoria di figure e condotte esemplari. Le qualità attribuite ad Alessandro Boselli esprimono un ideale che dovette guidare l'azione educativa di padre Smeraldi. Il giovane Boselli era «cortese, mite, affabile, piacevole, modesto, anzi humile con tutti».¹⁴ Gli aggettivi usati rivelano lo stile di vita che affascinava lo Smeraldi: le buone maniere accanto alla modestia gesuitica, all'umiltà e mitezza evangeliche, a una socialità gradevole. A questo si aggiungevano la riverenza per la madre e l'unione con l'unico fratello, dunque la concordia in famiglia e il rispetto delle gerarchie. Alessandro viveva all'insegna di una raffinata disciplina che coinvolgeva l'intera persona: era infatti «tutto nella compositione esterna e governo di sua persona prudente et

¹⁰ Biblioteca Palatina, Parma (= BPPPr), Ms. Parmense 1414, ORAZIO SMERALDI, *Memorie de' padri e fratelli parmigiani che sono entrati e morti nella Compagnia di Gesù dal principio di essa Compagnia, cioè dall'anno 1540 sino all'anno 1666*, c. 129r (d'ora in poi: O. SMERALDI, *Memorie de' padri* cit.). Si cita riferendosi alla cartulazione a matita e non all'originaria paginazione del manoscritto.

¹¹ O. SMERALDI, *Memorie de' padri* cit., cc. 58r, 60v, 62v, 92v.

¹² Si veda, ad esempio, la vicenda dei tre compagni di collegio, M. TURRINI, *Poco oltre la soglia: racconti autobiografici di aspiranti gesuiti a metà Seicento*, in «Studi storici», 55 (2014), pp. 585-614, a p. 612.

¹³ O. SMERALDI, *Memorie de' padri* cit., c. 67r.

¹⁴ *Ibid.*

aggiustato». ¹⁵ Il giovane Boselli non si adeguava alle mode del tempo, custodendo sé stesso:

Vestiva positivo e senza verun sfoggio, come peraltro l'esempio d'eguali, la libertà, l'età giovenile e le commodità non poche li potevano suggerire. Non si faceva vedere né compariva nelle conversazioni o le cercava né si mostrava curioso di novità o di altri trattenimenti, dietro a' quali il più de' giovani si universalmente invaniscono con perdita non meno del tempo che di sé medesimi. ¹⁶

Orazio partecipò anche a qualcuno degli incontri spirituali che si tenevano in casa di don G. Battista Gnocchi, un sacerdote secolare che era diventato la guida spirituale del giovane Alessandro, dopo che l'aveva conosciuto nel 1607. ¹⁷ Il racconto di padre Smeraldi fa intuire l'intensità spirituale con la quale si trovò a contatto frequentando il Boselli, coltivata tra laici che aspiravano alla perfezione cristiana. In quegli incontri, ai quali partecipavano i fratelli Boselli e Francesco Bandini, un altro parmigiano esemplare di cui padre Smeraldi scrisse la vita, ¹⁸ «overo di cose di Dio benedetto o spirituali si teneva discorso, overo, posti ginocchioni, si faceva oratione». ¹⁹ Si trattava di momenti di meditazione che forse prendevano spunto dai modi praticati nelle congregazioni gesuitiche, ma ancora manca uno studio su queste pratiche di meditazione informali a inizi Seicento. Così li descrive padre Orazio:

Dava principio d. Gio. Battista Gnocco da ponti che preparava, lasciando che per conveniente intervallo sopra li medesimi la mente vi si adoprassero. Poi ripigliava egli in voce, hor con atti d'intelletto, ponderando i misterij, hor con atti di volontà et affetti, eccitando e sé e noi,

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi*, c. 67rv.

¹⁷ Alcuni cenni a Giovanni Battista Gnocchi si trovano in F. DALL'ASTA, *Eredità di carta. Biblioteche private e circolazione libraria nella Parma farnesiana (1545-1731)*, Torino 2010, pp. 223-227, che lo definisce gesuita, mentre rimase sacerdote secolare fino alla morte, cfr. BPPr, Ms. Pezzana 562, *Relatione della morte di XIX religiosi della Compagnia di Gesù servendo a gl'appestati*, In Parma l'anno MDCXXX (d'ora in poi *Relatione della morte*).

¹⁸ BPPr, Ms. Parmense 1561, ORAZIO SMERALDI, *Vita di Francesco Bandino*. Si tratta di un fascicolo manoscritto di carte 17 con firma autografa di padre Orazio Smeraldi, rilegato insieme alle *Memorie de' padri e fratelli della Compagnia di Gesù che morirono nel servitio de gli appestati in Parma l'anno 1630*, anche queste di padre Orazio Smeraldi, sulle quali si tornerà nel testo. La *Vita* di Francesco Bandini è dedicata ai congregati della congregazione dell'Assunta eretta nel collegio di San Rocco a Parma. Smeraldi stesso attesta di aver scritto la *Vita* del Bandini, due volte in O. SMERALDI, *Memorie de' padri cit.*, cc. 69v, 100r; e una volta nel racconto della peste del 1630, cfr. BBPr, Ms. Parmense 534, ORAZIO SMERALDI, *La contagione di Parma dell'anno 1630 descritta dal padre Oratio Smeraldi della Compagnia di Gesù a cui si aggiungono La contagione di Piacenza, La contagione di Busseto, La contagione di Reggio, La contagione di Novellara, La contagione di Bologna del medesimo* (d'ora in poi O. SMERALDI, *La contagione cit.*), c. 85r.

¹⁹ O. SMERALDI, *Memorie de' padri cit.*, c. 68v.

o fusse a dolore e contritione o a speranza et amore o simili, in quella guisa che la materia comportasse. Ad imitatione di lui, con il medesimo stile, seguiva in un altro ponto Alessandro, in cui altrettanta era la semplicità e candidezza, quanto l'ardore di vero spirito e sentimenti santi di paradiso, massimamente se occorreano i misterij della Santissima Vergine. Che in questi e 'l Gnocco e Alessandro si vedevano abbandonati e perduti come in un mare di dolcezza, mercé alla gratia conferita ad ambidue di straordinaria e divotissima tenerezza verso sì gran Signora e Madre.²⁰

I quattro che formavano il gruppo, don Gnocchi, i fratelli Boselli e Francesco Bandi, erano considerati a Parma come «santi».²¹ Il giovane Orazio all'età di quindici o sedici anni sarebbe dunque stato già a contatto stretto con cammini di perfezione. Del resto, Parma aveva in quegli anni, secondo lo Smeraldi, i suoi quattro «santi» viventi, dei quali tre laici e il sacerdote secolare don Gnocchi, tutti legati ai gesuiti del collegio di San Rocco e appartenenti alla congregazione dell'Assunta.²²

Il pensiero vero e proprio della vocazione sarebbe stato invece insinuato in Orazio dal gesuita Gaspare Alperi mediante la citazione di un passo dell'Apocalisse.²³ L'annotazione di padre Smeraldi a tal proposito lascia intravedere tutta l'accorta e problematica strategia vocazionale nella Compagnia in bilico tra le preoccupazioni per un adeguato reclutamento e il rispetto della persona degli scolari dei collegi.²⁴ Per il giovane Orazio l'entrata nella Compagnia si configurò come la strada «più sicura per la salute eterna», come egli stesso scrive.²⁵

Ireneo Affò nelle sue *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani* afferma che Orazio «passò giovanetto a Roma per istudiarvi l'Umanità e la Filosofia»,²⁶ ma nei suoi numerosi scritti non vi si fa cenno. Di Orazio Smeraldi si conserva l'orazione pronunciata nella chiesa di San Rocco in occasione della sua difesa delle tesi filo-

²⁰ Ivi, c. 69r.

²¹ Ivi, c. 69v.

²² Ivi, c. 100r.

²³ Ivi, c. 60v.

²⁴ Si veda in proposito M. TURRINI, "Il fine di aiutar giovani non è perché si facciano religiosi". Istruzioni per una guida spirituale gesuita della prima Compagnia, in *Università e formazione dei ceti dirigenti*. Per Gian Paolo Brizzi, pellegrino dei saperi, a cura di G. Angelozzi, M.T. Guerrini e G. Olmi, Bologna 2015, pp. 187-198; EAD., *La vocazione esaminata. Narrazioni autobiografiche di novizi gesuiti a metà Seicento*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», XXVIII (2015), pp. 289-366, alle pp. 327-330. Adriano Prosperi depono nel suo libro per un'arte sostanzialmente plagiaria e iniziatica da parte dei gesuiti, espressione di un raffinato potere persuasivo esercitato nella Compagnia: cfr. A. PROSPERI, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino 2016. Esaminata nelle pieghe dei percorsi personali, la questione vocazionale, pur senza escludere anche tale prospettiva, appare in realtà assai più complessa e ancora da studiare a fondo nel suo percorso storico. Su questo aspetto cfr. anche M. TURRINI, *La vita scelta? Appunti per una storia della vocazione in età moderna*, in *Dai cantieri della storia. Liber amicorum* per Paolo Prodi, Bologna 2007, pp. 145-159.

²⁵ O. SMERALDI, *Memorie de' padri* cit., c. 61r.

²⁶ I. AFFÒ, *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani* cit., p. 196.

sofiche disputate a Parma nell'agosto del 1606²⁷ e nei cataloghi triennali si precisa che lo studio dei tre anni di filosofia è stato svolto «in saeculo», quindi prima dell'entrata in noviziato.²⁸ Inoltre, da un episodio della fanciullezza del fratello Francesco, di sette anni più giovane di lui, si ricava che alcuni mesi prima dell'entrata nel noviziato Orazio era nella casa di Parma intento allo studio.²⁹ Orazio entrò in noviziato nel 1609, nel diciottesimo anno, accolto prima a Piacenza per passare poi a Novellara nel 1610,³⁰ nel cui registro è segnata l'entrata il 16 ottobre 1609.³¹ Quel giorno lo accompagnò a Piacenza l'amico Francesco Baiardi, che pure entrò in noviziato tre anni dopo.³² Ad aprile 1611, in noviziato, Smeraldi è descritto come di costituzione robusta e a quel momento aveva già frequentato le lettere umane per quattro anni e filosofia per tre anni.³³ La casa di Novellara ospitava allora una quarantina di persone, tra gesuiti sacerdoti, coadiutori e novizi.³⁴ Fu novizio insieme a Orazio anche l'amico Gio. Battista Mamiani.³⁵

In quegli anni di primo Seicento, a seguire le tracce lasciate da padre Orazio, a Parma si entrava nella Compagnia grazie a una rete di relazioni amicali, alla frequentazione delle congregazioni mariane e dei collegi gesuitici, alla presenza di sacerdoti secolari di alta levatura spirituale e sull'onda di vite esemplari. Non va dimenticata nemmeno l'influenza dell'esempio dei fratelli. Numerosi sono, infatti, i fratelli parmigiani diventati allora gesuiti: Bartolomeo, Emilio e Nicolò Zucchi, Nestore e Francesco Baiardi, Orazio e Francesco Smeraldi, Alessandro e Pier Francesco Boselli. Né dovettero mancare altri contagi familiari, come evidenzia il caso di Gio. Francesco Zandemaria, entrato in noviziato nel 1606, che era cugino

²⁷ BPPr, Ms. Parmense 120, ORAZIO SMERALDI, *Oratio de Philosophiae laudibus habita cum publice in templo divi Rocchi Philosophiae theses defenderet, assistente admodum r.do p. Ferrante Capua a Neapoli eiusdem Societatis, Parmae anno 1606 mense Augusti*. A tal proposito cfr. U. BALDINI, *L'insegnamento fisico-matematico nella scuola di S. Rocco, 1600-1768: verso una ricognizione dei materiali didattici*, in «Annali di storia delle università italiane», 9 (2005), pp. 65-90, a p. 70. Di Orazio Smeraldi restano anche altri scritti legati alle lezioni impartite nel collegio di San Rocco: *ivi*, pp. 70, 74, 76. Del 3 aprile 1606 è un'orazione tenuta nella chiesa di San Rocco da Orazio Smeraldi, appartenente alla congregazione mariana: cfr. BPPr, Ms. Parmense, ORAZIO SMERALDI, *Oratio de foecunditate Sanctissimae Virginis in die Salutationis Angelicae*.

²⁸ ARSI, Ven. 38, c. 182v; Ven. 40, c. 98r.

²⁹ O. SMERALDI, *Memorie de' padri cit.*, c. 103rv; O. SMERALDI, *La contagione cit.*, c. 42r.

³⁰ Si veda O. SMERALDI, *Memorie de' padri cit.*, cc. 56v, 61v, 92v. Secondo lo Smeraldi a Piacenza era stato provvisoriamente riaperto il noviziato dopo una pausa di tre anni in seguito all'espulsione dei gesuiti dal dominio veneto: *ivi*, cc. 56v, 92v. Sul noviziato di Novellara, aperto nel 1571, cfr. P.J. TOGNI, *Novices in the early Society of Jesus. Antonio Valentino, S.J., and the novitiate at Novellara, Italy*, in *Spirit, Style, Story. Essays Honoring John W. Padberg S.J.*, ed. by Th. M. Lucas, Chicago 2002, pp. 227-267.

³¹ ARSI, Ven. 71, *Catalogo de' Novitij della Provincia di Venetia entrati nella Casa di Novellara, cominciando l'ultimo ottobre 1570 sino alli 3 di maggio 1643*, c. 6r: «Oratio Smeraldi Parmegiano 16 ottobre».

³² O. SMERALDI, *Memorie de' padri cit.*, c. 92v.

³³ ARSI, Ven. 38, c. 152r.

³⁴ ARSI, Ven. 38, c. 165r.

³⁵ O. SMERALDI, *Memorie de' padri cit.*, c. 56v.

dei tre fratelli gesuiti Bartolomeo, Emilio e Nicolò Zucchi e di Alessandro e Pier Francesco Boselli, più tardi gesuiti e figli di due sorelle del padre, i cui progetti sul figlio erano altri rispetto alla sua scelta religiosa.³⁶ Le *Memorie* dello Smeraldi gettano luce su quest'aspetto assai poco studiato per l'età moderna riguardo al reclutamento nella Compagnia come negli altri ordini religiosi.

Lo stile di vita tracciato più volte da padre Orazio nelle sue *Memorie* e in altri suoi scritti dovette avere allora una certa forza attrattiva, senza la quale qualsiasi azione persuasiva sarebbe andata a vuoto. Amicizia e compagnia spirituali ne erano ingredienti importanti. Le *Memorie* di padre Smeraldi, incentrate sulla sola città di Parma e quindi in grado di riportare le minute dinamiche relazionali e familiari, sono preziose per attingere l'*humus* dal quale cresceva la Compagnia nella capitale del ducato parmense dei Farnese a inizi Seicento, quando Ranuccio I aveva puntato anche su quell'ordine nella strategia di legittimazione e rafforzamento della sua dinastia ancora fragile e scossa da violente turbolenze e drammatiche vicende su molteplici fronti.³⁷

Padre Orazio gesuita. Il novizio Orazio Smeraldi lasciò Novellara sul finire del biennio di noviziato recandosi a Piacenza, sempre con l'amico Mamiani, «per le lettere humane».³⁸ Fece poi scuola nel collegio bolognese dal 1614 al 1617, dove insegnò retorica.³⁹ Dal 1618 al 1621 frequentò i quattro anni di teologia nel collegio di San Rocco a Parma, ospite per qualche tempo nel 1619 nel collegio dei nobili della stessa città.⁴⁰ Fu probabilmente per lui la prima esperienza in un'istituzione della quale sarebbe stato più tardi protagonista e appassionato storico.⁴¹ Nel collegio di Santa Caterina, fondato nel 1601 e affidato ai gesuiti nel 1604, vi erano

³⁶ *Ivi*, c. 47v.

³⁷ G.P. BRIZZI, A. D'ALESSANDRO, A. DEL FANTE, *Università, Principe, Gesuiti. La politica farnesiana dell'istruzione a Parma e Piacenza (1545-1622)*, Roma 1980; G.P. BRIZZI, "Un modello a tutti i Studi d'Italia". *Il sistema di istruzione dello Stato Farnesiano*, in *Storia di Parma, I: I caratteri originali*, a cura di D. Vera, Parma 2008, pp. 285-305; A. CADOPPI, *Lo Studio di Ranuccio. La Rifondazione dell'Università di Parma nel 1600*, Parma 2013; C. CASALINI, *Building a Duchy to the Greater Glory of God. The Jesuits and the Farnesian Educational Policy in Parma (1539-1604)*, in «EDUCAZIONE. Giornale di pedagogia critica», IV, 1 (2015), pp. 29-48.

³⁸ O. SMERALDI, *Memorie de' padri cit.*, c. 56v.

³⁹ *Ven.* 121/II c. 274v; *Ven.* 38, c. 182v. Nel catalogo breve relativo a fine marzo 1617 si specifica che era maestro di retorica, ARSI, *Ven.* 71, cc. 24r, 33r.

⁴⁰ ARSI, *Ven.* 71, cc. 42v, 61v, 73v; *Ven.* 38, c. 228r.

⁴¹ Sul collegio ducale dei nobili di Parma, intitolato a Santa Caterina d'Alessandria, si vedano almeno: G. CAPASSO, *Il collegio dei nobili di Parma*, Parma 1904; M. TURRINI, *Il 'giovin signore' in collegio. I gesuiti e l'educazione della nobiltà nelle consuetudini del collegio ducale di Parma*, Bologna 2006; *Il Collegio dei Nobili di Parma. La formazione della classe dirigente (secoli XVII-XIX)*. Atti del Convegno nazionale (Fornovo, Sala Baganza, Fontevivo, 22-24 maggio 2008), a cura di A. Mora, Parma 2013. Inoltre G.P. BRIZZI, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna 1976 (nuova edizione Bologna 2015).

già nel 1619 circa 80 convittori, divisi in sette camerate; venti studiavano filosofia mentre gli altri apprendevano le «humaniores litteras». ⁴² Al collegio di San Rocco, che era già prestigioso e ospitava una settantina di persone tra padri e coadiutori gesuiti e scolari, fu accademico di logica, prefetto di congregazione mariana e ministro dei confratelli più giovani. ⁴³

A inizi 1622 lo Smeraldi si trovava nel collegio piacentino dove aveva cura degli scolari gesuiti e fu maestro di retorica fino al 1628, quando è registrato pure il suo incarico di confessore degli scolari. In quel periodo fu anche per qualche tempo prefetto dei lettori a mensa e della biblioteca. ⁴⁴ Dagli scritti più tardi si coglie come questi incarichi abbiano lasciato un segno sia come attenzione educativa sia come sollecitudine per esemplari letture a mensa. Le sue *Memorie* di convittori del collegio dei nobili di Parma, delle quali si dirà, hanno probabilmente qui una lontana origine.

Padre Orazio Smeraldi, che aveva emesso la professione dei tre voti il 21 maggio 1627 a Piacenza, ⁴⁵ aveva ormai superato i trentacinque anni quando si dispose per lui un trasferimento a Parma nel corso del 1628 con l'incarico di precettore di Francesco Maria, figlio del duca Ranuccio I Farnese e di Margherita Aldobrandini, che non aveva ancora dieci anni ed era già orfano di padre da quando aveva poco più di due anni e mezzo. Non sono ancora note le ragioni per cui la scelta cadde su padre Orazio, che restò precettore del principe almeno fino al dicembre 1636. ⁴⁶ Francesco Maria Farnese divenne poi cardinale nel 1645. ⁴⁷

Quando padre Orazio ritornò a San Rocco nel 1628, il collegio era il più numeroso della provincia veneta, ancora privata di presenze nel dominio della Serenis-

⁴² ARSI, Ven. 38, c. 254r.

⁴³ Sul personale del collegio di San Rocco cfr. ARSI, Ven. 71, cc. 61r-62v.

⁴⁴ ARSI, Ven. 71, cc. 86v, 102v, 111r, 124r, 135r, 142r, 153v, 160r; Ven. 39/I, cc. 14v, 77v, 110v, 151v, 169v.

⁴⁵ ARSI, Ital. 34, cc. 208r, 215r.

⁴⁶ ARSI, Ven. 71, c. 259v. Ranuccio I Farnese affidò l'istruzione dei suoi figli Ottavio, Odoardo e Francesco Maria a maestri gesuiti: cfr. G.P. BRIZZI, *Educare il principe, formare le élites. I gesuiti e Ranuccio I Farnese*, in G.P. BRIZZI, A. D'ALESSANDRO, A. DEL FANTE, *Università, Principe, Gesuiti. La politica farnesiana dell'istruzione a Parma e Piacenza (1545-1622)* cit., pp. 135-210, alle pp. 154-157; D. ARICÒ, *Politica e istruzione alla corte di Ranuccio Farnese. I gesuiti Mario Bettini e Jean Verviers, in Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII)*. Atti del Convegno di studi (Parma, 13-15 dicembre 2001), a cura di G.P. Brizzi e R. Greci, Bologna 2002, pp. 213-242.

⁴⁷ Datate 6 dicembre 1645 si trovano tra le epistole del padre generale (ma la carica era in quel momento vacante) quattro lettere di congratulazioni in occasione della nomina al cardinalato di Francesco Maria Farnese: al cardinale eletto, al duca Odoardo Farnese, alla duchessa Margherita de' Medici e alla duchessa madre, nelle quali sono espresse riverenza e obbligo della Compagnia nei confronti della casa Farnese e si invita il cardinale a considerare la Compagnia come «tutta sua» (ARSI, Ven. 11/II, cc. 599r-600r). Il nuovo preposito Vincenzo Carafa scrisse al cardinale una lettera il 3 marzo 1646 assicurando il servizio di padre Smeraldi e di tutta la Compagnia: «Non solo il padre Smeraldi ma anche la Compagnia tutta avrà da dipendere dal minimo cenno di V. Eminenza et io sarò il primo a darne l'esempio, mostrando tutti che l'obedire è titolo honorato. Starà il padre nella libera disposizione di V. Em. et io Le rendo vivissime gratie del favor che ha fatto al padre et a me col suo commandamento» (ARSI, Ven. 12/I, c. 15v).

sima. Ospitava oltre settanta gesuiti tra padri, coadiutori e scolastici, e aveva lettori di teologia, teologia morale, metafisica, fisica, logica, matematica, filosofia morale, oltre a maestri di grammatica, umanità e retorica. Tra i padri vi erano, oltre allo Smeraldi, precettore di Francesco Maria, anche padre Giovanni Cursi, confessore del duca, e padre Luigi Bardi, confessore della duchessa sposa, Margherita de' Medici.⁴⁸ Negli anni di permanenza a San Rocco padre Smeraldi fu via via anche prefetto delle scuole inferiori, confessore dei gesuiti, alla porta e nel tempio, consultore del collegio, prefetto delle cose spirituali.⁴⁹ Furono gli anni tragici della carestia del 1628, della peste del 1630 e delle guerre, che ebbero ripercussioni notevoli anche sulla vita dei collegi nei ducati farnesiani. In quanto maestro del principe Francesco Maria, il 18 aprile 1630 padre Smeraldi si trasferì a Piacenza, dove la corte si spostò il 20 aprile per sfuggire la peste e la seguì anche a Cortemaggiore da agosto a metà ottobre.⁵⁰ Durante la peste di Parma perse l'amato fratello Francesco, allora studente di teologia in San Rocco non ancora sacerdote, destinato allo studio della matematica secondo l'illustre scuola del collegio parmense,⁵¹ che si era offerto nel servizio agli appestati ed era morto di peste il 17 maggio 1630.⁵²

Come egli stesso racconta nella sua narrazione delle vicende del collegio dei nobili di Parma dalle origini al 1670, il 29 settembre 1637 padre Orazio giunse poi «per supplemento» nel convitto di Santa Caterina, data la malattia del rettore pa-

⁴⁸ ARSI, Ven. 71, c. 168r.

⁴⁹ ARSI, Ven. 71, cc. 168r, 180r, 190r, 204r, 214r, 227r, 237v, 259v; Ven. 39/I, cc. 225v, 254r.

⁵⁰ Il 18 aprile andarono a Piacenza il padre provinciale Marco Garzoni, confessore di Margherita Aldobrandini, padre Girolamo Serravalle, confessore del duca Odoardo, padre Luigi Bardi, confessore della duchessa Margherita de' Medici, e padre Orazio Smeraldi, maestro del principe Francesco Maria: cfr. O. SMERALDI, *La contagione di Parma* cit., c. 15v. Padre Smeraldi narra del trasferimento della corte da Piacenza a Cortemaggiore il 9 agosto, dove restò fino al 15 ottobre 1630. In quell'occasione seguirono la corte anche i gesuiti confessori della famiglia ducale e lo stesso Smeraldi in quanto maestro di Francesco Maria, oltre a un fratello gesuita compagno del padre provinciale. Dopo il rientro a Parma, per precauzione la corte restò chiusa nel palazzo ducale fino alla vigilia di Natale (O. SMERALDI, *La contagione* cit., cc. 9v-10r; 101v-102r). Padre Smeraldi trascrive anche due lettere ricevute a Piacenza e inviategli da padre Francesco Garelli da Parma il 30 aprile e il 5 luglio 1630 (O. SMERALDI, *La contagione* cit., cc. 90v-94r). I cataloghi del 1630 annotano per padre Orazio l'unico incarico di maestro del principe: cfr. ARSI, Ven. 71, cc. 180r, 204r.

⁵¹ Sui docenti di filosofia e matematica nel collegio di San Rocco cfr. U. BALDINI, *S. Rocco e la scuola scientifica della Provincia Veneta: il quadro storico (1600-1773)*, in *Gesuiti e università in Europa* cit., pp. 283-323; inoltre ID., *L'insegnamento fisico-matematico nella scuola di S. Rocco* cit.

⁵² Per una narrazione della vita del fratello e del suo servizio agli appestati, cfr. O. SMERALDI, *La contagione* cit., cc. 19r, 41v-45v, 96v-97r; BPPR, Ms. Parmense 1561, ORAZIO SMERALDI, *Memorie de' padri e fratelli della Compagnia di Gesù che morirono nel servizio de' gli appestati in Parma l'anno 1630 raccolte dal padre Oratio Smeraldi della medesima Compagnia* (d'ora in poi O. SMERALDI, *Memorie de' padri e fratelli della Compagnia di Gesù che morirono nel servizio de' gli appestati* cit.), cc. 9v-10r (n. 10); O. SMERALDI, *Memorie de' padri* cit., cc. 103r-106v. Si tratta di tre differenti versioni, che riportano, talvolta alla lettera, contenuti simili.

dre Ippolito Sozzi e gli successe alla sua morte.⁵³ Nel catalogo di fine 1637 risulta già rettore.⁵⁴ Il rettorato nel collegio dei nobili terminò il 13 giugno 1646 per il breve di Innocenzo X, che imponeva la durata di un solo triennio per gli incarichi di governo nella Compagnia.⁵⁵ Durante questo primo periodo di rettorato il convitto passò dai diciassette convittori trovati all'arrivo, dato che il loro numero era crollato per la mancata affluenza dei convittori a seguito della peste e degli eventi bellici, a più di settanta.⁵⁶ Rispettando la volontà pontificia che aveva decretato nel 1646 anche la pausa di diciotto mesi tra un incarico di governo e l'altro nella Compagnia,⁵⁷ padre Smeraldi rimase nel collegio dei nobili ancora per due anni, come confessore dei gesuiti, consultore e ammonitore.⁵⁸

Il 21 giugno 1648 diventò rettore e maestro dei novizi della «domus probationis» di Bologna,⁵⁹ ma non poté starvi tranquillo in quanto ben presto si manifestarono difficoltà nel collegio dei nobili di Parma e fu costretto ad assumere nuovamente il governo dei convittori, ritornando in collegio il 19 maggio 1650 con un aggiustamento inventato per la situazione. La delicata vicenda si può seguire mediante il racconto dello Smeraldi stesso e le lettere del padre generale. Nel dare resoconto del suo ritorno al collegio parmense padre Smeraldi sottolinea di essere stato richiamato nonostante la sua contrarietà:

L'anno poi 1650 alli 19 maggio rientrai la seconda volta nel medesimo officio in congiunture penosissime per le turbolenze e rivolte in che si trovava il collegio, rientrai dico, mentre non prevalsero le reiterate mie scuse che apportai per la detta causa alle istanze de' superiori congiunte alle istanze de' Serenissimi che perseverarono nel mio ritorno.⁶⁰

Le lettere dei prepositi Vincenzo Carafa e Francesco Piccolomini coinvolti nella vicenda rivelano almeno in parte la delicatezza della situazione creatasi riguardo al governo del collegio dei nobili di Parma dopo la conclusione del primo rettorato di padre Smeraldi. Divenne rettore padre Francesco Adorni, che cono-

⁵³ BPPr, Ms. Parmense 561, pp. 63-250, ORAZIO SMERALDI, *De' principii e progressi del collegio de' nobili di Parma eretto dal serenissimo duca Ranuccio l'anno MDCI. Racconto disteso dal p. Oratio Smeraldi della Compagnia di Giesù. 1670* (d'ora in poi O. SMERALDI, *De' principii cit.*), p. 147.

⁵⁴ ARSI, Ven. 71, c. 276v.

⁵⁵ O. SMERALDI, *De' principii cit.*, p. 148; ARSI, Ven. 71, cc. 286r, 300r, 312r, 325r, 342v, 355v, 370r, 387r; Ven. 39/II, cc. 319r, 402r, 435r; Ven. 40, cc. 35r, 65r. Il breve di Innocenzo X è del primo gennaio 1646: cfr. *Bullarium diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum Taurinensis editio*, XV, Torino 1868, pp. 436-437.

⁵⁶ O. SMERALDI, *De' principii cit.*, p. 148.

⁵⁷ *Bullarium diplomatum cit.*, p. 437.

⁵⁸ ARSI, Ven. 72/1, cc. 28r, 65v.

⁵⁹ *Ivi*, cc. 89v, 115r; Ven. 40, c. 98r.

⁶⁰ O. SMERALDI, *De' principii cit.*, p. 148.

sceva molto bene il collegio per esservi stato a lungo, soprattutto durante tutto il periodo del primo rettorato di padre Orazio, e per essere stato prefetto della congregazione mariana e confessore dei convittori. Padre provinciale e padre generale non concordarono subito sulla scelta di padre Adorni.⁶¹ Dovette sollevare alcuni dubbi anche il fatto che padre Adorni fosse stato confessore dei convittori, perplessità che il preposito accantonò in una lettera al provinciale del 14 luglio 1646.⁶² Il padre generale intendeva rispettare il «gusto» del duca nella scelta del rettore del collegio dei nobili.⁶³ Il 12 agosto 1646 padre Adorni divenne il nuovo rettore del collegio di Santa Caterina.⁶⁴

A fine settembre 1646 il padre generale manifestò al padre Adorni la sua soddisfazione perché nel collegio tutto procedeva bene riguardo al governo, accantonando la sua richiesta di poter essere inviato nelle Indie.⁶⁵ Le prime relazioni di padre Adorni sull'andamento del collegio furono positive, ma il rettore del collegio dei nobili riprese a chiedere insistentemente di essere mandato in missione. Si trattava di un desiderio di lunga data: la prima, lunghissima, lettera *indipeta* era del 9 giugno 1625, seguita da altre due dell'ottobre 1626 e del 9 agosto 1629.⁶⁶ Al quarto anno di teologia, nel 1635, padre Adorni era già confessore dei convittori nel collegio ducale di Parma⁶⁷ e di lì a poco iniziarono gli anni di rettorato dello Smeraldi. Dovette trattarsi di un ministero consolante a giudicare dall'entusiasmo che trapela dalla lettera al padre generale del 9 settembre 1636, nella quale padre Francesco racconta dei progressi spirituali dei giovani, tali da fargli sembrare il collegio simile a «un mezzo noviziato».⁶⁸ Tuttavia, si riaccessero in lui gli antichi desideri di missione in terre lontane. Il 16 settembre 1646 inviò una lettera *indipeta* al padre generale, seguita da un'altra del 19 aprile 1647 e da una del 31 ottobre dello stesso anno, nella quale chiese di andare almeno in Corsica, come una specie di noviziato per le Indie.⁶⁹ A inizi 1647 il padre generale nuovamente lasciò in sospeso la richiesta di padre Francesco di andare in missione.⁷⁰ Padre Adorni chiese nel giugno di poter lasciare il governo, ma il padre generale era soddisfatto del suo lavoro e non cedette.⁷¹ Anche nell'ottobre del 1647 la relazione

⁶¹ ARSI, Ven. 12/1, c. 44r, Lettera del padre generale al padre provinciale del 7 luglio 1646.

⁶² Ivi, c. 45r.

⁶³ Ivi, c. 55r, Lettera del padre generale al padre provinciale del 18 agosto 1646.

⁶⁴ ARSI, Ven. 72/1, c. 28r.

⁶⁵ Ivi, c. 64r, Lettera del padre generale al rettore del collegio dei nobili del 22 settembre 1646.

⁶⁶ ARSI, Fondo Gesuitico 737, n. 284 (9 giugno 1625) e n. 494 (ottobre 1626); 738, n. 367 (9 agosto 1629).

⁶⁷ ARSI, Ven. 71, c. 249v.

⁶⁸ ARSI, Ven. 97, cc. 62r-63v.

⁶⁹ ARSI, Fondo Gesuitico, 744, n. 412 (16 settembre 1646); 745, n. 63 (19 aprile 1647); n. 137 (31 ottobre 1647).

⁷⁰ ARSI, Ven. 12/1, c. 92r, Lettera del padre generale al padre Francesco Adorni del 5 gennaio 1647.

⁷¹ Ivi, c. 147v, Lettera del padre generale al padre Francesco Adorni del 6 luglio 1647.

di padre Adorni consolò il padre generale, ma qualcosa probabilmente stava scricchiolando riguardo alla disciplina se padre Francesco aveva proposto alcuni suggerimenti «acciò che si tronchino l'occasioni di qualche mancamento di disciplina». ⁷²

La vicenda riguardante il rettorato di padre Adorni si complicò: tra fine 1647 e i primi mesi del 1648 il padre generale provò a soddisfare la sua richiesta di lasciare il collegio dei nobili rimettendo in campo padre Smeraldi ma trovò il veto del duca e della duchessa. Padre Smeraldi venne nominato, come si è detto, rettore del noviziato bolognese il 21 giugno 1648. ⁷³ Si susseguirono diversi tentativi per trovare un sostituto a padre Adorni con l'approvazione dei Farnese, ⁷⁴ mentre la situazione disciplinare del collegio andava drammaticamente peggiorando, pare per colpa del ministro dei convittori incapace. ⁷⁵ Infine, padre Adorni poté andarsene nel febbraio 1650, sostituito da padre Bartolomeo Rostri, che però rimase appena due mesi, subito contestato per incapacità di governo. A quel punto duca e duchessa non vollero altri che padre Smeraldi. ⁷⁶ Ma era un navigare rischioso perché il breve di Innocenzo X del 1646 non poteva essere disatteso e il padre ge-

⁷² *Ivi*, c. 173r, Lettera del padre generale al padre Francesco Adorni del 12 ottobre 1647.

⁷³ *Ivi*, cc. 184r (Lettera del padre generale a padre Orazio Smeraldi del 30 novembre 1647), 193v (Lettera del padre generale al duca di Parma dell'11 gennaio 1648), 193v (Lettera del padre generale al rettore del collegio dei nobili di Parma dell'11 gennaio 1648), 193v (Lettera del padre generale al padre Orazio Smeraldi dell'11 gennaio 1648), 213v (Lettera del padre generale al padre provinciale dell'11 aprile 1648).

⁷⁴ *Ivi*, cc. 244r (Lettera del padre generale al padre provinciale del 29 settembre 1648), 250r (Lettera del padre generale al rettore del collegio dei nobili di Parma del 7 novembre 1648), 250r (Lettera del padre generale al padre Girolamo Chiamonti del 7 novembre 1648), 250r (Lettera del padre generale al padre provinciale del 7 novembre 1648), 250v (Lettera del padre generale al padre provinciale del 7 novembre 1648, con aggiunte per il padre Adorni e il padre Chiamonti), 254v (Lettera del padre generale al padre provinciale del 5 dicembre 1648), 256r (Lettera del padre generale al padre provinciale del 12 dicembre 1648), 269v (Lettera del padre generale al padre provinciale del 27 febbraio 1649); *Ven. 12/II*, c. 310r (Lettera del padre generale al rettore del collegio dei nobili del 22 gennaio 1650).

⁷⁵ ARSI, *Ven. 12/II*, cc. 313v (Lettera del padre generale al padre provinciale del 22 gennaio 1650), 314v (Lettera del padre generale al padre G. Battista Gaudenzi del 22 gennaio 1650), 314v (Lettera del padre generale al padre provinciale del 22 gennaio 1650).

⁷⁶ ARSI, *Ven. 12/II*, cc. 320r (Lettera del padre generale al padre Bartolomeo Rostri del 12 febbraio 1650), 320v (Lettera del padre generale al rettore del collegio dei nobili del 12 febbraio 1650), 329v (Lettera del padre generale al padre Bartolomeo Rostri, rettore del collegio dei nobili di Parma del 19 marzo 1650), 331r (Lettera del padre generale al padre Adorni del 19 marzo 1650), 344v (Lettera del padre generale al rettore del collegio dei nobili di Parma del 23 aprile 1650), 345v (Lettera del padre generale al rettore del collegio dei nobili del 30 aprile 1650), 348r (Lettera del padre generale al padre provinciale del 30 aprile 1650), 350r (Lettera del padre generale al padre Bartolomeo Rostri del 7 maggio 1650), 350rv (Lettera del padre generale al padre provinciale del 7 maggio 1650), 353r (Lettera del padre generale al padre Gio. Maria Pallavicino del 14 maggio 1650), 353rv (Lettera del padre generale al padre Orazio Smeraldi, rettore del noviziato di Bologna, del 14 maggio 1650), 354r (Lettera del padre generale al padre visitatore del 14 maggio 1650), 361v (Lettera del padre generale al padre Bartolomeo Rostri del 4 giugno 1650), 362r (Lettera del padre generale al padre provinciale del 4 giugno 1650), 448r (Lettera del padre generale a padre Orazio Smeraldi dell'11 febbraio 1651).

nerale ebbe belle preoccupazioni in merito.⁷⁷ Si escogitò dunque un modo per aggirarlo che padre Smeraldi stesso descrive:

si separò il governo de' collegiali dal governo de' nostri combinando le cose in tal modo ch'io realmente avessi il governo de' primi e ricevessi il nome di rettore, ma per li nostri avessi solamente l'autorità che si compete alli ministri de' nostri collegj; con il ripiego di questa sorte non si contrafaceva al Breve e si aveva l'intento di proseguire senza limitazione di tempo. Lasciai cotal sorte di vita alli 9 di marzo 1658.⁷⁸

Tutta la vicenda, meno drammatica del successivo scontro tra Ranuccio II e il padre generale Oliva a proposito del nuovo rettore nel 1669,⁷⁹ evidenzia quanto fosse delicato il ruolo dei gesuiti nel contesto dei ducati farnesiani, non liberi di fronte alla volontà dei Farnese, e le difficoltà che tale condizione creava al padre generale, che doveva comporre le necessità locali con le direttive pontificie, la conduzione delle diverse case della provincia e le disponibilità dei singoli gesuiti. Nel caso della successione a padre Adorni, risolutiva fu l'obbedienza di padre Smeraldi,⁸⁰ al quale toccò per la seconda volta «la carta del collegio» ducale di Parma,⁸¹ che evidentemente aveva ben giocato nella prima esperienza.

Il padre generale fu felice del ritorno di padre Smeraldi, come scrisse al padre provinciale il 4 giugno 1650: «Mi piace molto che il padre Smeraldi sia nel Collegio de' Nobili e mi rallegrarò se riuscirà felicemente nell'impresa».⁸² Buone notizie giunsero ben presto da padre Orazio Smeraldi come attesta una lettera del preposito a lui diretta l'11 febbraio 1651:

Dello stato di cotesto Collegio de' Nobili secondo quello che V.R. ne scrive nella lettera delli 27 del passato resto intieramente sodisfatto e ringratio Dio benedetto che ha reso fruttuosa

⁷⁷ ARSI, Ven. 12/I, cc. 470v-471r (Lettera del padre generale al padre provinciale del 29 aprile 1651), 478v (Lettera del padre generale alla duchessa di Parma del 3 maggio 1651), 479r (Lettera del padre generale al padre provinciale del 3 giugno 1651), 484rv (Lettera del padre generale al padre provinciale del 24 giugno 1651), 500r (Lettera del padre generale al padre provinciale del 2 settembre 1651), 504r (Lettera del padre generale al padre provinciale del 7 ottobre 1651).

⁷⁸ O. SMERALDI, *De' principii* cit., p. 149.

⁷⁹ La ricostruzione del duro conflitto in G. CAPASSO, *Il collegio dei nobili di Parma* cit., pp. 40-43.

⁸⁰ Si veda in particolare ARSI, Ven. 12/II, cc. 353rv, Lettera del padre generale al padre Orazio Smeraldi, rettore del noviziato di Bologna, del 14 maggio 1650 («Ho questa di V.R. delli 27 del passato, con le difficoltà che L'occorrono intorno al Collegio de' Nobili di Parma e dico che è necessario che le proponga al Padre Provinciale, il quale deve consultare per l'elezione del Rettore per quel governo e per cotesto in evento che si giudichi che V.R. prenda quello, come veggo ch'è pronta a fare per Sua carità, quando l'obbedienza la giudichi e ne resto pienamente edificato»). Inoltre, O. SMERALDI, *De' principii* cit., p. 148.

⁸¹ La «carta del collegio» è espressione usata dallo stesso Smeraldi riguardo al suo primo rettorato: O. SMERALDI, *De' principii* cit., p. 177.

⁸² ARSI, Ven. 12/II, c. 362r.

l'opera di V.R. dopo la tempesta passata e spero che pian piano ripiglierà il buon nome antico.⁸³

E mentre si cercava una soluzione per garantire la presenza di padre Smeraldi nel collegio ducale, la duchessa non mancò di manifestare la sua volontà, dimostrando apprezzamento per il governo di padre Orazio. Così scrive, infatti, il padre generale al padre provinciale il 3 giugno 1651: «La Serenissima Duchessa di Parma desidera che il padre Oratio Smeraldi resti nel governo del Collegio de' Nobili per aiuto di quella gioventù con la quale ha buona mano».⁸⁴ Una «buona mano» nel governo del collegio ducale di Parma viene espressamente riconosciuta a padre Smeraldi dal padre generale nel maggio del 1652, nella lettera di congratulazioni per la buona riuscita della rappresentazione in collegio della tragedia *Il Ciro*,⁸⁵ che lo stesso padre Orazio ricorderà più tardi nelle sue memorie sul convitto.⁸⁶ Padre Orazio si era fatto apprezzare durante il primo rettorato del collegio cresciuto numericamente in tempi difficili e quindi dovette nuovamente restarvi di fatto come rettore fino al marzo del 1658.⁸⁷

Durante i due rettorati padre Orazio lavorò per l'adeguamento e l'ampliamento dell'edificio in seguito al continuo aumento dei convittori. Al termine del suo secondo rettorato le camerate erano passate da sette a dieci, una delle quali aggiunta durante il rettorato di padre Adorni. Inoltre, padre Smeraldi fece costruire un nuovo ampio teatro, mentre padre Adorni aveva acquistato lo spazio per il gioco del pallone.⁸⁸ Con l'approvazione ducale padre Smeraldi progettò e diede inizio alla realizzazione anche di un convitto per giovani che affluivano a Parma per lo studio, denominato accademia. Fu aperto durante il rettorato di padre Adorni con una ventina di studenti, ma fu ben presto chiuso, nel 1653, durante il secondo rettorato dello Smeraldi, per esigenze di spazio a fronte della crescita numerica dei convittori nobili, per ricavarne la decima camerata.⁸⁹ Padre Sme-

⁸³ *Ivi*, c. 448r.

⁸⁴ *Ivi*, c. 479r.

⁸⁵ *Ivi*, c. 550v. Si veda anche G. CAPASSO, *Il collegio dei nobili di Parma* cit., pp. 85-88.

⁸⁶ O. SMERALDI, *De' principii* cit., pp. 107-117.

⁸⁷ ARSI, *Ven. 72/1*, cc. 145r, 166v, 193v; *Ven. 72/II*, cc. 224r, 253v, 293r, 334r, 356v, 381v; *Ven. 40*, c. 197v; *Ven. 41*, cc. 31r, 64r.

⁸⁸ I lavori effettuati durante i due rettorati di padre Smeraldi sono descritti da lui stesso in O. SMERALDI, *De' principii* cit., pp. 164-166. Sul teatro si veda anche *ivi*, pp. 126-132. Sull'edificio del collegio cfr. C. MAMBRIANI, *Creazione e crescita dell'Alveare delle nobili Api*, in *Il Collegio dei Nobili di Parma. La formazione della classe dirigente* cit., pp. 17-41; M. TURRINI, *Il 'giovin signore' in collegio* cit., pp. 41-56.

⁸⁹ O. SMERALDI, *De' principii* cit., pp. 166-168. Si vedano anche le lettere del padre generale a questo proposito: ARSI, *Ven. 12/1*, c. 172v, Lettera del padre generale al padre provinciale del 12 ottobre 1647 («Del nuovo Collegio de' giovani desiderato in Parma da quelle A.A. consulti e stabilisca ciò che si può fare dalla Compagnia per servizio delle A.A. loro e compisca»); Lettera del padre generale a padre Orazio Smeraldi del 12 ottobre 1647 («In quella delli 25 del passato V.R. informa del nuovo Collegio di Convittori che li Se-

raldi dimostrò iniziativa anche nel tentare di sistemare le questioni finanziarie irrisolte per i debiti sia del duca sia del collegio, trovando una prima composizione nel 1656,⁹⁰ e nella ricerca di una sede sia per la villeggiatura diversa dal castello di Torrechiara, con un breve esperimento di due anni alla rocca di San Secondo, sia per la ricreazione settimanale.⁹¹

A sessantasei anni padre Orazio poté lasciare il collegio dei nobili e il 9 marzo 1658 iniziò il rettorato del collegio di Reggio Emilia, svolgendovi anche i ministeri di confessore in chiesa e direttore della congregazione dei nobili. Vi rimase poco più di tre anni⁹² perché il 22 novembre 1661 assunse la carica di rettore nel collegio piacentino, dove rimase qualche tempo una volta terminato il rettorato. Anche lì fu confessore in chiesa.⁹³ Dal 3 maggio 1665 ritornò come rettore e confessore nel collegio reggiano, dove si trovava ancora nel dicembre del 1667.⁹⁴ Successivamente dovette trasferirsi al collegio di San Rocco a Parma, dove lo si trova a inizi maggio del 1669.⁹⁵ Aveva settantasette anni e visse ancora fino agli ottanta.⁹⁶

Memorie edificanti: gli scritti di padre Smeraldi. Dai quarantacinque anni per un trentennio padre Smeraldi esercitò, dunque, il ministero di rettore, per un ventennio nell'impegnativo collegio ducale dei nobili di Parma. Liberato dal gravoso onere del rettorato parmense, al governo dei collegi di Piacenza e Reggio Emilia trovò il tempo di dedicarsi agli scritti, forse già iniziati, ma certamente rifiniti nel corso degli anni Sessanta, come si deduce dalle sue stesse indicazioni. Nel 1665 aveva inviato a padre Daniello Bartoli la narrazione della peste di Parma, Piacenza, Busseto, Reggio, Novellara e Bologna,⁹⁷ nel 1666 mandò sempre al Bartoli un certo numero di vite esemplari⁹⁸ e fino al 1666 giunge la ponderosa raccolta di

renissimi Duca e Duchessa voglion introdurre in Parma, del che mi scrive anco il Padre Provinciale, et io mi rimetto e desidero che le A.A. loro siano puntualmente servite. Il padre provinciale dovrà consultare e stabilire quello che si dovrà fare dalla Compagnia in aiuto di tal Collegio»).

⁹⁰ O. SMERALDI, *De' principii* cit., pp. 173-174.

⁹¹ *Ivi*, pp. 177-178. Sulle sedi di villeggiatura dei gesuiti di Parma cfr. A. CAMPANINI, *Residenze di villeggiatura dei collegi gesuitici di Parma: Valera, Carona, Villetta, Sala*, in *Il Collegio dei Nobili di Parma. La formazione della classe dirigente* cit., pp. 61-81.

⁹² ARSI, *Ven.* 72/II, c. 409r; *Ven.* 73, c. 36r; *Ven.* 41, cc. 111r, 144r, 201r, 241r.

⁹³ ARSI, *Ven.* 73, c. 60r; *Ven.* 73a, p. 36.

⁹⁴ ARSI, *Ven.* 73a, pp. 79, 111, 134, 197; *Ven.* 42, cc. 38v, 74v.

⁹⁵ ARSI, *Ven.* 42, cc. 117r, 156r; *Ven.* 43, c. 34v (il catalogo triennale del collegio di San Rocco è stato stilato il 14 aprile 1672, un mese prima della morte di padre Orazio).

⁹⁶ Padre Orazio Smeraldi morì a Parma il 12 maggio 1672: cfr. ARSI, *Historia Societatis* 49, c. 103r. Non è ancora stato trovato un suo necrologio.

⁹⁷ «Nell'anno passato 1665 ho mandato in un libro legato manoscritto l'istoria della peste dell'anno 1630 di Parma, di Piacenza, di Busseto, di Reggio, di Novellara e di Bologna, in mano del medesimo [Daniello Bartoli]»: ARSI, *Ven.* 122, c. 160v.

⁹⁸ «Mando queste scritture in mano del P. Daniello Bartoli l'anno 1666»: ARSI, *Ven.* 122, c. 161r.

memorie dei gesuiti di Parma.⁹⁹ Dello stesso anno è il primo permesso di stampa della *Vita di Lucretia Scotti*, edita poi nel 1670.¹⁰⁰ Non furono mai pubblicate, invece, le *Memorie di diciassette convittori del Collegio de' nobili di Parma morti, dodici nel medesimo collegio e cinque nelle lor patrie e case dall'anno in che fu eretto 1601 fino all'anno 1669*,¹⁰¹ alle quali Smeraldi ne aggiunse un'ultima nel 1670. Nel 1670, infine, si conclude la storia del collegio dei nobili di Parma, che pure rimase manoscritta.¹⁰²

Padre Smeraldi non scrisse per la pubblicazione, ma per una circolazione interna alla Compagnia e ai suoi collegi. Le *Memorie de' padri e fratelli parmigiani che sono entrati e morti nella Compagnia di Gesù* sono da lui definite «carte private»,¹⁰³ che, come ben chiarisce nell'introduzione rivolta al lettore,

non ho preteso di far comuni al mondo, ma di lasciarle scritte a mano nel Collegio nostro di Parma, affinché possa, quando per avventura vi sia della medesima città qualchuno [sic] vago di leggere, non meno vedere per quali sentieri di virtù siano caminati coloro che a noi sono preceduti che con l'imitatione ricalcare orme sì bene impresse di religiosa perfectione.¹⁰⁴

Questa sua 'privata diligenza' gli permise di inserire nell'elenco anche il profilo di due gesuiti viventi: padre Nicolò Zucchi e il padre Sforza Pallavicino, cardinale.¹⁰⁵ Di altri padri scrisse memorie che non furono mai pubblicate ora conservate nell'Archivio romano della Compagnia e nella Biblioteca Palatina di Parma.¹⁰⁶

⁹⁹ O. SMERALDI, *Memorie de' padri* cit.

¹⁰⁰ Il permesso di stampa del visitatore della Provincia Veneta della Compagnia di Gesù è datato Bologna 8 aprile 1666; l'approvazione del vescovo piacentino su mandato del Sant'Ufficio, inviato il 4 settembre 1666, è datata Piacenza 11 aprile 1670; la dedica dello stampatore a Maria d'Este, duchessa di Parma e di Piacenza, è datata Piacenza 14 agosto 1670, cfr. ORAZIO SMERALDI, *Vita della contessa Lucretia Scotti*, In Piacenza, nella Stamperia ducale di Giovanni Bazachi, s.d., cc. 2r, 5v.

¹⁰¹ Biblioteca "Passerini Landi", Piacenza, Ms. Landi 139, ORAZIO SMERALDI, *Memorie di diciassette convittori del Collegio de' nobili di Parma morti, dodici nel medesimo collegio e cinque nelle lor patrie e case dall'anno in che fu eretto 1601 fino all'anno 1669, distese dal p. Oratio Smeraldi della Compagnia di Gesù* (d'ora in poi O. SMERALDI, *Memorie di diciassette convittori* cit.).

¹⁰² O. SMERALDI, *De' principii* cit.

¹⁰³ O. SMERALDI, *Memorie de' padri* cit., c. 35v.

¹⁰⁴ *Ivi*, c. [2v].

¹⁰⁵ *Ivi*, c. [3r].

¹⁰⁶ Se ne trovano in ARSI, Ven. 122 e 123. Piuttosto complesso risulta lo studio della circolazione dei testi di padre Orazio, che si serviva di copisti, com'egli stesso attesta in una lettera a padre Daniello Bartoli del 1669 (cfr. ARSI, Ven. 121/I, Lettera di Orazio Smeraldi a Daniello Bartoli, [Parma] 1669, c. 276v). Un caso interessante è la pubblicazione di una breve memoria attribuita allo Smeraldi in MARIO CLEMENTE BARATTA, *Vita del gran servo di Dio e predicatore veramente apostolico il P. Bernardo Colnago della Compagnia di Gesù, scritta prima dal M.R.P. Lorenzo Finichiaro, e poi ridotta in altra più breve forma da un altro Padre della medesima Compagnia*, In Torino, per Gio. Sinibaldo stampatore di S.A.R., 1663, pp. 126-129. Una versione manoscritta

Inoltre, le «notizie» relative al collegio dei nobili di Parma, raccolte in un ponderoso manoscritto, sono dirette soltanto ai «padri» gesuiti, scrive padre Orazio nella premessa «Al lettore».¹⁰⁷

Nello scrivere le *Memorie di diciasette convittori* padre Smeraldi affermò in una lettera del 1669 a padre Daniello Bartoli di non aver avuto «altro intento se non che si leggano nel medesimo collegio a profitto della gioventù che ivi si alleva».¹⁰⁸ I padri gesuiti che le avevano lette avrebbero voluto che fossero stampate¹⁰⁹ e questa fu anche l'intenzione di padre Matteo Valcarengo, rettore del collegio dei nobili di Parma dal 2 giugno 1663 al primo maggio 1669,¹¹⁰ ma padre Smeraldi aveva pensato a «memorie» soltanto «contente di privati inchiostri e contenute entro a' muri del Collegio»,¹¹¹ niente di più. Padre Orazio scrisse innanzitutto dentro e per la Compagnia.

In due soli casi scrisse su committenza: riguardo al servizio agli appestati prestato dai gesuiti a Parma durante la peste del 1630 e sulla vita della contessa Lucrezia Scotti. Nel primo caso l'ordine venne dai superiori, forse già da quelli provinciali fin da subito. Una richiesta ufficiale giunse tuttavia dal padre generale della Compagnia: con una lettera del 31 gennaio 1632 il preposito Muzio Vitelleschi chiedeva al padre provinciale della provincia veneta che si raccogliessero «tutte le cose di edificatione accadute in cotesta Provincia con occasione di servire gl'appestati, accioché non restino sepolte e adesso che se ne ha fissa memoria si potranno facilmente raccontare».¹¹² Più tardi, come si vedrà tra poco, fu padre Philippe Alegambe a fare richiesta di una narrazione relativa ai gesuiti morti a Parma nel servizio agli appestati.¹¹³ Di occuparsi della raccolta di tali ricordi fu incaricato padre Orazio Smeraldi che già aveva intenzione di scriverne e che non si sottrasse per custodire una preziosa memoria, come attestò molti anni dopo:

Fu tempo sopramodo travaglioso per tutti questo nel quale flagellò il Signore la Città di Parma prima delle altre di Lombardia e d'Italia. Laonde, essendo accadute varie cose degne di memoria, particolarmente a' padri della Compagnia, parve all'hora a' superiori di com-

dell'episodio ivi raccontato si trova, infatti, in ARSI, Ven. 122, cc. 234r-235v, con un'annotazione autografa di padre Smeraldi: «Profetia del P. Bernardo Colnago intorno a duchi di Parma».

¹⁰⁷ O. SMERALDI, *De' principii* cit., p. 66.

¹⁰⁸ ARSI, Ven. 121/1, Lettera di Orazio Smeraldi a Daniello Bartoli, [Parma] 1669, c. 276v. Il destinatario si ricava da dati interni alla lettera.

¹⁰⁹ *Ivi*, c. 276v.

¹¹⁰ O. SMERALDI, *Memorie di diciasette convittori* cit., c. 180v.

¹¹¹ *Ivi*, c. 179rv.

¹¹² ARSI, Ven. 9/II, c. 447v.

¹¹³ Su Philippe Alegambe cfr. O. VAN DE VYVER, F. SALVO, *Alegambe Philippe*, in *DHCJ*, I, p. 43; R. DANIELUK, *La bibliothèque de Carlos Sommervogel. Le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)*, Roma 2006, pp. 74-91.

mettere la cura a me, come informato assai, di brevemente scriverle. Né io stimai di ritirarmi da ciò, sì per ubbidire, come conviene, come per servire alla memoria sì meritevole di tanti servi del Signore con i quali tanto tempo dimesticamente trattai, e che con le sue pretiose fatiche e generosa morte honorarono il collegio di San Rocho e lo studio di Parma.¹¹⁴

In una lettera al padre Daniello Bartoli del 3 giugno 1644 padre Smeraldi raccontò che si era messo presto al lavoro, iniziando «tutta la narrativa di quanto appartiene al Collegio di S. Rocho in quei tempi»,¹¹⁵ ma le molte occupazioni avevano impedito di terminare il racconto in tempi brevi. «Questa vita così laboriosa m'ha impedito ch'io non habbi esseguito quanto dovevo sin'hora», scriveva.¹¹⁶ Ora aveva «in ordine quasi tutto» e assicurava che avrebbe fatto recapitare la narrazione al padre Philippe Alegambe, come gli era stato richiesto.¹¹⁷ A padre Alegambe inviò un testo del quale è conservata una copia manoscritta nella Biblioteca Palatina di Parma, intitolato *Memorie de' padri e fratelli della Compagnia di Giesù che morirono nel servitio de gli appestati in Parma l'anno 1630*. La premessa chiarisce il percorso di stesura di queste *Memorie*:

In questi fogli saranno le memorie non di tutti li detti trentadue, ma di quelli solo che e offerirono le loro vite e le consummarono in tal servitio. Che tanto apunto con replicate istanze mi fu dal p. Filippo Alegambe, mentre stava egli in Roma e raccoglieva cose simili per mezzo d'alcuni amici nello spatio di anni tre continui, cioè dal 1641 sino a questo 1644 nel quale finalmente ho sodisfatto a questo debito ricercato,¹¹⁸ come che sapevano ch'io già haveva pensiero di fare simile fatica, né altro mi distornava che la molteplicità degli affari con che va il governo di questo Collegio de' Nobili sempre accompagnato.¹¹⁹

Nella prefazione padre Smeraldi precisa anche il suo lavoro di documentazione:

Quanto si dice in questi racconti parte fu notato dal p. Pietr'Antonio Ravizza all'hora rettore del Collegio di S. Rocho e dopo la morte di lui dal p. Alessandro Venturini, parte ho io hauto per relatione d'altri fedelissima e parte, che è la maggiore, per notitia propria, per haver io praticato famigliarmente con ciascuno d'essi et in quei tempi osservato con diligenza quan-

¹¹⁴ O. SMERALDI, *La contagione di Parma* cit., c. 1r.

¹¹⁵ ARSI, *Vitae nostrorum* 148, c. 222r, Lettera di padre Orazio Smeraldi a padre Daniello Bartoli, Parma, 3 giugno 1644.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ La parola «ricercato» è autografa, aggiunta sopra in interlinea dallo stesso Smeraldi, mentre la copia è di altra mano.

¹¹⁹ O. SMERALDI, *Memorie de' padri e fratelli della Compagnia di Giesù che morirono nel servitio de gli appestati in Parma l'anno 1630* cit., c. [1rv].

to bastava per lasciare questa memoria e testimonianza a' posteri delle loro virtù e ben'avventurata morte.¹²⁰

Padre Smeraldi si iscrive nella prospettiva della 'testimonianza' e intreccia annotazioni scritte e ricordi orali insieme alla propria memoria. Qualcosa è rimasto anche delle sue probabili fonti scritte. Certamente ha letto un resoconto di diverse mani sui gesuiti morti a Parma per peste ora conservato nella Biblioteca Palatina di Parma in quanto vi ha apposto un titolo e un'aggiunta finale. Si tratta della *Nota de' padri e fratelli morti nell'anno 1630 in Parma di contagio, cominciata dal p. Pietro Antonio Ravizza, e poi seguitata dal p. Alessandro Venturini che li soccesse rettore*, nella quale si trovano probabilmente la nota del padre Ravizza, rettore del collegio parmense di San Rocco, morto di peste il 13 luglio 1630, e le annotazioni successive di padre Venturini alle quali lo Smeraldi fa riferimento nel suo testo del 1644 appena citato.¹²¹

Alle annotazioni di padre Ravizza fa riferimento anche una *Relatione della morte di XIX religiosi della Compagnia di Gesù servendo a gl'appestati*, manoscritto conservato nella Biblioteca Palatina di Parma con frontespizio sul quale si trova la nota «In Parma l'anno MDCXXX».¹²² Il testo è in forma di lettera, sottoscritta da un padre della Compagnia che conserva l'anonimato e stesa durante l'epidemia, mentre la corte ducale si trovava a Cortemaggiore, datata Parma 25 agosto 1630. Vi si susseguono brevi profili dei gesuiti morti in servizio degli appestati fino a fine luglio. L'autore chiese conferma di quanto scritto sia a padre Giovanni Cursi, vicerettore, sia al rettore del collegio di San Rocco di Parma, Pietro Antonio Ravizza, «il quale *ipsissimas res* ha lasciato scritto in una notte di propria mano di defonti di quest'anno 1630».¹²³ Nel testo viene citata la lettera che il preposito Muzio Vitelleschi aveva scritto l'8 giugno 1630 ammirando e sostenendo l'azione di carità dei gesuiti al servizio degli appestati.¹²⁴ In base a questa lettera del padre generale l'anonimo autore si sente autorizzato a definire «martirio di carità» l'offerta della propria vita da parte dei gesuiti morti nel servire i malati di peste.¹²⁵ È verosimile

¹²⁰ *Ivi*, c. [1v].

¹²¹ BPPr, Ms. Parmense 1561, *Nota de' padri e fratelli morti nell'anno 1630 in Parma di contagio, cominciata dal p. Pietro Antonio Ravizza, e poi seguitata dal p. Alessandro Venturini che li soccesse rettore*.

¹²² *Relatione della morte* cit. La lettera ha un frontespizio con il titolo e l'indicazione di luogo e data, come fosse un opuscolo a stampa.

¹²³ *Ivi*, c. [11rv].

¹²⁴ *Ivi*, c. [1r].

¹²⁵ *Ivi*, c. [10v]. I gesuiti morti in servizio agli appestati sono definiti «martiri di carità»: *ivi*, *passim*.

che lo Smeraldi abbia visto la *Relatione*. Anch'egli citò nella *Contagione* la lettera del Vitelleschi, riportandola per intero.¹²⁶

Padre Orazio aveva fatto affidamento anche sulle numerose lettere inviate da padre Ravizza e da padre Felice Malaspina al padre provinciale durante il contagio, ma furono bruciate dopo la morte di quest'ultimo nell'ottobre del 1630, come egli stesso attesta, secondo le procedure allora consuete durante un'epidemia di peste, pur essendo morto padre Marco Garzoni per altre cause.¹²⁷ Una copia di una lettera inviata da Parma da padre Ravizza al padre generale, datata 27 maggio 1630, si è invece conservata nell'Archivio romano della Compagnia di Gesù. Contiene una breve descrizione dell'infuriare della peste nella città emiliana e un breve ritratto dei quindici gesuiti morti per il contagio fino a quella data.¹²⁸ Padre Smeraldi trascrisse inoltre nell'opera più tarda *La contagione di Parma* due lettere ricevute a Piacenza, mentre vi si trovava con la corte dei Farnese, inviate dal padre Francesco Garelli con data rispettivamente 30 aprile e 5 luglio 1630, che lo aggiornavano sull'andamento dell'epidemia, raccontandogli anche del «dilettissimo fratello Francesco», che morì di peste il 17 maggio 1630, e del padre, che invece sopravvisse.¹²⁹

Padre Alegambe dovette ricevere le *Memorie* di padre Smeraldi relative ai padri parmigiani perché se ne servì nel suo *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu*, concluso da padre János Nadasi dopo la sua morte il 6 settembre 1652 e pubblicato nel 1658. I profili dei gesuiti morti a Parma in servizio agli appestati furono stesi rielaborando in latino i contenuti di padre Orazio.¹³⁰

Ma padre Smeraldi non si fermò alla raccolta e stesura dei ricordi relativi a Parma, proseguendo il suo lavoro negli anni successivi e allargando lo sguardo ad altre città emiliane che ospitavano collegi di gesuiti. Scrisse così *La contagione di Parma dell'anno 1630 [...] a cui si aggiungono La contagione di Piacenza, La contagione di*

¹²⁶ O. SMERALDI, *La contagione* cit., cc. 20rv, 86r-90v. La lettera è trascritta anche in G. CASTELLANI, "La contagione di Parma dell'anno MDCXXX" del gesuita Orazio Smeraldi, in «Archivum historicum Societatis Iesu», V (1936), pp. 56-69, dall'originale in ARSI, *Ital.* 74, cc. 33r-35v.

¹²⁷ O. SMERALDI, *La contagione* cit., cc. 17v-18r.

¹²⁸ ARSI, *Ven.* 121/I, cc. 159r-161v, «Estratto d'una lettera del P. Rettore del Collegio di Parma a N.P. Generale», Parma, 27 maggio 1630. In ARSI si trovano anche altre due lettere inviate durante la peste, una del padre provinciale di Parma al padre preposito della casa professa di Genova, datata Piacenza 10 maggio 1630, e una di padre Paolo Realini a padre Francesco Piccolomini, segretario della Compagnia di Gesù, datata Novellara 22 ottobre 1630 (cfr. ARSI, *Ven.* 121/I, cc. 157r-158v, 179r-180v). In ARSI *Ven.* 121/I, *passim*, si trova anche altra documentazione relativa ai gesuiti morti di peste a Parma nel 1630.

¹²⁹ O. SMERALDI, *La contagione* cit., cc. 90v-94r. Padre Francesco Garelli sopravvisse all'epidemia.

¹³⁰ PH. ALEGAMBE, *Heroes et victimae charitatis Societatis Iesu [...] Extremum decennium adiecit vsque ad exactum annum 1657 Ioannes Nadasi eiusdem Soc. Iesu*, Roma, ex typographia Varesij, 1658, pp. 288-304. Viene riportato anche il dialogo tra Orazio Smeraldi e il fratello Francesco prima dell'entrata di entrambi nella Compagnia dell'episodio citato *supra* alla nota 29: *ivi*, p. 295.

Busseto, *La contagione di Reggio*, *La contagione di Novellara*, *La contagione di Bologna*, opera della quale sono noti finora tre manoscritti, due alla Biblioteca Palatina di Parma e uno nell'Archivio romano della Compagnia di Gesù.¹³¹ Non è nota la data di conclusione del lavoro, anche se dati interni e date apposte sui manoscritti collocano la stesura delle parti relative a Piacenza, Busseto, Novellara e Bologna tra il 1660 e il 1661.¹³² Si tratta di un lavoro che richiese a padre Smeraldi una raccolta di fonti scritte, in particolare lettere, ma soprattutto il ricorso a testimonianze orali, resi possibili dalla sua frequentazione dei collegi dei ducati dei Farnese e di Reggio Emilia, nonché del noviziato di Bologna.

Su committenza, almeno a suo dire, padre Smeraldi scrisse anche la *Vita della contessa Lucretia Scotti*.¹³³ Secondo padre Orazio, la desiderava uno dei figli, il marchese Odoardo,¹³⁴ che ne pregò i gesuiti suggerendo loro di trarla dalle «Lettere annue latine della Compagnia di Gesù del 1608».¹³⁵ Come per le narrazioni sulla peste, anche per la *Vita* di Lucrezia Scotti l'elaborazione del testo fu lunga e a più riprese. L'autore non si accontentò di un primo «ristretto», ma il racconto fu ampliato con le testimonianze su Lucrezia raccolte a Piacenza e Parma.¹³⁶ A quel punto qualcuno ne auspicò la stampa per «la novità dell'argomento» trattandosi di donna sposata, con numerosi figli, altolocata e agiata, giovane, non vedova.¹³⁷ Padre Smeraldi si premurò di accreditare la «verità» di quanto narrato raccontando di aver letto il libro «parte per parte» a un'adunanza di dame a Piacenza che avevano ben conosciuto Lucrezia, «con piena et uniforme sodisfattione» e di non aver potuto inserire le grazie narrategli per rispettare le disposizioni canoniche.

¹³¹ Nella Biblioteca Palatina di Parma si conserva il già citato Ms. Parmense 534, O. SMERALDI, *La contagione di Parma* cit. Nella stessa biblioteca se ne trova un'altra copia integrale con minime varianti: Ms. Parmense 765. In ARSI è conservato un volume miscelaneo che contiene in apertura un'altra copia del testo, con alcune integrazioni su foglietti (ARSI Ven. 122, cc. 1r-159v), che potrebbe essere la copia più antica, ma lo studio sulle tre copie non è ancora stato condotto. Nessuna delle tre copie è autografa dello Smeraldi, mentre sono autografi l'indice, alcune pagine e aggiunte nella copia in ARSI (Ven. 122, cc. 3r-4r, 65v, 66r-67v, 101v-102r). Cita soltanto i due manoscritti conservati nella Biblioteca Palatina di Parma G. CASTELLANI, «La contagione di Parma dell'anno MDCXXX» del gesuita Orazio Smeraldi cit.

¹³² O. SMERALDI, *La contagione di Parma* cit., cc. 100r (Piacenza 1661), 116r (Busseto 1661), 148r, 150v (Novellara 1660), 160r (Bologna 1661). La parte relativa a Parma fu probabilmente conclusa prima degli anni Sessanta, forse già alla fine degli anni Quaranta, come fanno pensare le affermazioni di padre Smeraldi già citate in questo lavoro e la data «1648» apposta sul frontespizio del Manoscritto Parmense 534 della Biblioteca Palatina di Parma: *ivi*, frontespizio.

¹³³ O. SMERALDI, *Vita della contessa Lucretia Scotti* cit.

¹³⁴ Lucrezia Alciati sposò il marchese Orazio Scotti Douglas, del ramo di Sarmato, marchesi di Montalbo, e morì nel 1609: cfr. LUIGI NALDI, *Notizie genealogiche relative alle famiglie dei nobili signori conti Scotti Douglas di Vigoleno, Sarmato e Fombio*, Piacenza 1859, pp. 96-100.

¹³⁵ *Ivi*, c. [3r].

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ivi*, c. [3rv].

che in materia.¹³⁸ E infatti aggiunse, come di consueto nei libri agiografici, una «Protestatio auctoris», nella quale chiariva, in ossequio ai decreti della congregazione del Sant'Ufficio e del pontefice, di non voler favorire il culto e di non voler affermare la santità di Lucrezia Scotti, ma di aver semplicemente raccontata «humanam historiam».¹³⁹

Nonostante le precauzioni, il libro dovette incontrare ostacoli proprio a Piacenza, come dimostrano i quattro anni impiegati dal vescovo per licenziarlo alle stampe¹⁴⁰ e un passo della già citata lettera a padre Daniello Bartoli nella quale padre Orazio lamentava delle «difficoltà» per la stampa sollevate dal vescovo che temeva «di città qualche richiamo».¹⁴¹ Il libro, comunque, uscì e si presentò molto più ricco del pur minuzioso profilo della *Littera annua* del 1608.¹⁴²

Guardando al futuro. Non è questa la sede per un esame degli scritti di padre Orazio, tuttavia si possono proporre alcune considerazioni derivanti da una prima analisi del suo lavoro.

L'intenso studio attuale sugli *egodocuments* ha allenato lo storico a cercare dietro l'espressione del soggetto il contesto, il pubblico atteso, i modelli.¹⁴³ Negli scritti di padre Smeraldi il pronome 'io' affiora più volte mediante ricordi autobiografici che permettono di delineare in parte la sua biografia secondo la sua prospettiva. Qui vi si è fatto ricorso soprattutto nel racconto relativo all'età giovanile e alla vocazione. Padre Orazio, tuttavia, non aveva intenzione di parlare di sé, né il sé individuale è l'oggetto della sua scrittura. Ciò che riempie le sue carte proviene dalla sua vita personale ma è intessuto delle vite di innumerevoli persone, incontrate per lo più realmente. Vi sono gli amici dell'adolescenza, i novizi, i coadiutori e i padri gesuiti delle varie case frequentate, i superiori della Compagnia, gli scolari del suo insegnamento, le centinaia di convittori del collegio duca-

¹³⁸ *Ivi*, c. [4rv].

¹³⁹ *Ivi*, c. [6rv]. Una seconda breve «Protestatio» si trova al termine del libro: *ivi*, p. 164. Lucrezia Scotti non è ricordata in L. CERIOTTI, *Vocazioni e modelli di santità femminile*, in *Storia della diocesi di Piacenza*, III: *L'età moderna. Il rinnovamento cattolico (1508-1783)*, a cura di P. Vismara, Brescia 2010, pp. 183-204.

¹⁴⁰ O. SMERALDI, *Vita della contessa cit.*, c. [5v].

¹⁴¹ ARSI, Ven. 121/1, Lettera di Orazio Smeraldi a Daniello Bartoli, [Parma] 1669, c. 276rv.

¹⁴² *Lettere annue 1608*, s.n.t. (Roma, Biblioteca Peter-Hans Kolvenbach, S.J., Hist. Soc. I, 22), pp. 794-800.

¹⁴³ La bibliografia sugli *egodocuments* è molto vasta. Cfr. almeno W. SCHULZE, *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung «EGO-DOKUMENTE»*, in *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, hrsg. v. W. Schulze, Berlin 1996, pp. 11-30; *Egodocuments and History. Autobiographical Writing in Its Social Context Since the Middle Ages*, ed. by R. Dekker, Hilversum 2002; *Vom Individuum zum Person*, hrsgb. von Jancke und C. Ulbrich, Göttingen 2005; G. CIAPPELLI, *Memory, Family, and Self. Tuscan Family Books and Other European Egodocuments (14th-18th Century)*, Leiden-Boston 2014; *Les écrits du for privé en France de la fin du Moyen Age à 1914*, sous la direction de J.-P. Bardet et F.-J. Ruggiu, [S.l.] 2014; *Mapping the "I". Research on self-narratives in Germany and Switzerland*, ed. by C. Ulbrich, K. von Greyerz und L. Heiligensetzer, Leiden-Boston 2015.

le di Parma e i loro parenti, la corte dei Farnese, la servitù dei collegi, la città di Parma con le sue famiglie aristocratiche, le personalità di rilievo per santità, le orsoline, il clero e gli altri religiosi. Ma poi vi sono le persone incontrate nei racconti altrui e nelle storie e agiografie consultate. L'io' di padre Orazio è inserito in una fitta trama di relazioni, nella quale non mancano nemmeno i fratelli di sangue, il padre e la casata degli Smeraldi.

Padre Smeraldi non era fuggito, o non ci era riuscito,¹⁴⁴ dai contatti con la vita 'secolare' come avevano fatto altri confratelli, aspirando a una vita ritirata.¹⁴⁵ Confessore di un principe Farnese, voluto fortemente dai duchi come rettore del collegio di Parma, a contatto quotidiano per un ventennio con parte della nobiltà più titolata d'Europa, se davvero ci fosse stata, dovette accantonare la «timiditas» che gli si attribuì nel catalogo triennale piacentino del 1625.¹⁴⁶ Le sue vicende di gesuita confermano la frequentazione degli aristocratici e dei sovrani tipica della Compagnia di Gesù d'età moderna,¹⁴⁷ ma i suoi scritti ne rivelano anche le tensioni interne attraverso le tante vite narrate: il desiderio di maggior ritiro, l'aspirazione all'impegno missionario nelle 'Indie', il timore della fatica nell'opera dell'insegnamento, una generosità fino al martirio.

Di questo mondo fitto di frequentazioni padre Smeraldi raccolse soltanto quanto aveva trovato di edificante e può risultare straniante accostare i suoi ritratti di confratelli alla ricostruzione effettuata da Denise Aricò dei rapporti tra gesuiti e corte farnesiana nei primi decenni del Seicento, attenta alla dimensione politica della forte presenza gesuitica presso i Farnese.¹⁴⁸ Le memorie di padre Smeraldi sono molto selettive e non si occupano del servizio di consiglio e di educazione dei gesuiti a corte, del quale pur molto doveva sapere padre Orazio. Osservò a modo suo la costruzione di vite di giovani, di padri gesuiti, di una contessa, o di un'istituzione come il collegio dei nobili di Parma. E scrisse per il futuro, perché sulla memoria del bene operato e delle virtù praticate si potesse continuare a edificare.

¹⁴⁴ Quando gli venne chiesto di tornare nel collegio dei nobili di Parma oppose qualche resistenza: cfr. *supra*, nota 80.

¹⁴⁵ Ad esempio, padre Gio. Battista Forni che, desiderando stare tra i gesuiti e più «ritirato da' secolari», chiese di essere liberato dal collegio dei nobili e lo ottenne nel 1620, dopo avervi svolto un servizio prezioso per lunghissimi anni, oppure padre Nestore Baiardi, che pure era più inclinato a vivere tra i religiosi che tra i secolari e non reggeva la logorante fatica del collegio dei nobili (cfr. O. SMERALDI, *Memorie de' padri cit.*, c. 32r).

¹⁴⁶ Nella casella dedicata ai ministeri per i quali si riteneva fosse portato, nel collegio di Piacenza si annotava tra l'altro: «Ad gubernandum nisi timiditas» (ARSI, *Ven.* 39/I, c. 110v).

¹⁴⁷ Cfr. F. RURALE, *Monaci, frati, chierici. Gli Ordini religiosi in età moderna*, Roma 2008, pp. 49-60.

¹⁴⁸ Si veda D. ARICÒ, *Politica e istruzione cit.*, pp. 213-242.

Nella dedica al lettore della sua storia del collegio dei nobili di Parma si augurò: «Averà per avventura forza questa memoria di accendere vi è maggiormente gli animi de' posteri, li quali sottentreranno a pigliare l'educazione che quivi si professa».¹⁴⁹ Le *Memorie* dei convittori furono stese per accendere l'imitazione di queste giovani esistenze e di quelle dei gesuiti di Parma perché altri ricalcassero le orme di predecessori esemplari, come si è visto. La *Vita* di Lucrezia Scotti meritò di essere scritta a giudizio di padre Smeraldi perché

la contessa Lucretia potrà per avventura prelucere a tant'altre con l'esempio e far vedere che la bontà de' costumi e la finezza delle virtù non è solamente per l'età senile e da persone legate con voti, ma che può l'istessa fiorire nell'età più verde, fuor de' romitaggi e de' nascondigli.¹⁵⁰

Per decenni a contatto con persone secolari, padre Smeraldi fu interprete della linea adottata dalla Compagnia a favore di una possibile santificazione nel mondo, come sostenevano anche le numerose congregazioni mariane presenti in tutti i collegi dei gesuiti, compresi quelli nei quali visse padre Orazio.¹⁵¹

Pur calato nella vita del mondo, padre Smeraldi ebbe un orizzonte differente. Nei suoi scritti non si trovano gli interessi cronachistici che informarono, invece, il «libro di memorie» del suo contemporaneo parmigiano Andrea Pugolotti, contenente minute annotazioni di quanto accadeva in città in quei decenni.¹⁵² Non hanno un taglio cronachistico nemmeno le narrazioni sulla peste, che pure accennano alla situazione nelle città e nei dintorni. La scelta dei soggetti e degli eventi da narrare è operata da padre Orazio per un interesse spirituale, filtro del suo sguardo e della sua scrittura, e con un'attitudine sostanzialmente agiografica. Nessuno spazio vi trova il mondo della natura e degli animali, ad eccezione degli eventi atmosferici. Per capacità letteraria padre Smeraldi non è il confratello Daniello Bartoli, con il quale aveva convissuto per anni nel collegio di San Rocco a Parma e con il quale rimase poi in contatto epistolare. I momenti migliori sono i ritratti delle persone, in alcuni dei quali si coglie la sua capacità di osservazione.

Nonostante ciò, dai suoi scritti emerge una certa cura nel citare le fonti delle sue affermazioni, scritte e orali, e alcuni riscontri su altre fonti confermano

¹⁴⁹ O. SMERALDI, *De' principii* cit., p. 66.

¹⁵⁰ O. SMERALDI, *Vita della contessa Lucretia Scotti* cit., c. 3v.

¹⁵¹ L. CHÂTELLIER, *L'Europa dei devoti*, Milano, 1988 (ed. or. *L'Europe des dévots*, Paris, 1987); ID., *I gesuiti alla ricerca di una regola di vita per i laici: le congregazioni mariane*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Bologna 1994, pp. 383-393. Più volte nei suoi scritti padre Smeraldi cita le congregazioni mariane dei collegi gesuitici di Parma.

¹⁵² A. PUGOLOTTI, *Libro di memorie. Cronaca parmense del XVII secolo*, edizione a cura di S. di Noto Marrella, Parma 2005.

l'attendibilità dei dati forniti. Padre Smeraldi dovette avere una particolare propensione nella raccolta e custodia di documentazione utile per i suoi progetti di scrittura, come dimostrano alcune miscellanee conservate sia nella Biblioteca Palatina di Parma sia nell'Archivio romano della Compagnia di Gesù. Vi sono testi risalenti al suo periodo di studi e numerose biografie di taglio agiografico, in parte confluite nei suoi scritti. In una memoria relativa al padre Bernardino Semprevivo, che ammira come letterato, lo Smeraldi dimostra il suo interesse per la conservazione di testi per il futuro:

Ho hauto molte volte desiderio di raccogliere tutte le compositioni del Semprevivo che qua e là vanno disperse, e legate insieme lasciarle alla posterità. Ma mi è mancata la commodità, la quale non mancarò io di cercare fin che viva per la memoria di sì grand'huomo e per la sodisfazione di quelli che dopo di noi verranno.¹⁵³

Padre Smeraldi cucì dunque nei suoi scritti quanto appreso da diverse fonti cercate e custodite, ma il legante restò la sua personale memoria. Entrare nei suoi scritti non può avvenire senza tener conto che sono profondamente segnati da una memoria autobiografica e selettiva a fini edificanti. Tuttavia, la ricchezza degli episodi narrati rende i suoi testi una miniera per afferrare aspetti della vita nei collegi emiliani della Compagnia nel Seicento altrimenti inaccessibili. Dalla sua esperienza di governo che trapela fra le righe, inoltre, è possibile cogliere alcune modalità di un'arte educativa che secondo padre Orazio risultò efficace, pur in contesti non semplici come un collegio di adolescenti e giovani dell'alta nobiltà europea. Gli scritti di padre Smeraldi sono inoltre espressione di una spiritualità messa alla prova dagli eventi drammatici degli anni Trenta e Quaranta del Seicento, connotata dall'assenza di dubbio sul senso degli eventi e sui mezzi per la salvezza dell'anima.

Padre Orazio Smeraldi diede il suo contributo alla storiografia della Compagnia e, come si è visto, offrì con generosità i suoi manoscritti a padre Alegambe e Daniello Bartoli. Entrò dunque in quella schiera di collaboratori attraverso la quale si costruirono nel Seicento le grandi imprese erudite sia nell'ordine sia fuori, come nel caso della coeva *Italia sacra* dell'Ughelli (1644-62). Specifica del tempo è anche la stretta connessione tra storia e agiografia, studiata da Simon Ditchfield proprio a partire dall'opera di un piacentino, il canonico Pietro Maria Campi (1569-1649), che pubblicava mentre prima il novizio e poi il padre Orazio si trova-

¹⁵³ Si veda il profilo di padre Bernardino Semprevivo tracciato in due carte manoscritte autografe firmate da padre Smeraldi e datate 31 agosto 1647, in BPPr, Ms. Parmense 1561.

va nel collegio della città.¹⁵⁴ Non è dato sapere se padre Smeraldi abbia conosciuto a Piacenza l'opera del Campi e la ricca produzione seicentesca piacentina tra agiografia ed erudizione,¹⁵⁵ né se abbia letto le opere del segretario di corte Ranuccio Pico (1568-1645), parmigiano, prolifico autore di pubblicazioni agiografiche ed encomiastiche nei confronti dei Farnese.¹⁵⁶ Certamente padre Smeraldi lesse e si servì delle storie della Compagnia¹⁵⁷ e contribuì a suo modo alla passione storiografica dell'ordine al quale apparteneva.¹⁵⁸

La vita di padre Orazio, intessuta di molte altre vite, è interessante infine per una storia del radicamento della Compagnia nelle realtà locali. L'orizzonte del gesuita Smeraldi sono i collegi dei ducati dei Farnese e degli Estensi, oltre che Bologna, all'interno della Provincia Veneta.¹⁵⁹ Tra i gesuiti di quel mondo secondo le memorie di padre Orazio si costruiscono legami forti, di conoscenza, di stima reciproca e di affetto, che alimentano e sostengono i ministeri svolti, insieme a gerarchie, obbedienza, etichetta e disciplina di sé. Sotto questo profilo gli scritti di padre Smeraldi possono aprire qualche spiraglio sui rapporti interpersonali nelle comunità dei collegi, che certo non emergono dai cataloghi triennali né dalle storie ufficiali dell'ordine.

Infine, il legame di padre Smeraldi con la casa Farnese è molto stretto e ripetuta la sua devozione alla casa regnante nella sua città natale. Nessun appunto, nessuna critica, nemmeno riguardo al lungo periodo di guerre, che si limita a de-

¹⁵⁴ Si vedano almeno S. DITCHFIELD, *Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the preservation of the particular*, Cambridge 1995; ID., "Historia magistra sanctitatis"? *The Relationship between Historiography and Hagiography in Italy after the Council of Trent (1564-1742 ca.)*, in *Nunc alia tempora, alii mores: storici e storia in età posttridentina*. Atti del Convegno internazionale (Torino, 24-27 settembre 2003), a cura di M. Firpo, Firenze 2005, pp. 3-23.

¹⁵⁵ Cfr. S. DITCHFIELD, *La conservazione delle tradizioni locali in una chiesa post-tridentina*, in *Storia della diocesi di Piacenza*, III: *L'età moderna. Il rinnovamento cattolico (1508-1783)*, a cura di P. Vismara, Brescia 2010, pp. 141-159; D. ZARDIN, *Il Seicento*, ivi, pp. 55-101, a p. 63. Sulla produzione agiografica legata al territorio cfr. *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l'invenio delle regioni (secc. XV-XVIII)*, a cura di T. Calì, M. Duranti e R. Michetti, Roma 2013.

¹⁵⁶ Su Ranuccio Pico e la produzione e circolazione libraria a Parma cfr. F. DALL'ASTA, *Eredità di carta* cit.

¹⁵⁷ Nelle *Memorie de' padri* cita, ad esempio, l'*Historia Societatis*, l'*Asia* di Daniello Bartoli, le lettere annue, un necrologio, oltre a documenti presenti negli archivi di collegi o noviziati e lettere: cfr. in particolare O. SMERALDI, *Memorie de' padri* cit., cc. 4v, 6r, 7r, 8rv, 9v, 11v, 12v, 15r.

¹⁵⁸ Oltre a R. DANIELUK, «*Ob communem fructum et consolationem*» cit., si veda J. O'MALLEY, *The Historiography of the Society of Jesus: Where Does It Stand Today?*, in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts. 1540-1773*, ed. by J.W. O'Malley, G.A. Bailey, S.J. Harris and T. Frank Kennedy, Toronto-Buffalo-London 1999, pp. 3-37.

¹⁵⁹ Sulla presenza dei gesuiti nell'area emiliana all'interno della Provincia Veneta cfr. G. ANGELOZZI, *Le scuole degli ordini religiosi*, in *Il catechismo e la grammatica, II: istituzioni scolastiche e riforme nell'area emiliana e romagnola nel '700*, Bologna 1986, pp. 13-76; G.P. BRIZZI, *Scuole e collegi nell'antica Provincia Veneta della Compagnia di Gesù (1542-1773)*, in *I Gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*. Atti del Convegno di Studi (Venezia, 2-5 ottobre 1990), a cura di M. Zanardi, Venezia-Padova 1994, pp. 467-511; U. BALDINI, *Gesuiti nelle corti padane (1600-1650)*, in ID., *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù (secoli XVI-XVIII)*, Padova 2000, pp. 171-211.

finire «garbugli bellici».¹⁶⁰ Dalle sue memorie e dai percorsi della sua esistenza si conferma quanto la presenza della Compagnia di Gesù nei ducati Farnese si reggesse su delicati equilibri, nei quali entravano in gioco diversi attori, i Farnese, le famiglie nobili, la città, i gesuiti. Padre Smeraldi accettò i giochi e giocò la sua carta, ma con la convinzione di servire un'opera che poteva incidere sulla storia in una prospettiva sovranaturale. Altre ricerche, soprattutto nelle carte farnesiane conservate nell'Archivio di Stato di Parma, potranno forse permettere di affiancare al suo sguardo altre prospettive.

¹⁶⁰ O. SMERALDI, *De' principii*, cit., p. 147. Sul difficile periodo del quarto e quinto decennio dei Seicento a Parma, cfr. G. HANLON, *Parma nell'epoca di Odoardo "Il grande" (1630-1650)*, in *Storia di Parma*, IV: *Il ducato farnesiano*, a cura di G. Bertini, Parma 2014, pp. 163-193.

(S)banditi e cornuti nella Carta de Logu dell'Arborea.
Sulla sovrainterpretazione
di Giovanni Lupinu

0. Raimondo Turtas è stato un lettore attento dei documenti sardi medievali, al cui esame ha dedicato contributi preziosi dalla sua prospettiva di storico: la prudenza e l'acribia di cui ha dato sempre prova, l'esortazione a non spingersi «al di là di quanto la documentazione consente»,¹ la ricerca di un dibattito scientifico schietto e vigoroso rappresentano un lascito da preservare, cui ci sentiamo legati.

1. Nel 2010 davamo alle stampe la prima edizione critica della *Carta de Logu dell'Arborea* (= *CdLA*), basata sull'unico manoscritto disponibile, custodito presso la Biblioteca Universitaria di Cagliari con la segnatura 211:² fra le diverse cose, dimostravamo che questo testimone trasmette, dello statuto arborense, la redazione più antica e più vicina alla volontà della giudicessa Eleonora fra quelle a noi pervenute. Lo scopo principale del nostro lavoro era riconsegnare una fonte di primaria importanza del Medioevo sardo in una veste filologica appropriata, tale che permettesse agli studiosi di accantonare definitivamente l'insidiosa edizione di inizio Novecento curata da Enrico Besta³ e, con ciò stesso, di formulare riflessioni di ordine storico e linguistico fondate su una base testuale affidabile. Dopo aver offerto una serie di ipotesi sulla tradizione del codice legislativo, in conclusione dell'*Introduzione* ci spingevamo a tracciare una sorta di programma di lavoro per il futuro, sottolineando la necessità di allestire pure l'edizione critica del testo della *CdLA* trasmesso dall'*editio princeps* (un incunabolo quattrocentesco conservato in due esemplari), come anche quella di ripubblicare la stampa madrilena del 1567, impreziosita dal commento del giureconsulto sassarese Girolamo Olives.⁴

A distanza di tempo, non si può che accogliere con soddisfazione il fatto che intorno a questo monumento statutario si siano sviluppati un rinnovato interesse e un dibattito più consapevole, sino a giungere alla pregevole edizione critica del

¹ R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna. Dalle origini al Duemila*, Roma 1999, p. 129, n. 139.

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.

³ E. BESTA, P.E. GUARNERIO, *Carta de Logu de Arborea. Testo con prefazioni illustrative*, Sassari 1905 (estratto da «Studi Saresi», 3): la prefazione di E. BESTA, *La Carta de Logu quale monumento storico-giuridico*, si trova nella sez. I, fasc. 1, 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, pp. 69-145; il testo sta nella sez. I, fasc. 2, pp. 3-72.

⁴ G. LUPINU, *Introduzione*, in *Carta de Logu dell'Arborea. Nuova edizione critica secondo il manoscritto di Cagliari (BUC 211)* cit., p. 24.

testo dell'incunabolo curata da Giulia Murgia,⁵ che è stata anche occasione importante per un vaglio minuzioso del nostro lavoro del 2010, le cui tesi di fondo sono state pienamente accolte e, anzi, corroborate.⁶ Sono pure apparsi, nel frattempo, contributi più mirati che prendono in considerazione aspetti circoscritti del testo e cercano di offrire un qualche apporto esegetico in riferimento a passi che sono sembrati problematici o, comunque, meritevoli di approfondimenti, come mostreremo più avanti. A margine, tocca anche rilevare che talora capita di vedere utilizzate acquisizioni del nostro lavoro di ricerca circa questioni cruciali della tradizione della *CdLA* che, pur introdotte con parole che ci suonano familiari, sono prive della doverosa indicazione della fonte.⁷

2. Per sviluppare il discorso sarà utile partire da un errore di trascrizione presente nel testo della *CdLA* approntato oltre un secolo fa da Besta, sul quale già in passato abbiamo avuto occasione di soffermarci discutendo dei casi in cui le cattive letture di questo illustre studioso hanno frapposto seri ostacoli alle fatiche etimologiche dei linguisti. Così, infatti, scrivevamo nella nostra edizione del manoscritto della *CdLA*:

Un caso egualmente istruttivo è dato dal misterioso vocabolo *escoradu* messo a testo dal Besta nel cap. CLIII (CLII della presente ed.), ove si prevede che se qualcuno rivolge a un altro l'espressione *escoradu* o comunque un epiteto ingiurioso sarà condannato a *pagarj a sa corti lliras XXV sj non lu prouat et s' illu prouat lliras XXV* (citiamo sempre secondo l'ed. Besta). Il curatore ipotizzava, per la voce in questione, il significato di "traditore", scorgendo evidentemente in essa, come chiarito dal Guarnerio, la presenza del vocabolo per "cuore", dunque con un'accezione di base di "scorato, senza cuore, vile".⁸ Il primo a non dichiararsi

⁵ Carta de Logu d'Arborea. Edizione critica secondo l'editio princeps (*BUC, Inc. 230*), a cura di G. Murgia, Milano 2016.

⁶ «Il lavoro di Lupinu rappresenta un deciso progresso negli studi sulla *Carta arborensis*, sia perché offre un testo finalmente affidabile e dotato di un trasparente apparato critico, sia perché nell'*Introduzione* l'autore mette a fuoco, in modo ineccepibile, le modalità di trasmissione della *Carta de Logu*, individuando gli errori congiuntivi e gli errori separativi necessari per la ricostruzione dei rapporti di parentela tra i testimoni» (G. MURGIA, *Introduzione*, in *Carta de Logu d'Arborea. Edizione critica secondo l'editio princeps (BUC, Inc. 230)* cit., p. 32).

⁷ Cfr. G. PAULIS, *L'ingiuria nel Medioevo: «paraulas fatas e naradas» in Sardegna. Tra gesti e parole*, in *Il sardo medioevale. Tra sociolinguistica storica e ricostruzione linguistico-culturale*, a cura di G. Paulis, I. Putzu, M. Viridis, Milano 2018, pp. 161-191, ad es. a p. 171: «la *Carta de Logu d'Arborea*, la cui tradizione del testo [...] mostra, a partire da un medesimo archetipo, una bipartizione che colloca da un lato l'unico testimone manoscritto [...] dall'altro le stampe [...] tutte basate, in ultima analisi, sull'editio princeps». Così scrivevamo noi nel 2010: «La tradizione della *CdLA* è dunque plurima: in essa è agevole scorgere una bipartizione che colloca da un lato l'unico testimone manoscritto, dall'altro le diverse stampe, tutte basate, in ultima analisi, sull'editio princeps» (G. LUPINU, *Introduzione* cit., p. 6). Si veda anche *infra*, alla n. 18.

⁸ Si vedano, rispettivamente, E. BESTA, *La Carta de Logu quale monumento storico-giuridico* cit., p. 49, e P.E. GUARNERIO, *La lingua della «Carta de Logu» secondo il manoscritto di Cagliari* cit., p. 131. Occorre tuttavia tenere

d'accordo con questa spiegazione fu proprio il Guarnerio che, partendo dalla constatazione che le edizioni a stampa presentano nel passo corrispondente (cap. CXC) la forma *corrudu*, propose di leggere *escorudu*, «col pref. intensivo *ex-* e il noto scempiamento della doppia *rr*».⁹

Premesso che il testo di questa sezione normativa della *CdLA* offre al curatore problemi assai più complessi di quanto il Besta abbia fatto sapere [...] rammentiamo che sulla questione in esame è intervenuto anche Giulio Paulis il quale, nei suoi *Studi sul sardo medioevale*, ha inteso additare il cap. CLIII del codice come rappresentativo di una serie più ampia di casi in cui questo testimone è portatore di lezioni corrotte, che è possibile emendare grazie alle stampe.¹⁰ [...]

Il Paulis, inoltre, si sofferma a discutere del vocabolo *escoradu*, aderendo sostanzialmente all'ipotesi del Guarnerio, nel senso che la forma in oggetto avrebbe il significato di "cornuto", tuttavia precisando che la grafia *escoradu* corrisponderebbe a *iskorradu*: ciò perché «a) la *e* al posto di *i* come vocale prostetica davanti a *s* + cons., secondo l'uso catalano, è frequente nel manoscritto cagliaritano [...]; b) il manoscritto cagliaritano conosce l'uso di notare come semplici le consonanti doppie». La forma *iskorradu*, poi, è confrontata col soprannome, rintracciato in un paese vicino a Oristano, *skorráu* "scornato", «denominazione ironica, cioè antifrastica, di un noto cornuto».¹¹

La dimostrazione del Paulis, che portando anche riscontri con gli Statuti sassaresi trae tutte le conseguenze possibili dal testo consegnato dal Besta, in realtà non ha potuto tener conto del fatto decisivo che *escoradu* è forma inesistente, ché nel manoscritto si legge, in modo chiaro, *esteradu*, ricollegabile al sardo *isterradu* nel senso di "sbandito, esiliato",¹² considerando anche che nel manoscritto *r* geminata è notata, in diversi casi, come scempia [...] Vale la pena di osservare che la lezione *esteradu* del manoscritto non si lascia ricondurre in alcun modo al *corrudu* dell'incunabolo, ché anzi quest'ultimo ha tutta l'aria di una banalizzazione della prima.¹³

Al termine dell'esposizione si vedrà con chiarezza come l'incidente interpretativo di Paulis, sunteggiato qui sopra, costituisca al tempo stesso premessa e, in certa misura, conferma del nostro percorso argomentativo: torna però utile sottolineare, sin da ora, che tale incidente suona ammonimento sui rischi cui si va

presente che nel cap. XLIV della *CdLA* è espressamente contemplato il caso di qualcuno che dia a un altro del traditore: *Et si alcuna persone narrit ad alcuna «atera» p[er]sona] "traditore", siat condemnadu in liras XXV si non 'llu provarit legitimamenti qui esseret traditore.*

⁹ P.E. GUARNERIO, *La lingua della «Carta de Logu» secondo il manoscritto di Cagliari* cit., p. 131. L'unico modo di intendere l'espressione «il noto scempiamento della doppia *rr*» è di riferirla agli usi grafici presenti nel codice cagliaritano, non a un fenomeno fonetico.

¹⁰ G. PAULIS, *Studi sul sardo medioevale* cit. [Nuoro 1997], pp. 154-156.

¹¹ G. PAULIS, *Studi sul sardo medioevale* cit., p. 156.

¹² Cfr. M.L. WAGNER, *Dizionario etimologico sardo* cit. [Heidelberg 1960-64], I, p. 473, s.v. *disterrare* (anche *isterrare*). Circa l'etimo della voce, qui riconosciuto nello sp.-cat. *desterrar*, si consideri che in entrambe le lingue è documentata anche, anticamente, la forma *esterrar*.

¹³ G. LUPINU, *Introduzione* cit., pp. 22-23 (le note 8-12 sono presenti nell'opera citata coi numeri 62-64 e 67-68).

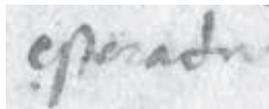
incontro quando si costruiscono speculazioni etimologiche sopra forme di isolata attestazione, per giunta consegnate da documenti editi in modo notoriamente poco affidabile. L'episodio, inoltre, mette in guardia contro le lusinghe della sovrainterpretazione, un atteggiamento che porta a privilegiare spiegazioni assai costose, e magari pure suggestive, rispetto ad altre più semplici e, soprattutto, rispettose dei dati testuali. In questa circostanza, l'aver svelato un banale errore di trascrizione di Besta ha permesso di far cascare il castello di carte: ma in quanti casi il filologo o il linguista percorrono, si ostinano a percorrere, vie eccessivamente tortuose, piegando passi di testi come la *CdLA* a interpretazioni che sono il frutto di un raziocinio moderno, se non di sterili esercizi eruditi ed equilibrismi etimologici? Espresso altrimenti: già in partenza, era prudente ipotizzare che un testo legislativo, con le esigenze di chiarezza referenziale insite in esso, potesse documentare uno spostamento semantico da "scornato" a "cornuto" motivato da ironia antifrastica?

3. Nella nostra edizione critica del manoscritto della *CdLA*, il capitolo in questione, che vi figura come CLII, è pertanto così restituito:

⟨CLII. Qui narrit "esterradu"⟩

¹†tem hordinamus qui si alcuna persone narit ⟨ad⟩ attera persone "ester⟨radu⟩" over attera paraulla injurjosa over criminosa, siat condepnadu cusu qui adi nari cusa talli paraulla ad pagari a sa corti nostra *liras* XXV si non lu provat, et si 'llu provat *liras* XV.¹⁴

Diamo anche la riproduzione digitale della porzione di manoscritto in cui occorre la forma *ester⟨radu⟩* su cui si appunta la nostra attenzione:



Ecco invece come il capitolo corrispondente dell'*editio princeps*, il CXC, è restituito nell'edizione critica di Murgia:

¹⁴ Forniamo qui la traduzione italiana del capitolo, tratta sempre dal nostro lavoro del 2010 (precisazione che vale anche per le altre occasioni in cui proporremo analogo ausilio esplicativo): «Del dire "bandito". Parimenti ordiniamo che se qualcuno dice a un altro "bandito" o altra parola ingiuriosa o accusatoria, chi ha pronunciato tali espressioni sarà condannato a pagare alla corte 25 lire, se non le prova, oppure 15 lire, se le prova».

CXC. Qui narrit corrudo

¹Item ordina>mus qui si alcuna persone narrit ad atera persone corrudu over atera paraula iniuriosa qui 'ndi essirit crimini, siat condannadu cussu qui at narri cussa tali paraula ad paghari a sa corte nostra libras .XV., si bi 'llu provat. ²Et si no bi 'llu provat, libras .XXV.

Interessante è poi esaminare l'apparato critico del capitolo in questione, ladove Murgia afferma di non poter considerare con certezza la lezione *corrudu* dell'incunabolo una banalizzazione rispetto a *esterradu* offerto dal manoscritto, come invece da noi ipotizzato:¹⁵

Trovandoci nell'impossibilità di stabilire se la voce *corrudu* rappresenti effettivamente una *lectio facilior* rispetto al dettato del ms., si preferisce non intervenire sul testo della *princeps* e assumere un atteggiamento conservativo, lasciando a testo *corrudu* (190.1) e *corrudo* (190^{rubrica}). Non si può infatti escludere che *corrudo* costituisca una voluta trasformazione dello specifico vocabolo considerato offensivo che si intende sanzionare, essendo forse *esterradu* divenuto un termine di difficile intelligibilità o comunque desueto rispetto alla sensibilità linguistica di chi mise mano al progetto editoriale dell'inc.

Riservandoci di tornare su questo punto specifico, per il momento rileviamo come l'editrice non approdi a grande distanza rispetto a quanto da noi sostenuto allorché congettura una «voluta trasformazione» di *esterradu* in *corrudu* motivata dal fatto che, nel frattempo, il primo era forse «divenuto termine di difficile intelligibilità o comunque desueto rispetto alla sensibilità linguistica di chi mise mano al progetto editoriale dell'inc.». A questo occorre aggiungere, per quanto si tratti di questione non decisiva, che riesce difficile pensare che *esterradu* (*isterradu*) possa essere *divenuto* vocabolo scarsamente comprensibile o *desueto*: infatti, considerata la propagazione che il catalanismo *desterrar* avrà nel sardo, in progresso di tempo,¹⁶ è più agevole ipotizzare che fosse al contrario voce ancora poco diffusa in ambito isolano (in quanto tale, vedremo, suscettibile di fraintendimento in un qualche stadio della tradizione della *CdLA*). In ogni caso, pare di capire che, a giudizio di Murgia, sia intervenuta sì la banalizzazione o la semplificazione di un vocabolo difficile, e che questa sia stata volontaria: proprio la volontarietà dell'intervento, anzi, sarebbe l'elemento discriminante rispetto alla nostra ipotesi. Ciò che però Murgia non spiega – ed è sintomo evidente di una difficoltà – è perché da *esterradu* si sia approdati proprio a *corrudu*, vocabolo semanticamente inconciliabile con il primo, e non, ad es., a un sinonimo tipo *isbandidu*, che ricorre in altre sezioni della *CdLA*; del resto, la studiosa non prende neppure in considerazione il contesto in cui il supposto intervento volontario sarebbe stato attuato (ad es., la

¹⁵ Cfr. *supra*, in corrispondenza della n. 13, al termine della citazione.

¹⁶ Cfr. *supra*, n. 12.

determinazione della pena pecuniaria, che permane identica nelle due redazioni statutarie), né ritiene opportuno citare i percorsi editoriali ed esegetico-etimologici moderni, su cui già ci siamo soffermati, che in certo modo aiutano a comprendere la banalizzazione da noi ipotizzata della lezione serbata nel manoscritto. Anche su questi aspetti ci soffermeremo più avanti.

4. Assai di recente, in un contributo dedicato alle ingiurie nel Medioevo sardo, Giulio Paulis è tornato a occuparsi di questo capitolo della *CdLA*, azzerando tacitamente le opinioni che in precedenza aveva espresso sul medesimo tema, ora neppure menzionate di passata.¹⁷ A ogni modo, la premessa del ragionamento sviluppato da Paulis è la presa d'atto di quanto da noi dimostrato nell'*Introduzione* della nostra edizione critica della *CdLA*, ossia del fatto che «il testo conservato dal manoscritto e quello offerto dall'incunabolo rappresentano due redazioni o strati ben distinti della *Carta de Logu*».¹⁸ La conclusione è la seguente:

In conseguenza del fatto che ci troviamo di fronte a due redazioni diverse, e dunque nell'impossibilità di operare una *reductio ad unum* dei testimoni del nostro testo, di fronte a due lezioni adiafore, si è concluso che piuttosto che cercare di spiegare la lezione dell'incunabolo come una banalizzazione di quella del manoscritto, è conveniente interrogarsi sulle ragioni che possono aver determinato l'insorgenza dell'innovazione accolta dall'*editio princeps*.¹⁹

Confrontando poi i dettati del capitolo che nell'edizione del manoscritto da noi curata figura come CLII e di quello che nell'edizione dell'incunabolo curata da Murgia è il CXC, riguardo alle lezioni *ester(r)adu*, proposta dal primo, e *corrudu*, consegnata dal secondo, osserva che «opportunamente» Murgia tratta *corrudu* «alla stregua di una lezione adiafora, piuttosto che come una banalizzazione della

¹⁷ Cfr. G. PAULIS, *L'ingiuria nel Medioevo: «paraulas fatas e naradas» in Sardegna* cit., pp. 180 ss.

¹⁸ *Ivi*, p. 171. Cfr. G. LUPINU, *Introduzione* cit., p. 15: «Focalizzando la questione del rapporto fra il testo conservato nel codice e quello offerto dall'incunabolo, converrà ora rimarcare che si tratta di due redazioni o strati ben distinti della *CdLA*». Pure in questa occasione (cfr. *supra*, n. 7), Paulis evita accuratamente di citare la fonte delle proprie affermazioni, peraltro ben evidente anche per le generose riprese lessicali.

¹⁹ G. PAULIS, *L'ingiuria nel Medioevo: «paraulas fatas e naradas» in Sardegna* cit., p. 171. Dall'affermazione di Paulis pare quasi di capire che si consideri la condizione di 'lezioni adiafore' come una premessa non bisognosa di dimostrazione da cui debbano discendere le scelte dell'editore. Ovviamente non è così e si può parlare di varianti adiafore quando «non solo si tratta di lezioni che godono di pari autorità stemmatica e che si equivalgono per quanto attiene alla plausibilità del senso e della forma, ma viene a mancare per esse ogni indizio che, in base ai criteri interni ora esaminati [congruità con il senso generale del passo, accettabilità metrica o grammaticale, *usus scribendi*, *lectio difficilior*], sia in grado di orientare la scelta verso l'una piuttosto che l'altra direzione» (A. BALDUINO, *Manuale di filologia italiana*, Firenze 2001, p. 174). Questo, naturalmente, tenendo presenti le peculiarità dei testi statuari in generale, e del nostro in particolare.

lezione del manoscritto».²⁰ Per motivare la propria opinione, lo studioso elenca una serie di argomenti che, lo anticipiamo, sono tutti *esterni* al testo:

1) se si esaminano gli statuti dei comuni italiani è possibile constatare che mentre “esiliato” o simili come termine d’insulto ha il conforto di ben pochi riscontri, “cornuto” s’incontra invece a ogni piè sospinto (per non dire che l’inglobamento del regno di Arborea nei domini catalani del *Regnum Sardiniae* mutò radicalmente il quadro politico-istituzionale e lo scenario territoriale in riferimento al quale aveva senso parlare d’esilio).²¹

2) non va trascurata la circostanza per cui al testo degli *Statuti Sassaresi*, che già comprendevano il termine *corrutu* nel novero delle parole ingiuriose elencate nel cap. XXXIII del terzo libro intitolato *De non narre paraulas iniuriosas* [...] si aggiunse in epoca catalana in coda al secondo libro, insieme ad altri 25 capitoli integrativi, un apposito capitolo a parte, col titolo *De sos qui narant corrudos*, che recita:

Totomine que ad narrer de malu animu corrudu ad homine qui mugere appat et clamu sinde façat assa corte paguet liras X. Et isa femina que lu narat ad homine que appat mugere secundu est naradu paguet liras V [...]

Poiché questa aggiunta non è di molto anteriore alla revisione del testo della *Carta de Logu* per l’edizione dell’incunabolo [...] se ne deduce che, se in quel periodo si ritenne necessario intervenire per precisare il modo in cui doveva essere valutata l’ingiuria “cornuto” che pur aveva già una trattazione nel testo, a maggior ragione questa esigenza doveva essere avvertita per la *Carta de Logu* (dal 1421 confermata per tutti i territori feudali del *Regnum Sardiniae*), ove la voce era completamente assente.²²

Come si vede subito, si tratta di argomenti tutt’altro che cogenti per il ragionamento del filologo e la *restitutio textus*, e che tali non divengono neppure in un’ottica più generale. Per quanto concerne il primo punto, non sono forniti, come invece sarebbe stato opportuno, riferimenti precisi a statuti comunali, di orizzonte cronologico compatibile, che consentano di valutare analogie e differenze in ordine al contenuto e alla strutturazione delle norme: il semplice fatto che in imprecise compilazioni statutarie “cornuto” comparirebbe sovente fra le ingiurie sanzionabili, e invece “(s)bandito” sarebbe assai meno presente, di per sé non implica alcunché e, men che meno, può essere considerato elemento diri-

²⁰ G. PAULIS, *L’ingiuria nel Medioevo: «paraulas fatas e naradas» in Sardegna cit.*, p. 181. Per la precisione, osserviamo che Murgia non utilizza esplicitamente, in questo contesto, la nozione di lezioni o varianti adiafore.

²¹ *Ibid.*: è nostra la suddivisione per punti numerati.

²² *Ibid.* L’edizione degli *Statuti sassaresi* tenuta presente da Paulis, e alla quale anche noi più avanti faremo riferimento, è la seguente: *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.

mente nella scelta fra due lezioni delle quali una possiede tutte le caratteristiche della *difficilior*, più che di un'innovazione voluta.

Più di una perplessità, poi, desta il richiamo cursorio ai mutati «quadro politico-istituzionale» e «scenario territoriale» riguardo cui «aveva senso parlare d'esilio». A scanso di equivoci, è bene chiarire preliminarmente, come anticipato, che con tutta verosimiglianza *ester(r)adu* del cap. CLII della redazione statutaria trasmessa dal manoscritto è sinonimo di *isbandidu*. Di bando, nella *CdLA*, si dispone in particolare nei capp. VI, VII e XIII, che presentano diverse consonanze rispetto a quanto previsto, peraltro in modo spesso assai più articolato, dagli statuti comunali italiani:²³ senza dubbio alcuno si tratta di 'esilio-espulsione' (da non confondere con il confino o 'esilio-internamento'),²⁴ che veniva comminato, all'imputato contumace accusato di maleficio grave, come misura sostitutiva di una pena primaria che non era possibile erogare, proprio perché il reo, o presunto tale, si era sottratto alla giurisdizione (insomma, il bandito non è un deportato). L'espulsione dalla collettività comportava la perdita del patrimonio, che era confiscato dalla corte, e della sicurezza personale, nel senso che chiunque poteva offendere fisicamente e persino uccidere impunemente la persona fatta oggetto di bando, equiparata così a un nemico.²⁵ Chiarito questo aspetto, che tornerà utile anche nella discussione successiva, resta da rimarcare che l'affermazione di Paulis, per uscire dal vago, avrebbe dovuto quanto meno essere precisata e puntellata, considerato che non è affatto ovvia: in ogni caso, a scanso di equivoci, precisiamo che la pena del bando per il contumace non scompare dopo l'inglobamento del giudicato di Arborea nel Regnum Sardiniae, come mostra, ad es., la lettura della *Pragmàtica real sobre la conservació dels bestiaris, y punició dels lladres de aquells*, del 1594.²⁶

²³ Si veda in particolare D. CAVALCA, *Il bando nella prassi e nella dottrina giuridica medievale*, Milano 1978.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 55.

²⁵ Sono tutti elementi ricavabili dai citati capitoli della *CdLA*, in particolare il VI, cui rimandiamo per meglio inquadrare la scarna casistica proposta in questo codice legislativo: assai più articolati, ad es., sono i riferimenti al bando presenti negli *Statuti sassaresi*, come si può ricavare anche solo da una rapida verifica su *ATLISOR* (*Archivio Testuale della Lingua Sarda delle Origini*: <http://atlisorweb.ovi.cnr.it>).

²⁶ Cfr. *Pragmàtica real sobre la conservació dels bestiaris, y punició dels lladres de aquells* [...] En Callar, per Ioan Maria Galcerin, 1594, ad es. cap. VIII: «Item, que en esser condemnat algú per furt en contumàcia, o absència, com en lo precedent capítol se ha dit, sia obligat lo official que lo haurà condemnat sots pena de privació de officis, y de vint y sinch ducats applicadors per ters al acusador, al Baró, y a la Regia Cort, avisar a sa Señoria illustríssima, y trametre lo nom del tal condemnat, per a que aquell bandeje de tot lo Regne». Giova anche rammentare che per la *CdLA* «le modifiche testuali non sono [...] mai dettate dall'evoluzione degli istituti giuridici», nel senso che il testo fissato dall'*editio princeps* non fu modificato in conseguenza di nuove previsioni normative che superavano di fatto quanto disposto in questo o quel capitolo dello statuto arborense (A. MATTONE, *La «Carta de Logu» di Arborea tra diritto comune e diritto patrio*, 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. 406-478, a p. 418; si veda anche G. MURGIA, *Introduzione cit.*, pp. 27-28).

In relazione al secondo punto individuato nell'argomentazione dello studioso, vale la pena di sottolineare che gli *Statuti sassaresi* offrono, nei passi richiamati al confronto, un dettato che si presta a ben pochi riscontri testuali e di contenuto: giusto per fare un esempio, viene da domandarsi perché, se davvero esiste un legame fra il cap. CXC della CdLA (nelle redazioni a stampa) e il cap. LIV del II libro degli *Statuti sassaresi* (aggiunto alla metà del Quattrocento),²⁷ solo in quest'ultimo si prevedano pene differenziate (e, in ogni caso, assai più miti rispetto alla CdLA) a seconda che l'ingiuria sia pronunciata da un uomo o da una donna, e non sia invece contemplato alcun tipo di eccezione di verità. La conclusione di Paulis, poi, a prescindere da altre considerazioni, confeziona un ragionamento circolare in cui premessa e conseguenza cercano (precaria) conferma l'una nell'altra.

5. Giunti a questo punto, merita conto di portare avanti un'operazione, tanto semplice quanto essenziale, trascurata sia da Murgia che da Paulis: posto infatti che nessuno dei due studiosi mette in discussione la lezione *ester<radu* del manoscritto, del resto filologicamente inattaccabile (perché *difficilior!*), occorre domandarsi, al fine di valutare la plausibilità dell'ipotesi che *corrudu* dell'*editio princeps* costituisca un'innovazione 'autentica',²⁸ se quest'ultimo vocabolo sia coeren-

²⁷ In precedenza Paulis aveva ipotizzato questo legame con parole più nette: «Poiché nel 1421 i conquistatori catalano-aragonesi, dopo aver trapiantato nelle principali città il diritto barcellonese, estesero la CdL a tutto il resto della Sardegna in loro dominio ed è naturale che il codice di leggi di Eleonora abbia esercitato un influsso sui singoli diritti locali, non è azzardato ipotizzare che l'aggiunta (datata al 1453) di un apposito capitolo su *De sos qui narant corrudos* al II libro degli *StSass* sia avvenuta per impulso della CdL, il cui capitolo 190 delle edizioni a stampa, corrispondente al cap. 143 [sic] del manoscritto, è posto sotto il titolo: *Qui narrit corrudo* (così l'incunabolo). Con ciò si desume anche per altra via che il cap. 143 [sic] del manoscritto, contenente la lezione *escoradu*, trattava dei cornuti e non dei vigliacchi» (G. PAULIS, *Studi sul sardo medioevale* cit., p. 156). Ovviamente, una volta preso atto che la lezione del manoscritto è *ester<radu* e non *escoradu*, e volendo difendere almeno la lezione *corrudu* dell'incunabolo (è sintomatico il silenzio sulla posizione assunta in precedenza), Paulis si è trovato costretto ad aggiustare il tiro rivedendo il proprio impianto argomentativo, in particolare ridefinendo la relazione fra i passi delle due compilazioni statutarie sarde: tale relazione, tuttavia, continua a permanere del tutto ipotetica.

²⁸ Ricaviamo questa espressione – la cui corrispettiva nozione ci pare si attagli al caso in discussione meglio di quella di 'lezione (o variante) adiafora' – da un passo che Paolo Merri scriveva a proposito degli *Statuti sassaresi* e che torna utile citare anche in questa occasione: «Un testo di leggi è un testo altamente plastico, oggetto continuo di interventi, modificazioni, aggiornamento. Un testo dunque che ammette, nella sua storia testuale, due grosse classi di varianti: accanto ad una parca quantità di deviazioni erronee dovute ad incidenti di copia o di trasmissione (quantità che si può in genere supporre più esigua che altrove, in quanto testo la cui sopravvivenza e funzione sono strettamente legate ad una rigorosa preservazione della lettera), vi può essere un numero anche assai largo di innovazioni «autentiche». Ma se pure il testo innovato non è in questi casi meno autentico di quello che esso viene a sostituire, cionondimeno essi fanno parte di due momenti diversi di vita ed uso del testo, di due strutture diverse, che, seppure legate da vincoli strettissimi (essendo l'una percepibile come evoluzione dell'altra), non possono tuttavia essere comprese e valutate appieno se non ai loro propri livelli di sincronia» (P. MERRI, *Per un'edizione critica degli Statuti sassaresi*, in *Gli Statuti Sassaresi. Economia, società, istituzioni a Sassari nel Medioevo e nell'Età Moderna*. Atti del Convegno di studi (Sassari, 12-14 maggio 1983), a cura di A. Mattone e M. Tangheroni, Sas-

te rispetto al senso generale del passo, considerando soprattutto che abbiamo a che fare con due varianti semanticamente inconciliabili. Per effettuare questa verifica considereremo congiuntamente i capp. CLI-CLIII del manoscritto, che forniamo qui di séguito in coppia con i corrispondenti capitoli dell'incunabolo (CLXXXIX-CXCI), così come sono restituiti nelle rispettive edizioni critiche:

[ms. CLI = inc. CLXXXIX]

«CLI. Qui narrit paraula criminosa»

¹«Item hordinamus qui si alcuna persone narit «a» alcuna attera persona paraula criminoça, qui cusu over cusa persone qui adi nari talli paraula criminosa lo depiat bogari in claru infra dies VIII. ²Et si in c«l»aru non lu bogat, si ad icusa persona adi essere narada sa ditta paraula criminosa, si est provadu, paguit segundu sa dita paraula.

³«Si est pro maias, siat bruiadu», si est orofianu, et provat-si'llu, paguit a sa corti nostra *liras* XXV. ⁴Et si cusu qui l'at nari cusa paraula injuriosa et non si'll'at provari infra su dittu tempus, paguit sa similli pena et siat condempnadu segundu qui in su capitulu si contenit: ⁵pro 'lli nari maiargu, *liras* L infra dies XV de c'at eseri juigadu, et si non pagat seguint'illi sa linba per modu qui la perdat, et pro li nari orufiano paguit de maquisia *liras* XXV.²⁹

CLXXXIX. Qui narrit paraula criminosa

¹Volemus et ordinamus qui si alcuna persona over personis narrit a atera persona alcuna paraula criminosa, qui cussu over cussa persone qui at narri tali paraula criminosa lu deppiat bogari in claru infra dies .VIII. ²Et si in claru no lu bogat legitimamenti, siat cussa personi ad qui at esser naradu sa dita paraula criminosa, «si est provadu», si est pro mayas, siat bruiadu. ³Et si esserit rufiana et provadu-si'lli est legitimamenti, paghit cussu ad qui at esser provadu a sa corte nostra de maquicie *libras* .XXV. ⁴Et si cussu ad qui s'at narri cussa paraula criminosa non si 'lli at provare legitimamenti infra su ditu tempus, paghit cussu qui at aviri naradu et at postu ad cussa personi cussa simili pena et siat condennadu, secundu qui in su ditu capitulu si contenit. ⁵Pro li narri mayariu, paghit *libras* .l. infra dies .XV. de qui at esser iuygadu. ⁶Et si non paghat, seguit-si'lli sa linba per modu qui la perdat. ⁷Et pro li narri rufianu, paghit *libras* .XXV.

sari 1986, pp. 119-140, a p. 127). È appena il caso di osservare che, nel caso concreto della *CdLA*, le «deviazioni erronee dovute ad incidenti di copia o di trasmissione» sono tutt'altro che rare: per farsi un'idea, sarà sufficiente esaminare gli apparati critici delle edizioni del manoscritto e dell'incunabolo, che mostrano come spesso il testo di uno dei due testimoni sia portatore di lezioni corrotte che riusciamo a emendare grazie all'ausilio dell'altro.

²⁹ «Del pronunciare parole accusatorie. Parimenti ordiniamo che se qualcuno rivolge ad altri una parola accusatoria, dovrà renderla pubblica entro 8 giorni. Se non la rende pubblica, e tuttavia si prova che l'espressione di accusa all'indirizzo dell'altro è stata pronunciata, [l'autore di essa] pagherà in base alla sua gravità. Se l'accusa è di magia [e lo si prova, l'accusato] sarà bruciato, se è di ruffianeria, e lo si prova, pagherà alla nostra corte 25 lire. Se però la persona che ha rivolto l'espressione infamante non la prova entro il termine indicato, pagherà la stessa pena e sarà condannata secondo quanto si prevede in questo capitolo: per avere dato del mago, 50 lire entro 15 giorni dalla data del giudizio, e se non paga gli taglieranno la lingua in modo che la perda; per avere dato del ruffiano, 25 lire di multa».

[ms. CLII = inc. CXC]

«CLII. Qui narrit “esterradu”»

¹Item hordinamus qui si alcuna persone narit «ad» attera persone “ester«radu” over attera paraula injurjosa over criminosa, siat condepnadu cusu qui adi nari cusa talli paraula ad pagari a sa corti nostra liras XXV si non lu provat, et si 'llu provat liras XV.³⁰

CXC. Qui narrit corrudo

¹Item ordi«na»mus qui si alcuna persone narrit ad attera persone corrudo over attera paraula iniuriosa qui 'ndi essirit crimini, siat condannadu cussu qui at narri cussa tali paraula ad paghari a sa corte nostra libras .XV., si bi 'llu provat. ²Et si no bi 'llu provat, libras .XXV.

[ms. CLIII = inc. CXCI]

«CLIII. Qui fagheret ficas»

¹Item hordinamus qui si alcuna persone faguirit sas ficas over qui 'llu asignarit over qui 'lli narit atterra paraula injurjosa daenanti de su officiali, cusu qui l'at avir fatas siat condepnadu a pagari a sa corti nostra per dongia paraula liras V.³¹

CXCI. Qui fagheret ficas

¹Volemus et ordinamus qui si alcuna persone fagerit sas ficas over qui 'llu ismentirit over qui 'lli narrit attera paraula iniuriosa daenanti dessor officiali, cussu qui at faghene secundu de supra siat condannadu ad paghari assa corti nostra per dogna paraula libras quimbi.

Come si vede, i tre capitoli sono dedicati alle ingiurie – in un caso anche ai gesti offensivi assimilabili – rivolte a privati e, al di là di alcune differenze nel dettato proposte dai due testimoni, configurano una sorta di anticlimax nella determinazione delle pene irrogate, decrescenti per tipologia e gravità delle *paraulas* prese in considerazione:

1) nel primo capitolo del blocco (ms. CLI = inc. CLXXXIX) si sanziona chi rivolge ad altri *paraulas crimosas*,³² che come prima cosa devono essere rese pubbliche sotto minaccia di pena.³³ Fatto questo, se le parole sono provate, con

³⁰ Per la traduzione italiana, cfr. *supra*, alla n. 14.

³¹ «Del fare le fiche. Parimenti ordiniamo che se qualcuno fa le fiche, oppure fa segni o rivolge un'espressione ingiuriosa a un altro dinanzi a un ufficiale, sarà condannato a pagare alla nostra corte 5 lire per ogni parola».

³² Nel commento al cap. XLIV (*De qui accusarit*) che accompagna l'edizione madrilena della CdLA apparsa nel 1567 (e basata, come tutte le stampe, sul testo dell'*editio princeps*), Girolamo Olives precisa cosa debba intendersi per *paraula criminosa*, espressione che, come si è visto, nel cap. CLXXXIX (= CLI del ms.) compare già nella rubrica (*Qui narrit paraula criminosa*). Argomenta il giureconsulto che il significato di tale espressione si può desumere proprio dal nostro cap. CXC (= CLII del ms.), che documenta l'equivalenza *criminoso* = *qui 'ndi essirit crimini* («ex quo resultaret crimen»). In sostanza, spiega sempre Olives, «aliqua verba iniuriosa sunt quae non inferunt crimen his quibus dicuntur, puta claudus caecus monstruosus & similia quae non arguunt delictum ipsius»; viceversa, ed è il caso delle *paraulas crimosas*, «aliqua verba iniuriosa dicuntur inferentia crimen, ut fur latro proditor maleficus & similia, nam crimen est furari & esse latro & proditor &c.».

³³ Nell'apparato critico del cap. CLXXXIX dell'incunabolo, Murgia fraintende la spiegazione che, con la nostra traduzione (cfr. n. 29), abbiamo fornito del passo corrispondente nel cap. CLI del manoscritto (*Et si in cbaru non lu bogat, si ad icusa persona adi esere narada sa ditta paraula criminosa, si est provadu, paguit segundu sa dita paraula*; «Se non la rende pubblica, e tuttavia si prova che l'espressione di accusa all'in-

particolare riferimento a quelle che comportano un'imputazione di magia o ruffianeria, l'accusato è condannato a pene assai severe (soprattutto i maghi); se però esse non sono dimostrate fondate, colui che le ha pronunciate è punito con una multa, rispettivamente, di 50 e 25 lire;

2) nel secondo capitolo del blocco (ms. CLII = inc. CXC) si sanziona chi dice ad altri *esteradu over attera paraulla injurjosa over criminosa* (così il ms.) o *corrudu over attera paraulla iniuriosa qui 'ndi essirit crimini* (così l'inc.): se le parole si dimostrano infondate, è prevista una multa di 25 lire a carico dell'ingiuriante, punito tuttavia anche nel caso che esse siano provate, con una multa di 15 lire;

3) nel terzo capitolo del blocco (ms. CLIII = inc. CXCI), infine, si sanziona chi fa le fiche a un altro *over qui 'llu asignarit over qui 'lli narit atterra paraulla injurjosa daenanti de su ufficiali* (così il ms.) o chi, oltre a fare le fiche a un altro, *'llu ismentirit over qui 'lli narrit attera paraulla iniuriosa daenanti dessu ufficiali* (così l'inc.): in questo caso non compare l'aggettivo *criminosa* o il riferimento a un *crimini* imputato con l'ingiuria, non è prevista (comprensibilmente) eccezione di verità e la multa, di conseguenza, va ulteriormente a decrescere (5 lire).³⁴

Non vi è dunque alcun dubbio che il cap. CLII del manoscritto, come il corrispondente cap. CXC dell'incunabolo, siano racchiusi in un trasparente e articolato contesto normativo e sanzionatorio e prevedano per il trasgressore una multa cospicua,³⁵ identica nei due testimoni, nonostante l'ingiuria considerata e la relativa gravità siano assai diverse: ormai sappiamo, da ciò che si è visto in precedenza a proposito dei capp. VI, VII e XIII della CdLA, che dare del 'bandito' a qualcuno

dirizzo dell'altro è stata pronunciata, [l'autore di essa] pagherà in base alla sua gravità»). Scrive infatti la studiosa: «Nel ms. si evince dunque che, benché non resa pubblica, l'espressione di accusa deve essere comunque provata» (viene da domandarsi come: in privato?). In realtà, intendevamo, si prevede preliminarmente l'obbligo di rendere pubblica la *paraula criminosa* e, qualora ciò non avvenga, ma si dimostri che essa è stata usata contro qualcuno, chi la ha pronunciata deve essere punito in relazione alla gravità della *paraula criminosa* stessa: insomma, si traccia un percorso procedurale ben preciso che principia con la pubblica denuncia, rivelando in tal modo la volontà del legislatore di reprimere l'uso distorto e diffamatorio delle accuse.

³⁴ A margine, rileviamo che non è condivisibile l'interpretazione del passo data da Murgia in apparato critico: «Al posto della voce "ismentirit" ("smentire, affermare che quanto detto da altri, in questo caso dall'ufficiale, è falso") dell'inc., il ms. riporta la lezione "asignarit". Ci pare impossibile optare serenamente per l'una o per l'altra lezione, poiché entrambe risultano pertinenti al contesto e quindi sostanzialmente adiafore». Al di là della valutazione delle varianti, nel passo proposto dall'incunabolo non è detto che il comportamento sancito avvenga a danno dell'ufficiale, bensì in sua presenza (*daenanti dessu ufficiali*). È nel successivo cap. CXCI (CLIV del ms.) che si prescrivono pene, ben più severe, per chi rivolge *paraula iniuriosa* a un ufficiale.

³⁵ Per fare le debite proporzioni, si consideri che un'analoga multa di 25 lire è prevista, al cap. XLIV, per chi dia del traditore (o anche del ladro, secondo il dettato dell'incunabolo) a un altro senza poi provare l'accusa gravissima, che non poteva essere rivolta temerariamente a mo' di insulto. Segnaliamo pure, ad es., che sempre con 25 lire sono multati, nel cap. VII, i villaggi grandi che non provvedano alla cattura dei banditi in essi riparati (nel caso si sappia della loro presenza).

equivaleva ad accusarlo di aver commesso un maleficio grave ed essersi sottratto alla relativa pena, consegnandolo così alla vendetta sociale.³⁶ Dargli del 'cornuto', evidentemente, era tutt'altra faccenda. Accogliendo l'ipotesi di Murgia, così come perfezionata da Paulis, bisognerebbe ammettere che chi predispose l'*editio princeps* della CdLA semplicemente inserì *corrudu* in luogo di *esterradu* o sim. senza preoccuparsi di calibrare la multa sulla nuova ingiuria, il che semplicemente non è credibile, se si parte dall'ipotesi di un intervento dettato dalla volontà di adeguare lo statuto arborese «alle nuove esigenze della società per ciò che riguarda il tema delle ingiurie verbali».³⁷

6. Per tutto ciò che si è discusso, a noi pare che ci troviamo in presenza di un caso nitido di *lectio difficilior* conservata dal manoscritto e rappresentata da un catalanismo non isolato nella CdLA,³⁸ che, possibilmente già in un codice interposito da cui discendono le stampe, fu banalizzata a causa di una cattiva lettura.³⁹ pensiamo infatti che un amanuense possa essere incorso nel medesimo fraintendimento in cui è inciampato in epoca moderna Enrico Besta trascrivendo *escoradu* (da cui, poi, il passo verso *corrudu* fu breve) al posto di un *ester<u>adu* tanto chiaro quanto inatteso, e trascinando dietro di sé Guarnerio e Paulis.⁴⁰ Le scarne e con-

³⁶ Per spiegare la parziale eccezione di verità contemplata nel capitolo, ossia la previsione che si fosse comunque sanzionati anche se l'ingiuria-accusa si fosse rivelata fondata, si possono formulare almeno due ipotesi: per un verso, infatti, essa potrebbe rivelare la volontà del legislatore di reprimere l'uso di espressioni accusatorie, quali *esterradu*, al solo scopo di oltraggiare; per altro verso, e con specifico riferimento all'attribuzione a un altro della condizione di 'bandito', mostra forse una preoccupazione circa l'efficacia e la tempestività della prova di verità riguardo a eccessi che potevano nascere da un'errata valutazione «sulla condizione personale della vittima» (D. CAVALCA, *Il bando nella prassi e nella dottrina giuridica medievale* cit., p. 216).

³⁷ G. PAULIS, *L'ingiuria nel Medioevo*: «paraulas fatas e naradas» in *Sardegna* cit., p. 181.

³⁸ Rammentiamo, ad es., il verbo *am(m)agare* "nascondere" impiegato, nella forma *amagadu*, nel cap. CXXXI della redazione della CdLA trasmessa dal manoscritto (a proposito delle frodi commesse dal soccidario che venda o doni o nasconda, appunto, capi di bestiame del soccidante), laddove nel capitolo corrispondente dell'incunabolo, il CLX, si ha *mandigadu* "mangiato". Non ci paiono persuasive le argomentazioni di Murgia (*Introduzione* cit., pp. 68-72) con le quali si vorrebbe dimostrare che *mandigadu* rappresenta «un'innovazione voluta» oppure addirittura la «lezione originaria» e non, come da noi proposto, una vistosa banalizzazione di *amagadu*. Curiosamente, anche in questo caso, come in quello di *esterradu*, in epoca moderna si è ripetuto, in certa misura, il percorso di banalizzazione del catalanismo da noi ipotizzato per il ramo della tradizione cui appartengono le stampe: Guarnerio, infatti, propose di emendare il passo del manoscritto introducendo *amaçadu* "ammazzato" in luogo di *amagadu* (per maggiori dettagli rimandiamo alla nostra *Introduzione* cit., p. 13).

³⁹ Del resto, non mancano nelle tradizione a stampa della CdLA errori riconducibili a cattive letture che alterano, non di poco, la sostanza dei capitoli in cui sono ospitati e non furono individuati neppure da Girolamo Olives, il quale, anzi, contribuì talora a incrostarli con il suo commento: pensiamo, ad es., alla lezione *meighissas* "medichesse" in luogo di *meighinas* "medicine" nel cap. V, o *tottu* "tutto" per *cottu* "cotto" (detto del cuoio) nel cap. CX (rimandiamo all'apparato critico dell'edizione Murgia per un esame dettagliato di questi casi).

⁴⁰ Cfr. *supra*, in corrispondenza delle nn. 8, 9, 11.

tradditorie considerazioni sull'eziologia delle varianti che Murgia, nella sua edizione, affida all'apparato critico,⁴¹ accompagnate dalla (isolata) reticenza sul dibattito precedente relativo al punto specifico, mascherano e minimizzano la complessità della questione, offrendo una soluzione palesemente fragile.

Quanto alla nuova posizione espressa da Paulis, a nostro avviso è il tentativo estremo di salvare almeno una parte di quella espressa venti anni prima; del resto, è contestualizzata in uno studio in cui i testi medievali sono piegati a interpretazioni che destano gravi perplessità, a incominciare dalla distinzione fra *paraulas fatas* e *paraulas naradas* che è presente sin nel titolo e sulla quale ci soffermiamo in chiusura perché la riteniamo, del pari, istruttiva. Per introdurla, lo studioso parte dall'analisi del cap. CLIII del ms. (*Qui fagheret ficas*),⁴² di cui propone la seguente traduzione letterale: «Parimenti ordiniamo che se qualche persona facesse le fiche (a un altro), ovvero lo facesse oggetto di segni, oppure gli dicesse un'altra parola ingiuriosa (*scil.* altre parole ingiuriose) davanti all'ufficiale, colui che le [...] avrà fatte, sia condannato a pagare alla nostra corte 5 lire per ogni parola».⁴³ Questa la conclusione:

si evince che nella sottesa categorizzazione semiotica del gesto delle fiche, dei segni e delle parole, le prime due unità (gesto e segni) sono concettualizzate come appartenenti al novero delle ingiurie verbali, donde l'impiego dell'aggettivo indefinito *atter(r)a* 'altra' unito a *paraul(l)a* e la formulazione della penale con il solo riferimento alle parole [...]

Ma le "stranezze", chiamiamole così, di questo breve capitolo, sempre riguardo ai rapporti di significato tra i costituenti della frase, non sono finite. Infatti, subito dopo la protasi complessa: 'Parimenti ordiniamo che se qualche persona facesse le fiche (a un altro), ovvero lo facesse oggetto di segni o gli dicesse altre parole ingiuriose', il testo continua affermando che 'colui il quale le avrà fatte (*cusu qui l'at avir fatas*), sia condannato a pagare alla nostra corte 5 lire per ogni parola'. Dunque, la proposizione relativa introdotta dal pronome dimostrativo *cusu* con la quale si riassumono i comportamenti da sanzionare presenta questa volta, con riferimento tanto ai gesti quanto alle parole ingiuriose, soltanto il verbo "fare", anziché il verbo "fare" e il verbo "dire", sebbene la frase immediatamente successiva nel determinare l'ammontare della penale parli soltanto di "parole ingiuriose".⁴⁴

A Paulis, per un attimo, sorge il dubbio che «l'inadeguatezza pertinente al piano sintattico da parte di chi ha concepito e steso il testo oppure da parte del copista possa aver interessato anche gli altri aspetti attinenti al piano semantico e lessicale», senza peraltro accorgersi che simili giudizi di inadeguatezza non fanno

⁴¹ Cfr. *supra*, in corrispondenza della n. 15.

⁴² Cfr. *supra*, in corrispondenza della n. 31.

⁴³ G. PAULIS, *L'ingiuria nel Medioevo*: «*paraulas fatas e naradas*» in *Sardegna* cit., p. 172.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 172-173.

altro che sovrapporre la sensibilità dell'interprete moderno a quella dell'estensore medievale del testo. Tuttavia, ritiene di trovare conferma alla propria ipotesi nella scheda 189 del *Registro di San Pietro di Sorres*, che riproduciamo qui di seguito integralmente utilizzando la medesima edizione tenuta presente da Paulis:

¹Su multu venerabili canonigu Pedru de Sorra et vicariu de Sorra si est lamentadu daenanti desu venerabili capidulu de çertas paraulas malas et iniuiuriossas qui arquiprede Lenardu Isquintu in sa piata de Saseri, sas cales paraulas malas et iniuriossas si las queret mustradas et proadas, et requeret su suprascritu vicariu requeret asu capidulu qui supra cussas paraulas bi videret, et requeret su suprascritu vicariu qui s'inde fatat inqui<si>tione.

²Avendo intessu su venerabili capidulu cussas talles paraulas naradas est bene fatu qui si de fatat sa dita inqui[siti]one et qui su arquiprede siat cumandadu, ho isse hover *percuradore* suo, qui siat daenanti desu vicariu et algunos canonigos et icussos testimongos siant tando examinados si su arquiprede bi venit hover *percuradore* suo, ³et si non benint puru sos testimongos examinados in asentia de anbas partes cale qui cussas tales paraulas fatas et naradas asu venerabili vicariu siant verificadas et icussa punitione qui at meresire siat reservada asu segnore episcopu de Sorra, Deus volente, cando c'at esser in Sardigna.⁴⁵

L'interpretazione che lo studioso dà del passo è la seguente:

il vicario canonico Pedru de Sorra si lamenta davanti al Capitolo de çertas paraulas malas et iniuriossas rivoltegli in piazza, a Sassari, dall'arciprete Lenardu Isquintu e richiede che tali parole siano provate [...] Il vicario chiede che il Capitolo istituisca un procedimento per inquisizione su tali parole. Il venerabile Capitolo, udite *cussas tales paraulas naradas*, trova giusto che si faccia l'inchiesta e intima all'arciprete di presentarsi – in persona o per il tramite di un procuratore – davanti ad alcuni canonici, in presenza del vicario Pedru de Sorra, per l'escussione dei testimoni. Infine stabilisce che, qualora l'arciprete o il suo procuratore avessero disertato l'udienza, e altrettanto avessero fatto i testimoni, *cussas tales paraulas fatas e naradas asu venerabili vicariu* sarebbero state *verificadas* e la punizione sarebbe stata determinata dal vescovo di Sorres al suo ritorno in Sardegna.

Dunque, le parole ingiuriose indirizzate dall'arciprete al vicario sono identificate semplicemente come *paraulas naradas* 'parole dette' nella descrizione dell'episodio contestato. Invece nella parte finale del testo, che contiene la deliberazione del Capitolo, si fa ricorso a una formula stereotipata del linguaggio giuridico la più ampia possibile, quale *paraulas fatas e naradas* 'parole fatte e dette', in grado di comprendere accanto alle parole ingiuriose (dette) anche i gesti offensivi (fatti) che sono soliti accompagnare [...] la violenza verbale, e ciò al fine di tenere conto anche di tale aspetto nell'interrogatorio dei testimoni e nel giudizio finale.⁴⁶

⁴⁵ *Il registro di San Pietro di Sorres. Introduzione storica di R. Turtas, edizione critica di S.S. Piras e G. Dessì, Cagliari 2003, scheda 189.*

⁴⁶ G. PAULIS, *L'ingiuria nel Medioevo: «paraulas fatas e naradas» in Sardegna cit.*, pp. 174-175 (osserviamo cursoriamente che nel passo preso in esame si parla di *paraulas fatas et naradas asu venerabili vicariu*, con la

Si deve osservare, innanzi tutto, che il testo della scheda 189 del *Registro di San Pietro di Sorres* è molto accidentato e, visibilmente, meritevole di maggiore cura filologica di quella riservatagli dalle editrici, circostanza che da sola avrebbe dovuto mettere in guardia e, magari, suggerire di effettuare un controllo sull'unico testimone manoscritto: a parte l'inserimento della punteggiatura, tutt'altro che inappuntabile, e una serie di mancati interventi (ad es.: perché non emendare «iniuiuriossas» in *iniuriossas*, o «percuradore», ammesso che si legga davvero così, in *procuradore?*), suona infatti strano già il nome del canonico e vicario «Pedru de Sorra» (per *de Serra?*).⁴⁷ Ciò premesso, con tutta la cautela che ne discende per l'interpretazione del passo, si può in ogni caso ammettere che le *paraulas malas et iniuriossas* prendessero di mira il vicario, ma nulla porta a pensare che gli fossero state indirizzate in sua presenza, a Sassari: anzi, il fatto che il rappresentante del vescovo dia l'avvio a un procedimento disciplinare dinanzi al capitolo affinché le ingiurie malevoli siano «mustradas et proadas» attraverso apposita indagine, con l'audizione dei testi, sta verosimilmente a indicare che esse gli erano state riferite, in modo più o meno vago, e si rendesse necessario appurare quali fossero esattamente e, soprattutto, che fossero state realmente pronunciate. Laddove, la prima volta, si usa l'espressione «paraulas naradas» – non semplicemente *paraulas*, si osservi – si può dunque tranquillamente intendere “parole dette” nel senso di “ri-dette, riportate” (al vicario, e da questi al capitolo), mentre nel passo successivo possiamo chiarire «paraulas fatas et naradas asu venerabili vicariu» nel senso di “parole pronunciate [effettivamente, quali che fossero] e riferite al venerabile vicario”. Un simile modo di intendere le locuzioni su cui Paulis ha richiamato l'attenzione, fermo restando che ci si muove su un testo scivoloso, ci pare assai più economico che congetturare l'esistenza di «una formula stereotipata del linguaggio giuridico» altrimenti non attestata, e questo al solo scopo di trovare puntello a una spiegazione altrettanto discutibile di un capitolo della *CdLA*. Più in generale, ci pare che anche per questa via il monito di Raimondo Turtas a non spinnersi «al di là di quanto la documentazione consente»⁴⁸ si dimostri quanto mai fondato e urgente.

coniunzione *et*, non *e*). Cfr. anche R. TURTAS, *Il Registro di San Pietro di Sorres come fonte storica*, in *Il registro di San Pietro di Sorres* cit., pp. XXXIII-XXXIV.

⁴⁷ Cfr. *Il registro di San Pietro di Sorres* cit., ad es. schede 103, 169, 173, 199 (a p. 174 si legge che già Spano e Sanna proponevano *de Serra*).

⁴⁸ Cfr. *supra*, in corrispondenza della n. 1.

La 'linguistica popolare' di chi 'popolare' non è. Il caso della Sardegna*

di Marinella Lőrinczi

1. *Generalità.* L'argomento impone delle precisazioni preliminari riguardanti il caso specifico della Sardegna. Esso andava trattato, stando alle norme accademiche, alla luce delle conoscenze fattuali, teoretiche e metodologiche (per quel che è possibile averne un quadro ragionevolmente corretto e completo) accumulate fino al momento in cui sarebbe avvenuta la stesura del presente contributo. Alcuni accadimenti hanno però condizionato l'impostazione generale, il primo in negativo, il secondo – che verrà citato in chiusura – in positivo, in quanto questo ultimo racchiude un campionario significativo di esemplificazioni adatte al tema.

Durante le letture preparative non è stato possibile prendere in considerazione i lavori contenuti nelle oltre cinquecento pagine del recente *Manuale di linguistica sarda*¹ poiché la sua apparizione era stata annunciata dall'editore de Gruyter per il luglio del 2017, quando l'impostazione e la stesura di quest'articolo erano già definitive.² Così era mancato un presumibilmente utile e comodo lavoro di ricapitolazione e di sintesi da cui, eventualmente, poter prendere meditatamente le mosse. Dall'indice del *Manuale* messo in rete si evinceva che alla situazione generale isolana e alle dinamiche linguistiche attuali è stato dedicato un certo spazio, che però non sembrava riflettere l'incidenza degli idiomi compresenti sulla qualità del repertorio complessivo dei parlanti isolani. Si presumeva che vi fossero contenute, probabilmente, anche utili rivisitazioni di posizioni anteriori, poiché, se non altro, il contesto politico e culturale attuale di (auspicata) valorizzazione delle lingue minoritarie, determinato in origine dalle leggi e dalle raccomandazioni europee, nazionali e regionali (pur nella imprecisione di certi aspetti referenziali, discorsivi o applicativi), era ed è diverso da quello di venti o trent'anni addietro, ma anche da quello di dieci anni fa.

Si può però ancora affermare, partendo anche solo dal titolo del citato *Manuale*, che *linguistica sarda* va o andrebbe oramai definitivamente intesa in senso territoriale, come *linguistica della Sardegna*, e non solo in senso strettamente monolinguistico, come imporrebbe invece la tradizione ortodossa, i cui inizi risalgono si-

* Alla memoria di Raimondo Turtas e al ricordo di Giulio Angioni.

¹ *Manuale di linguistica sarda*, a cura di E. Blasco Ferrer, P. Koch, D. Marzo, Berlino-Boston 2017.

² Come si noterà nella bibliografia e in certi rimandi, alcuni completamenti, che non incidono sull'impostazione dell'articolo, si riferiscono al 2018, cioè all'anno di pubblicazione. Un primo tentativo di chi scrive per trattare di atteggiamenti linguistici *folk* (nel senso di "amatoriali, dilettantistici, popolari") risale al 2000: M. LŐRINCZI, *Ironia ed autoironia. Discorsi epilinguistici intorno alla lingua sarda*, in *Le minoranze come oggetto di satira*, a cura di A. Pavan e G. Giraud, Venezia 2001, vol. I, pp. 214-222.

gnificativamente al Settecento. Quest'ultima si è basata sulla descrizione prevalente – via via ammodernata in sintonia con i cambiamenti metodologici e teorici – di una sola lingua, il sardo, lingua ‘nazionale’ o ‘naturale’ ossia autoctona dell'isola, separandola per quanto possibile da tutte le altre lingue che costituivano da secoli il repertorio linguistico mutevole degli abitanti nella loro totalità (sia locali sia approdati, a partire dai Romani, come colonizzatori/imprenditori, ripartiti tra i vari ceti socio-economici dell'isola). Il ruolo e il peso delle varie lingue dei dominatori di turno (successivamente ai Romani: Bizantini, Pisani Genovesi Piemontesi – dunque italiani –, Catalani, Spagnoli, in un complicato intrico storico e culturale) sono tranquillamente riconosciuti dagli studiosi moderni per il periodo che va dall'Antichità fino al secolo XVIII: forse perché in retrospettiva si può osservare l'avvicendamento politico-linguistico (limitandoci a questo) soprattutto ai vertici della società, per ragioni di documentazione sparpagliata e discontinua, alla quale si devono associare, da un certo momento in poi, le produzioni coeve a stampa circolanti nell'isola. L'alternarsi e l'intrecciarsi delle lingue esogene, complicati ma oramai irreversibili, non avevano peraltro minimamente danneggiato la vitalità della lingua sarda se non sul piano funzionale. Successivamente al periodo basso medievale (periodo aureo, a livello europeo, della scritturalità in sardo, sebbene la documentazione prodotta di cui noi disponiamo non sia di carattere strettamente letterario) la lingua sarda si è mantenuta ai livelli d'uso bassi, medi/medio-alti, orali e scritti, laici e religiosi, e tanto meno ne è stata ostacolata la trasmissione intergenerazionale (si ricordi che il limite cronologico superiore è per ora il secolo XVIII).

Di questa compresenza e alternanza di idiomi (ai quali occorre aggiungere, per i registri medio-alti/alti, il latino, a incominciare dall'alto Medioevo fino a Ottocento inoltrato) gli storici e i letterati, che hanno a che fare con documenti scritti, paiono più concretamente consapevoli che non i linguisti; i loro interessi e la coerenza dei loro discorsi vanno del resto oltre le vesti linguistiche dei testi. La mescolanza o l'alternanza di lingue (il plurisecolare multilinguismo isolano, collettivo o individuale ma sempre socialmente stratificato e connotato) che si nota nelle fonti scritte viene da loro tranquillamente recepita nella sua valenza storicamente e culturalmente costitutiva e costruttiva. Trattano, inoltre, una materia ‘viva’, per quanto inevitabilmente finita e composta di unità discrete (formata da documenti prodotti ai livelli culturalmente più alti di una società scarsamente alfabetizzata); ‘viva’ nel senso che è sempre possibile ampliarne e rafforzarne la consistenza e modificarne la composizione interna: ultimamente, ad esempio, si stanno approfondendo le conoscenze sulla storia letteraria dell'epoca sardo-spagnola. Da notare che però tale produzione scrittoria si trova nella maggioranza dei casi comunque in una posizione di subalternità culturale – che incide anche sulla

quantità dei documenti – rispetto alle culture ‘continentali’ egemoni di lingua greco-bizantina, italiana o catalana e spagnola.

Queste ultime costituiscono i livelli più alti della stratificazione culturale, che plasmano sia indirettamente sia direttamente la cultura isolana (anche quella scrittoria). Dai livelli medio-alti (che corrispondono alle élites sarde, ai vertici) si può procedere verso i livelli più bassi e locali in una verticalità lungo la quale secondo Cirese, e sulla sua scia secondo Pirodda, si sarebbe manifestata una «circolazione culturale interna [nei due sensi] di singolare intensità».³ Questo quadro generale diventa esplicativo anche rispetto ai complessi fenomeni del contatto linguistico, delle conseguenti interferenze nonché della trasmissione di materiale linguistico: maggiori ricadute dall’alto verso il basso, minori risalite nel senso opposto. Ma la finitudine documentale (palpabile e accessibile, plasmata anche dalla casualità storica che avvantaggia le epoche a noi più vicine) non è paragonabile alla parallela infinitudine diacronica, diatopica e situazionale dell’oralità; né quest’ultima, caotica per sua natura, è accessibile o conoscibile o interrogabile alla stregua della prima. Per dirla anche diversamente, la quantità e le caratteristiche linguistiche dei documenti conservati (che un secolo fa ad alcuni si presentavano come «pochi e scomposti ruderi»)⁴ non possono riflettere o restituire con precisione la conformazione sociolinguistica dell’oralità e della quotidianità coeve; esse possono essere soltanto indicative poiché sono proprie di un campionario casuale selezionato dagli imprevisti della storia.

Alcuni linguisti moderni, perciò, sembrano avere un atteggiamento quasi teleologico, spesso facendo lo slalom tra le ideologie e le ‘tendenze’, poiché l’ultimo assetto della storia linguistica della Sardegna si va delineando già dalla seconda metà del Settecento. Mettendo da parte le varietà locali non sarde, minori e periferiche (algherese e tabarchino, per nominare quelle tipologicamente più distanti dal sardo), il quadro linguistico va semplificandosi e rimangono sul campo e si confrontano soprattutto sardo e italiano – come se questo fosse stato da sempre il destino ultimo della Sardegna – ai danni dello spagnolo, tenace ancora nel Settecento ma condannato dalla storia politica e dalla conseguente politica linguistica sabauda. Guardando indietro (ma superando il problema del sostrato, o dei sostrati, e delle loro reliquie), delle lingue esogene con le quali il sardo è entrato in contatto si possono valutare con maggiore certezza, quantificare e classificare, soprattutto i numerosi imprestiti lessicali sopravvissuti. Modello in tal senso rimane Wagner,⁵ che

³ A.M. CIRESE, *Poesia sarda e poesia popolare nella storia degli studi*, Sassari 1961, p. 8; G. PIRODDA, *La cultura letteraria in Sardegna. Problemi di metodo*, in «Revista de filología románica», 17 (2000), pp. 157-170, a p. 160.

⁴ Parole che Raffa Garzia (citato in G. PIRODDA, *Sardegna*, Brescia 1992, p. 9; coll. *Letterature delle regioni d’Italia. Storia e testi*) usa per criticare gli atteggiamenti sminuanti le vicende letterarie isolane.

⁵ M.L. WAGNER, *La lingua sarda. Storia spirito e forma*, Berna 1951 (ried. a cura di G. Paulis, Nuoro 1997).

naturalmente ha fatto scuola. Sebbene egli documenti le testimonianze scritte (a lui note) nelle numerose lingue importate nell'isola, testimonianze che si manifestano sia in successione che in compresenza, la finalità delle disamine consiste nell'individuare nella lingua sarda (la cui presenza è costante, mentre le altre sono scomparse, salvo catalano e italiano moderni) l'elemento greco e bizantino, catalano e spagnolo, e infine quello italiano (oltre ai più problematici elementi punici, germanici ed arabi). L'influsso italiano interessa la storia del sardo dal Medioevo fino ai giorni nostri, con intensità variabili lungo un arco temporale alle cui estremità (medievale e moderna-contemporanea) si trovano i periodi di maggiore incidenza sulla lingua sarda. Il modo di procedere di Wagner rispetto alle influenze e alle interferenze provenienti dai superstrati rimane grosso modo presente, ma in maniera più documentata, in Loi Corvetto.⁶

Guardando ai secoli XIX-XXI, a un passato storicamente non lontano che termina nella contemporaneità, la situazione della coesistenza delle lingue e varietà locali (sarde e non sarde) e della lingua italiana si stabilizza (agli inizi dell'Ottocento lo spagnolo è residuale e nostalgico, il catalano una rarità); vista ora come ora, tale coesistenza si consolida definitivamente sotto la forma dominante della diglossia collettiva (da cui, in linea teorica, non discende automaticamente la diglossia o il bilinguismo individuale, soprattutto non alle due estremità della scala sociale-culturale), la quale raggiunge gradualmente negli ultimi cento anni tutti gli strati sociali piegandosi funzionalmente sempre di più a favore dell'italiano. Gli abitanti della Sardegna (entrata l'isola a far parte prima del Regno sardo-piemontese ovvero Regno di Sardegna, 1720-1861, successivamente del Regno d'Italia, 1861-1946, e dal secondo dopoguerra della Repubblica Italiana), nel loro complesso e non tenendo conto degli sfasamenti temporali e delle differenze sociali e territoriali (semplificando, dunque, drasticamente), si trovano da generazioni, e non solo negli ultimi cinquant'anni, nella «condizione di chi si situa oggettivamente tra due lingue [una delle quali è costantemente l'italiano], sempre alla ricerca di un compromesso impossibile e quindi nell'alternarsi di decolli e di cadute nell'una o nell'altra».⁷

⁶ I. LOI CORVETTO, *La Sardegna*, in *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionale*, a cura di F. Bruni, Torino 1992, pp. 875-917. I; EAD., *La Sardegna*, in *L'italiano nelle regioni. Testi e documenti*, a cura di F. Bruni, Torino 1994, pp. 861-894. È sorprendente, perciò, trovarsi ora davanti a questa miniatura storico-linguistica: in «Sardegna [...] l'idioma originario [di sostrato] era stato cancellato, ma ne restavano interessanti reperti. Altre lingue erano arrivate, erano state imposte, in seguito fatte proprie e in certi casi digerite [a cominciare dal latino tipologicamente fondamentale] in un impasto che l'establishment accademico per lo più giudicava con fastidio [?!]» (G. MARCI, *CamillerIndex. Il valore etico e letterario dell'opera camilleriana*, in «MicroMega», 5 (2018), dedicato a *Camilleri sono*, pp. 49-60, a p. 49).

⁷ M. PIRA, *Sardegna tra due lingue*, Cagliari 1968 (Quaderni di Radio Cagliari), p. 5.

La citazione, tratta da un noto testo di Michelangelo Pira, è stata volutamente decontestualizzata: l'autore si riferiva, anzitutto, ai lustri precedenti sia la pubblicazione (nel 1968) sia, ancor prima, le conversazioni radiofoniche che stavano alla base del lavoro poi stampato. 'Lingua' veniva intesa come sistema semiotico veicolante valori culturali di importanza esistenziale nel primo periodo del secondo dopoguerra, durante il quale in Sardegna sono avvenuti e sono stati introdotti cambiamenti radicali ad ogni livello della vita sociale. Infatti Pira intendeva analizzare «la drammaticità e i continui pericoli della condizione di chi si situa oggettivamente tra due lingue, sempre alla ricerca di un compromesso impossibile e quindi nell'alternarsi di decolli e di cadute nell'una o nell'altra». Forzando questa formulazione, oltre a voler rendere più astratto il senso della frase citata per dilatarne la referenzialità temporale, si è colta l'opportunità di introdurre l'argomento dell'uso storico di *lingua* applicata al sardo. La classificazione del sardo come 'lingua' o come 'dialetto' è infatti un tema, e forse il più importante, veicolato dal senso comune linguistico dei parlanti, vale a dire nella cosiddetta linguistica popolare. Se ne parlerà più avanti (si veda qui il cap. 4. *Lingua vs dialetto*).

Per quest'insieme di ragioni presentate sinteticamente, non appena si affrontavano le tematiche storiche, soprattutto quelle del secondo-terzo millennio, si dovevano fare i conti con il panorama multilinguistico, proprio del passato che sfocia nel presente; si è dovuto ammettere che la documentazione scritta era e si è mantenuta fino ad oggi plurilingue; che le lingue in contatto hanno prodotto interferenze, per certi studiosi addirittura strutturali; che numerosi individui dei ceti medio-alti si sono serviti lungo la storia (parallelamente a come operavano le strutture gestionali politico-amministrative) di più lingue, da quelle a prestigio più basso a quelle ad alto prestigio, lasciandone testimonianze scritte. Com'è noto, l'eccezionale prestigio, seppur a livello locale, del sardo nel Medioevo – come risulta dall'abbondante documentazione scritta a carattere giuridico – successivamente è andato scemando, sebbene a livello metalinguistico colto, dal Seicento in poi, siano stati compiuti sforzi molto importanti e validi per descrivere il sardo e per restituirgli autorevolezza. La rassegna sociolinguistica storica *ante litteram* che scaturiva dall'esame del passato è stata alimentata gradualmente da una massa documentale crescente (comprendente i risultati delle ricerche demologiche e dialettologiche su materiali provenienti dall'esteso uso orale del sardo, registrati per iscritto fin dal Settecento).⁸ Da tale elencazione analitica della documentazione scritta si poteva e si doveva concludere che la lingua sarda (parcellizzata in varietà locali) ha manifestato e conservato una robusta vitalità e una solidità strut-

⁸ Cfr. M. MADAO, *Le Armonie de' sardi*, Cagliari 1787, a cura di C. Lavinio, Nuoro 1997.

turale d'insieme, per lo meno fino alla seconda metà del secolo scorso. Infatti, Wagner nel 1951, al termine di intense campagne di rilevazione sul campo, riassume le conclusioni dei suoi studi pluridecennali svolti fino a quel momento nel citato volume intitolato *La lingua sarda. Storia, spirito e forma*. L'exkursus storico svolto da Wagner non può fare a meno di menzionare (accanto alla documentazione in sardo) anche la documentazione scritta durante secoli in lingue diverse dal sardo, ma il punto di arrivo è l'influsso che queste lingue di superstrato hanno esercitato sul sardo nonché la descrizione della lingua sarda, esattamente come recita il titolo. L'idea che il titolo trasmette è in tutti i casi sempre utile per giudicare sulla coerenza tra intenti e obiettivi dell'autore (dichiarati nel titolo, appunto, se questo non ha finalità pubblicitarie) e il contenuto del lavoro.

L'anno di pubblicazione (1951) dell'opera di Wagner (vissuto tra il 1880-1962) diventa quasi simbolico se si tiene conto del fatto che nel periodo del secondo dopoguerra, intorno a quella data nasce, biologicamente, la nuova generazione di studiosi del sardo e della Sardegna, che studia e si forma professionalmente nei decenni successivi. Ciò che si apprende, in un clima politico postbellico diverso e rinnovato, nella scuola e attraverso gli studi universitari e i dibattiti pubblici, contribuisce alla formazione della mentalità politico-scientifica linguistica della seconda parte del Novecento. Da un lato si avranno gli effetti dell'«avvio della stagione autonomistica»⁹ a cominciare, nel 1948, dall'istituzione della Regione Autonoma della Sardegna (RAS), entro «la Repubblica italiana, una e indivisibile», e dall'approvazione del suo Statuto. Lo Statuto non prevede norme esplicite riguardanti le lingue d'uso benché, assegnando alla RAS la facoltà (limitata) di intervenire sull'istruzione di ogni ordine e grado, le renda possibili.¹⁰ Da un altro

⁹ Si veda ultimamente L. LECIS, *Dalla ricostruzione al piano di rinascita. Politica e società in Sardegna nell'avvio della stagione autonomistica (1949-1959)*, Milano 2016, che riassume la bibliografia precedente.

¹⁰ L'eventuale presa in carico del problema linguistico in uno statuto adeguato a nuove esigenze regionali, civili e politiche, è contemplata in *Identità e Autonomia in Sardegna e Scozia*, a cura di G. Demuro, F. Mola, I. Ruggiu, Santarcangelo di Romagna (RN) 2013. I riferimenti al ruolo e alla percezione delle lingue minoritarie o locali sono disseminati nell'intero volume appena ricordato, e un capitolo apposito, il 2.5, è intitolato *Tra identità e diritti: la questione della lingua*. Quanto alla Sardegna, si discute solo della lingua sarda e del suo uso ufficiale. Ciò stupisce profondamente – e in questo commento siamo costretti ad anticipare argomenti che verranno ripresi più avanti – in considerazione del dettato della legge regionale n. 26 del 1997 (*Promozione e valorizzazione della cultura e della lingua della Sardegna*), della legge nazionale n. 482 del 1999 (*Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche*), nonché dell'impostazione e dei risultati dell'inchiesta finanziata dalla RAS, il cui rapporto finale è stato curato da A. Oppo (*Le lingue dei sardi. Una ricerca sociolinguistica. Rapporto finale*; http://www.sardegna.cultura.it/documenti/7_88_2007_0514130939.pdf). Ma è anche vero che in fase di discussione del progetto dell'inchiesta condotta da Oppo ci sono state spinte a sondare prevalentemente i pareri degli intervistati sul sardo (sulle competenze personali, sugli usi sociali, sulle aspettative): si doveva in qualche modo giustificare a posteriori l'adozione della *Limba sarda comuna*, di stampo logudorese (cfr. M. LÓRINCZI, *Linguistica e politica. L'indagine sociolinguistica sulle «lingue dei sardi» del 2007 e il suo contesto politico-culturale*, in *Actas del XXVI Congreso Internacional de Lingüística y de Filología Románicas (6-11 septiembre 2010, Valencia)*, a cura di E.

lato si avranno campagne di alfabetizzazione degli adulti, e in genere ampliamento e allungamento della scolarizzazione di massa, che privilegiano e rafforzano in maniera autoevidente la diffusione della lingua italiana.¹¹

In questa situazione di difficile bilanciamento tra spinte autonomistiche fino a dichiarazioni separatiste e, al contrario, pressioni omologanti, tra valorizzazione di certe specificità e ammodernamento (che coinvolge pienamente anche le dinamiche interne al repertorio linguistico dei Sardi), i primi decenni del secondo dopoguerra mostrano aspetti inevitabilmente contrastanti che si riflettono anche sulla *linguistica sarda*, da quella accademica a quella non istituzionalizzata (quasi a livello *folk*). Ben li riassumono Pittau e Tola.¹² Oltre alla istituzione presso le università di Cagliari e di Sassari di autonome cattedre di Linguistica sarda (germogliate dalle tradizionali Glottologia e Filologia romanza e assegnate ad Antonio Sanna¹³ e Massimo Pittau), nel 1971 la Facoltà di Lettere di Cagliari chiede, all'unanimità del suo Consiglio, il riconoscimento da parte della RAS e dello Stato italiano «della condizione di minoranza etnico-linguistica per la Sardegna e della lingua sarda come lingua nazionale della minoranza». Sulla situazione politica generale e sugli ampi echi di questa e di altre iniziative che riguardano la lingua sarda e la sua auspicata emancipazione, si può leggere nella relazione del 1999 di Lilliu.¹⁴ Ciò che interessa maggiormente, dal nostro punto di vista, sono il coin-

Casanova Herrero e C. Calvo Rigual, Berlino 2013, sezione 7: *Sociolinguistica*). È evidente che la campagna politica a favore di una koiné sarda unitaria, che dura per lo meno dagli anni '60, è stata assimilata a certi livelli della società isolana in questi medesimi e irrinunciabili termini (nonostante le leggi succitate siano improntate, non senza difetti, alla tutela del plurilinguismo collettivo del territorio interessato).

¹¹ Sul contesto più ampio (politico, sociale, economico e culturale) incidente sul rafforzamento ed allargamento funzionale crescente dell'italiano che provocano fenomeni opposti per la lingua sarda, utili informazioni sono compendiate in I. LOI CORVETTO, *La Sardegna* (1992) cit., al cap. 7, a partire dalla bibliografia utilizzata.

¹² M. PITTAU, *Grammatica della lingua sarda: varietà logudorese*, Sassari 1991, *Introduzione*. S. TOLA, *La Letteratura in Lingua sarda. Testi, autori, vicende*, Cagliari 2006, cap. *Il ritorno della lingua*, pp. 389-400. Si veda più analiticamente *Limba lingua language. Lingue locali, standardizzazione e identità in Sardegna nell'era della globalizzazione*, a cura di M. Argiolas e R. Serra, Cagliari 2001.

¹³ Su Antonio Sanna (1918-1981), importante studioso e politico della lingua, sembra che purtroppo non vi siano voci in Wikipedia. Segnaliamo almeno questi due articoli <http://www.anthonymuroni.it/2016/12/23/antonio-sanna-bandiera-della-lingua-della-cultura-sarda-paolo-pillonca/>, <http://www.sardiniapost.it/cronaca/la-prof-continentale-dice-no-alla-studentessa-che-vuole-parlare-in-sardo-di-eleonora-dar-borea/>, rispettivamente del 2016 e del 2013. Essi contengono informazioni flash sulle difficoltà e contraddizioni che sorgono sul cammino dell'emancipazione e della revitalizzazione di un idioma in declino, e che una attenta politica linguistica dovrebbe o avrebbe dovuto prevedere, esaminare e sanare. Sono anche rivelatori di come certe volte gli atteggiamenti *folk* (anche se sulla loro totale spontaneità, nel caso presentato nel secondo articolo, devono sorgere dei dubbi, visto che manifestati da studenti delle scuole superiori) e gli atteggiamenti degli specialisti possano essere divergenti quanto alla dialettica tra l'enunciazione dei principi e la prassi o l'applicazione.

¹⁴ G. LILLIU, *La costante autonomistica sarda* (Relazione svolta a Cagliari presso l'ITIS "Giua" il 26 febbraio 1999); <http://consiglio.regione.sardegna.it/ACRS/Attivita-Ass/Rivista/n.10/Lilliu.asp>. Come è noto, Gio-

volgimento di buona parte della società civile isolana nei discorsi sia politici che di studio rivolti verso il proprio patrimonio linguistico, attraverso una catena di trasmissione delle idee che si estende in tutte le direzioni, passando per la scuola (luogo di incontro di alunni, di genitori di varia estrazione sociale, di insegnanti anche universitari), e che può diventare bidirezionale (per es. dalla scuola all'università e al contrario, con continui passaggi dall'una all'altra).¹⁵ Non si deve minimizzare il fatto che molte trattazioni specialistiche, soprattutto se sono ad ampio raggio e non eccessivamente tecniche, non sono rivolte esclusivamente ad una ristretta cerchia di conoscitori e hanno perciò anche un carattere divulgativo (ne fa parte, ad esempio, la monografia di Wagner del 1951, come si vedrà più avanti, alla nota 78, dal riassunto di una conversazione casuale assolutamente illuminante). Questi lavori diventano manuali di studio, libri di testo (con orientamenti ideologici trasmessi ai lettori e dai lettori ai loro interlocutori che ricevono così informazioni di seconda mano, semplificate o distorte), sono letti e usati da studenti e più in generale, come si diceva, da un pubblico di curiosi. L'opinione pubblica di una popolazione a crescente scolarizzazione si forma, quindi, entro questo labirinto comunicativo (o entro questa rete comunicativa). Le convinzioni e i luoghi comuni circolanti al suo interno costituiscono (seguendo Gramsci)¹⁶ un insieme stratificato, mutevole e non necessariamente coerente, ovvero sfasato, con flussi e reflussi di idee, provenienti non solo dalla scienza, ma anche dalla o attraverso la scuola, dalla politica, dai dibattiti promossi dai mezzi di comunicazione di massa (cartacei e non), dai cultori, animatori, conferenzieri locali (laureati e non), e che devono essere confrontate dai parlanti con le prassi linguistiche quotidiane. Riguardo a certi temi cruciali (ad es. quale sistema ortografico adottare) vi può essere, al contrario, una sorprendente coincidenza, transitoria alle volte, tra il pensiero degli studiosi (di alcuni di essi, degli 'intellettuali organici' quando questo è il caso) e quello dei non specialisti (di una loro parte), rapporto di cooperazione o di convergenza stabilito volta per volta a partire dalla posizione egemonica di uno di questi due poli verso l'altro polo in posizione subalterna, posizioni che si possono avvicinare. Ciò che qui si vuole di nuovo mettere in evidenza è che atteggiamenti o convinzioni *folk* allo stato puro sono difficilmente riscontrabili al giorno d'oggi, quando si deve mettere in conto, in tutta onestà, il forte condizionamento ambientale, soprattutto politico (come nel caso del mutamento di *status* delle lingue 'minoritarie', del sardo nel caso presente). E che per

vanni Lilliu (1914-2012) è stato un famoso archeologo universitario, accademico dei Lincei, e un uomo politico nelle file della Democrazia Cristiana. Fu tra i promotori della succitata delibera universitaria.

¹⁵ C. LAVINIO, *L'insegnamento dell'italiano. Un'inchiesta campione in una scuola media sarda*, Cagliari 1975, che può essere consultato anche in quest'ottica.

¹⁶ Cfr. *Dizionario gramsciano. 1926-1939*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Roma 2009, s.v. *Senso comune*.

la stessa ragione nemmeno gli studiosi, molto più facilmente monitorabili della popolazione (intera o selezionata), sono impermeabili a suggestioni o influenze ideologiche provenienti da certe componenti della società civile locale, tanto più se ne sono, anche linguisticamente, parte integrante.

Proseguendo, inevitabilmente a grandi balzi, nell'esame della storia degli studi di linguistica sarda degli ultimi sessant'anni all'incirca, a partire dal fondamentale manuale di Wagner più volte ricordato, ciò che si osserva è una evidente disomogeneità, se non piuttosto incertezza, nel focalizzare collettivamente l'argomento fondante della disciplina, la quale va lentamente a collocarsi tra la linguistica/dialettologia (sarda) e la sociolinguistica (italo-sarda), parallelamente del resto a quanto avviene in Italia e in altre parti del mondo (britannico e statunitense, ad es.). Nel 1984, la monografia storiografica pubblicata da Blasco Ferrer¹⁷ porta il titolo di *Storia linguistica della Sardegna*¹⁸ (e non di *Storia della lingua sarda*), in conformità col multilinguismo storico, la cui presentazione era imprescindibile; e il volume si conclude, per il Novecento, con «sardo e italiano», come rispecchiamento del fatto, già accettato accademicamente, che la questione del formarsi, dell'esistenza, delle caratteristiche e della 'normalità' dell'italiano regionale sardo o degli italiani (sub)regionali sardi o della Sardegna (anche se giudicati più o meno accettabili, più o meno popolari, a seconda del grado di vicinanza all'italiano standard, ma oramai usati da tutti o quasi tutti) non era più procrastinabile.¹⁹ Non sarà casuale se la prima trattazione con intenti sistematici dell'italiano regionale sardo, da considerare come sistema (in divenire) e non più come un catalogo di 'errori', compiuta da Loi Corvetto, esce nel 1983,²⁰ precedendo di pochissimo il citato volume di Blasco Ferrer. Il modo però di concepire gli effetti di alcune delle lingue in contatto come «bombardamenti iberici e italiani» sulla lingua sarda postgiudicale genera nella prefazione di Blasco Ferrer (1984, a p. X) alcune tensioni non irrilevanti che andrebbero discusse in altra sede.

¹⁷ Studioso di origini iberiche, con studi superiori compiuti anche in Germania, Eduardo Blasco Ferrer (1956-2017) è stato docente all'Università di Cagliari.

¹⁸ E. BLASCO FERRER, *Storia linguistica della Sardegna*, Tubinga 1984 (rist. 2012).

¹⁹ Su come non solo i parlanti comuni ma soprattutto gli studiosi, interni o esterni alla comunità linguistica della Sardegna, si accostino a certe particolarità (fonetiche nella fattispecie) dell'italiano regionale sardo, si rimanda a M. LÓRINCZI, *Sociolinguistica della ricerca linguistica. Punti di vista divergenti sulle consonanti scempie e geminate nell'italiano di Sardegna*, in *Actas do XIX Congreso Internacional de Lingüística e Filoloxía Románicas* (Universidade de Santiago de Compostela, 1989), a cura di R. Lorenzo, A Coruña 1996, vol. VIII, pp. 311-334; versione riveduta nel sito web <http://people.unica.it/mlorinczi/files/2007/05/6-sociolinguisticalingtesto1989-1996.pdf>, <http://people.unica.it/mlorinczi/files/2007/04/6a-note-6.pdf>.

²⁰ I. LOI CORVETTO, *L'italiano regionale di Sardegna*, Bologna 1983 (Cagliari 2015²).

Proseguendo cronologicamente, nel 1988 la parte dedicata al sardo del IV volume del *Lexikon der romanistischen Linguistik (Italienisch, Korsisch, Sardisch)* è nuovamente centrata solo sulla lingua sarda, se non per la sezione riguardante la storia linguistica esterna;²¹ il che significa anche che gli italiani regionali, formati sopra il sostrato 'dialettale' o alloglottico a seconda dei casi, andavano discussi all'interno dell'italiano. Nel 1992-94 escono, infatti, i due volumi dedicati all'*Italiano nelle regioni*.²² La presentazione storica delle varie fasi dell'affermarsi dell'italiano in Sardegna (dal Medioevo fino alla data della pubblicazione) fu affidata a Loi Corvetto, già autrice del menzionato volume del 1983.²³ In coerenza col titolo generale, l'argomento è la mutevole posizione storica dell'italiano all'interno della compagine multilinguistica dell'isola. Nel contributo al primo volume è percepibile, se non altro dalla mole di informazioni e di commenti dedicati alle varie lingue compresenti, una graduale diminuzione di interesse verso le lingue diverse da quella italiana, per arrivare a dedicare alle prime soltanto poche righe nel capitolo di tre pagine sulla seconda metà del Novecento. Le svariate manifestazioni di rivendicazione e di tutela del valore e del ruolo delle lingue 'minoritarie' (cui si accennava sopra e che costituiscono la base sociale isolana di alcune leggi emanate successivamente dalla RAS in materia di cultura e di lingua) sono viste unicamente come volontà di contrastare (perché?) la diffusione dell'italiano, diventato il codice linguistico comune, la κοινή διάλεκτος, persino «in domini nei quali, nei tempi addietro [quando?], si usava[no] prevalentemente la varietà sarda» o altri idiomi locali (catalano, tabarchino ecc.);²⁴ esse erano invece segnali (non importa se deboli o forti) di movimenti miranti anche a «riorrganizzare l'egemonia culturale», affidandoci alla nota frase gramsciana, che sul piano della politica linguistica si sono manifestati ampiamente durante il governatorato di Renato Soru (2004-8) e successivamente.

Ma anche a livello europeo (per la precisione in seno alla Commissione di Venezia) le discussioni e i progetti riguardanti i diritti delle minoranze andavano nello stesso senso, precedute e guidate da quei principi delle politiche

²¹ *Lexikon der Romanistischen Linguistik (LRL)*, a cura di G. Holtus, M. Metzeltin, Ch. Schmit, vol. IV: *Italienisch, Korsisch, Sardisch. Italiano, Corso, Sardo*, Tübinga 1988.

²² Cfr. *supra*, nota 6. Poco prima, nel 1991, G. Marci parla dell'«impiego [nella letteratura, più sistematico e meglio accettato, cioè 'sdoganato'] di quell'italiano regionale sardo che di quando in quando affiorava anche in passato [...] ma che trova più matura espressione in anni recenti» (*Romanzieri sardi contemporanei*, Cagliari 1991, p. 47).

²³ I. LOI CORVETTO, *L'italiano regionale di Sardegna* cit.

²⁴ Non è casuale se, attingendo a ricordi personali, in quel periodo una grammatica non accademica come quella di A. LEPORI, *Prontuario di grammatica sarda: variante campidanese*, Cagliari 1979, era stata giudicata, insieme con altri simili lavori di 'ricerca civica' (cfr. i cosiddetti *citizen-scientists*), immeritevole di segnalazione da parte della redazione della «Rivista Italiana di Dialettologia» (RID) in quanto non sufficientemente 'scientifica'.

dell'Unione Europea che miravano alla promozione delle regioni. Entro questo contesto generale vennero varate dalla RAS la legge su *Tutela e valorizzazione della cultura e della lingua della Sardegna* del 1993 (parzialmente dichiarata incostituzionale con la n. 290 sentenza 4 - 13 luglio 1994), e nel 1997 la legge 26 su *Promozione e valorizzazione della cultura e della lingua della Sardegna* (su *lingua della Sardegna* si veda qui alla n. 38). Lo scenario applicativo della legge, cioè gli ambiti di intervento, mettono subito in evidenza il ruolo primario delle istituzioni, in particolare, per quel riguarda gli aspetti linguistici, della scuola e della pubblica amministrazione. I successivi eventi, sebbene non immediati, rendono ancor più evidente una concezione verticistica e burocratica della politica linguistica da mettere in atto, la più facile da dirigere e da monitorare, a parziale imitazione di impostazioni catalane e friulane di analoghi problemi. Infatti nella legge non si menziona la parola *revitalizzazione* ma cautamente si propone (probabilmente anche per evitare nuovi giudizi di incostituzionalità) di «arricchire [con l'aiuto di finanziamenti appositi] il livello delle competenze linguistiche e della formazione culturale dei cittadini» (art. 17, 2). È abbastanza palese che questa legge formalizza, e non solo in questo punto, luoghi comuni circolanti all'interno della società civile, maturati anche attraverso analoghe politiche culturali precedenti di tutela istituzionalizzata (seppur non ancora trasformate in articoli di legge), ad es. il finanziamento dei progetti presentati dalle scuole i cui numerosi 'prodotti' cartacei, certamente interessanti a livello sociolinguistico, non sono mai stati archiviati con cura dalla RAS. Certi commenti ironici circolanti in rete hanno ben centrato l'omissione di un concetto chiave nelle politiche linguistiche più recenti: parlare e far parlare, ché «questo non costa danaro».

Nel 1998 Dettori²⁵ riprende la tematica della convivenza delle lingue locali, autoctone e non, e dell'italiano a partire dal Settecento (dal periodo sabauda), argomento al quale ha dedicato anche altri articoli; la lingua spagnola, presente dal periodo pre-sabauda e che ha determinato forti reazioni sia politiche che culturali (filoitaliane) nel Sette-Ottocento, viene racchiusa in un quadro di un «plurilinguismo [isolano] di scarsa vitalità e dinamismo [rispecchiante] l'immobilità che dovette caratterizzare la realtà sociale [secentesca]»; tra Sei-Settecento è invece avvenuta «la piena affermazione delle varietà iberiche» nella produzione scritta, benché dotata di scarso rilievo e valore quanto all'impiego letterario [nel senso di *belles lettres*]; si ipotizza inoltre, giustamente, che [nonostante l'asserita mancanza di dinamismo linguistico, presumibilmente diastratico] «varietà colloquiali spa-

²⁵ A. DETTORI, *Italiano e sardo dal Settecento al Novecento*, in *La Sardegna*, a cura di L. Berlinguer e A. Mattone, Torino, 1998, pp. 1155-1197 (coll. *Le regioni d'Italia dall'Unità a oggi*). Le citazioni che seguono sono dalle pp. 1156 e 1158.

gnole – più o meno interferite dal contatto con le varietà locali – dovettero essere in uso»; ma non si indicano esplicitamente questi ipotizzabili codici misti e altri ancor più vicini alle lingue locali (ad es. al sardo, lingua matrice con inserti spagnoli più o meno adattati) come normali canali di trasmissione dei numerosi imprestati spagnoli, recepiti sia soprattutto nelle varietà sarde non campidanesi sia (accanto agli italianismi) nella poesia e prosa semicolte (di cui oramai vi sono innumerevoli testimonianze).²⁶

Le summenzionate considerazioni contraddittorie ma in sostanza sminuenti l'influsso iberico, castigliano in particolare, sono curiose alla luce degli svariati lavori di riconsiderazione della componente iberica nella cultura della Sardegna, letteraria e non: per l'esattezza si dovrebbe partire dalla lontana *Storia della letteratura di Sardegna* di Alziator,²⁷ pur assumendo un atteggiamento critico rispetto alla struttura di questo lavoro simile a un «catalogo puntiforme», inadatto a ricomporre o a suggerire un quadro d'insieme organico.²⁸ Insistendo su queste ultime opinioni, abbiamo forse toccato un punto nevralgico di qualsiasi rassegna storica del passato linguistico e letterario della Sardegna. Al fine di evitare impostazioni sbilanciate in qualsiasi direzione linguistico-culturale, è opportuno dare ascolto agli storici, più vicini per mestiere alla politica, interessati appunto ai fenomeni politici e culturali generali e non a quelli unicamente letterario-linguistici, quando sottolineano che la storiografia filospagnola è sterile quanto quella filoitaliana;²⁹ entrambe esaltano a detrimento dell'altra momenti e fenomeni il cui valore può essere rimesso sempre in discussione sulla base di una documentazione diversa, arricchita, o diversamente utilizzata. Requisito obbligatorio diventa, in quest'ottica, la conoscenza diretta delle lingue iberiche, in particolare del catalano (lo spagnolo si tutela da sé), il cui insegnamento nelle università della Sardegna è stato negli ultimi anni fortemente negletto, arrecando danno alle nuove leve di studiosi o di curiosi. Sulla valutazione del periodo spagnolo è pesata, soprattutto nell'Ottocento, la successiva *damnatio memoriae*; ma il periodo sabauda settecentesco, durante il quale è stata promossa, è stato un ulteriore periodo di dominazione, e non di liberazione o di storico auspicato ricongiungimento da parte dei ceti alti sardi con la 'madrepatria' continentale, di riassorbimento o di riconduzione della Sardegna «nell'alveo culturale italiano».³⁰ Sono sempre gli

²⁶ Cfr. A. Gramsci: «tra la lingua popolare e quella delle classi colte [e/o potenti i.e. egemoni] c'è una continua aderenza e un continuo scambio» (in *Dizionario gramsciano* cit., s.v. *Lingua*).

²⁷ F. ALZIATOR, *Storia della letteratura di Sardegna*, Cagliari 1954.

²⁸ P.P. ARGJOLAS, *La Storia della letteratura di Sardegna di Francesco Alziator. Modelli, paradigmi, eccezioni*, in *Questioni di letteratura sarda. Un paradigma da definire*, a cura di P. Serra, Milano 2012, pp. 171-182, a p. 178.

²⁹ *La società sarda in età spagnola*, a cura di F. Manconi, Musumeci, 2 voll., 1992-93, I, pp. 8-9.

³⁰ A. DETTORI, *Italiano e sardo dal Settecento al Novecento* cit., p. 1155.

storici a documentarlo fino in fondo. Utile compendio ne è la tesi di laurea di Loi (2012-13); la segnaliamo in quanto di buona impostazione anche bibliografica (eccetto quella linguistica, stranamente – o significativamente – assente) e reperibile in rete.³¹ Rappresenta bene uno di quegli anelli di trasmissione del sapere di cui si era discusso sopra.

Secondariamente, giudicando dalle evidenti impronte degli orientamenti ideologici individuali, si evidenzia la difficoltà di mantenere – nel succedersi degli eventi storici e nella linearità del metadiscorso – un atteggiamento oggettivo e neutrale da trasmettere al lettore qualunque, verso situazioni caleidoscopiche, vecchie di secoli, di multilinguismo collettivo, situazioni che costituiscono il risultato normale (nel senso di “storico”) di intricate tappe socio-politiche. E rispetto alle quali egli, il lettore, non dispone presumibilmente nemmeno degli strumenti linguistici appropriati per un accesso diretto. Ciò che potrebbe inoltre colpire questo lettore ‘ideale’ o potenziale, visto anche l’andamento metadiscorsivo dello studioso simile all’*entrelacement* (con necessarie interruzioni, deviazioni e riprese) è quella sorta di babelismo linguistico isolano dinanzi al quale si stupiva e s’infastidiva – già alla fine del Cinquecento – il gesuita Balthasar Pinyes, quando si lasciava andare a uno sconsolato «cierto es una confusión en esta tierra acerca de las lenguas». ³² Nulla di strano, per l’epoca, in un’Europa che si stava avviando verso la rigida delimitazione politica di nazioni e di religioni, per cui la molteplicità di codici coesistenti (da quelli linguistici a quelli religiosi, non necessariamente coincidenti) poteva apparire come un «pulviscolo di elementi irrelati», ³³ non riducibili a schemi logici aggreganti. Luoghi comuni di questo tipo (ad es. gli imperi multilingui del passato erano fatalmente destinati al collasso, perché le persone non si capivano tra di loro) continuano però a essere ancora vitali, ed emergono a sorpresa durante le conversazioni anche di persone istruite.

Partendo dal periodo sabauda, sorvoliamo ora circa un secolo e mezzo sia di semplificazione della presenza delle lingue esogene dominanti che si riducono ad una sola, l’italiana, sia le complicate tappe della forte penetrazione di quest’ultima in tutti i registri d’uso, inclusa la comunicazione intrafamiliare (degli ‘affetti’, come amava dire il governatore Renato Soru intorno al 2005). Questa diffusione

³¹ R. LOI, *La politica di rimozione dell'impronta iberica nella Sardegna del XVIII secolo*, tesi di laurea, relatore G. Mele, Università di Cagliari, a.a. 2012-2013; https://issuu.com/110elode/docs/tesi_completa_ba104ab2db9ece/66.

³² R. TURTAS, *Studiare, istruire, governare. La formazione dei letrados nella Sardegna Spagnola*, Sassari 2001; cit. in M.E. CADEDDU, *Scrittura di una società plurilingue: note sugli atti parlamentari sardi di epoca moderna*, in *Reperti di plurilinguismo nell'Italia spagnola (sec. XVI-XVII)*, a cura di Th. Krefeld, W. Oesterreicher, V. Schwägerl-Melchior, Berlino-Boston 2013, pp. 13-26.

³³ R. BODEI, *L'unità della ragione nella molteplicità delle culture*, in *Identità culturali*, a cura di É. Balibar et al., Milano 1991, pp. 35-44, a p. 42.

capillare dell'italiano aveva condannato soprattutto il sardo, tra le lingue locali, in virtù della sua maggiore estensione e visibilità, sia alla recessione funzionale, sia alla diminuzione della frequenza d'uso, sia all'esser terreno di sviluppo di una complessa fenomenologia di *code-mixing/switching* italo-sarda non ben valutata a livello metalinguistico sebbene molto praticata a *tutti* i livelli sociali, sopra la quale si colloca l'italiano standard e letterario soprattutto scritto o scritto-orale. In che cosa poteva garantire sostegno, atto ad un rapido recupero linguistico, la legge regionale 26 del 1997? Per tornare alle ultime righe di Dettori 1998,³⁴ poteva «prendere avvio il complesso itinerario di interventi, volti a rendere operativo il dettato della legge, a partire dall'ambito scolastico», a cominciare dall'elaborazione a tavolino di una *koiné* sarda, «itinerario» che ha provocato discussioni feroci dagli esiti rivelatisi transitori e poco incisivi (si salvano gli interventi sulla toponomastica ufficiale, qualche effetto dei corsi universitari, le pubblicazioni a futura memoria). Inoltre, nei decenni successivi al 1997, nei periodi di dibattiti dai toni accesi e di applicazioni burocratizzate non molto fertili, il concetto di 'revitalizzazione' è stato di nuovo quasi assente se non a livello dell'impiego scritto. Il grafocentrismo di questa e di altre politiche linguistiche con velleità decisionali *top-down* ha continuato ad avere sostegni autorevoli attraverso interventi mass-mediatici (dunque al livello della circolazione delle convinzioni *folk*), come quella non remota di Tullio De Mauro (1932-2017), secondo cui «Lo standard favorisce lo stabilizzarsi di tradizioni linguistiche in forma scritta, istituzionale».³⁵

Proprio per immergere anche il lettore in una blanda simulazione del multilinguismo storico sardo, nel n. 17 (2000) della «Revista de filología románica» (Madrid), dedicato a *Lenguas minoritarias en la Romania. El sardo. Estado de la cuestión* (curato da chi scrive), i contributi non riguardavano solo il sardo nonostante il titolo redazionale (*El sardo*), ed era stato richiesto che le lingue d'uso fossero, a seconda delle competenze, italiano, sardo (sperimentale unificato), spagnolo, catalano (come allusione, appunto, alla storia linguistica dell'isola) e francese (come lingua a circolazione internazionale che è stata utilizzata anche in Sardegna da parte delle persone ad alta istruzione, inizialmente su modello della corte torinese settecentesca).³⁶

³⁴ A. DETTORI, *Italiano e sardo dal Settecento al Novecento* cit.

³⁵ <http://comitat-friul.blogspot.it/2014/10/morte-al-friulano-la-lingua-non-il-vino.html> (2014).

³⁶ Merita una menzione in tal senso l'illustre giurista di origini sassaresi Domenico A. Azuni (1749-1827), il quale pubblicò sia in italiano che in francese opere fondamentali di diritto marittimo. È stato però aspramente criticato per il suo *Essai sur l'histoire géographique, politique et naturelle du Royaume de Sardaigne*, Parigi 1797-98 (1802², trad. ted. 1802).

2. *La storiografia letteraria.* L'esigenza di principio iniziale (una ridefinizione di *linguistica sarda* adeguata alle esigenze del nuovo secolo) trova il suo migliore sostegno, del tutto disinteressato, fuori dagli studi di linguistica. Da una constatazione riassuntiva relativamente recente, riguardante la letteratura della Sardegna – aspetto, questo, della cultura sarda che costantemente si deve tenere in considerazione anche in questa sede – risulta ad esempio che «Oggi non ha più senso parlare di letteratura italiana o di letteratura sarda, quanto semmai di comunicazione letteraria *degli italiani* o *dei sardi*, ossia di sistemi letterari policentrici la cui identità si è storicamente e geograficamente affermata grazie al contributo di più lingue e di più culture».³⁷ In Wikipedia si distingue tra letteratura della Sardegna («letteratura di autori sardi o relativa alla Sardegna, in qualsiasi lingua») e letteratura in lingua sarda o letteratura in sardo («letteratura scritta in lingua sarda»). È interessante osservare come rispetto a questo secondo problema appena enunciato (cosa si deve intendere per letteratura sarda agli inizi del XXI secolo) e pure risolto nel caso di Manca in un modo chiaro, vi siano in altri casi incertezze nell'assumere una posizione non tanto netta quanto piuttosto trasparente. Ciò farebbe intuire l'esistenza di una *querelle* quanto meno implicita o comunque una insicurezza interiorizzata, determinata – se è lecito azzardare quest'ipotesi – da un contesto ideologico che esigerebbe una presa di posizione 'politicamente corretta' e non negoziabile, soprattutto a favore della tutela della lingua sarda e di un regime di bilinguismo,³⁸ con tutte le conseguenze del caso sul

³⁷ D. MANCA, *La comunicazione linguistica e letteraria dei Sardi: dal Medioevo alla 'fusione perfetta'*, in «Bollettino di Studi Sardi», 4 (2011), pp. 49-75, a p. 57. L'autore è docente all'Università di Sassari.

³⁸ La mancanza di soluzioni e di formulazioni univoche è però propria anzitutto degli strumenti legislativi. Si veda a questo proposito M. LÓRINCZI, *Commemorando la Grande Guerra. Sul concetto di 'minoranza'*, in «Bollettino di Studi Sardi», 9 (2016), pp. 17-58, alle pp. 51-52, dove si analizzano i glottonimi usati nella legge 26/1997 emanata dalla RAS che riguarda anche la «lingua della Sardegna», al singolare: «la legge emanata dalla Regione Sardegna esibisce un'esuberante terminologia per il concetto di 'idioma' [...] Vengono impiegati a) *lingua della Sardegna* (nel titolo della legge [...]) - *lingua sarda* (la più frequente) - *lingua dei Sardi* (questi tre in significativo rapporto sinonimico o quasisinonimico o di coestensione: *Sardegna-Sardi-sardo*, cfr. *stato-nazione-lingua nazionale*); b) *lingua italiana*; c) *lingua catalana*; d) *linguaggi di origine*; e) *varianti locali* (della lingua sarda); f) *dialetto sassarese e gallurese*; infine g) *tabarchino*, né lingua né dialetto ma solo glottonimo. L'equivalenza *lingua della Sardegna* = *lingua dei Sardi* = *lingua sarda* è ovviamente spinosa perché replica pari pari, sebbene su scala minore e diluendolo nel corso del documento, il concetto di stato-nazione avente un territorio (Sardegna), un popolo omogeneo (sardo), una lingua (sarda)». La formula romantico-nazionale e poi nazionalista della sovrapposizione perfetta da realizzare (e non solo da teorizzare) tra nazione stato e lingua è stata riattualizzata recentemente da Renato Soru, che ha concluso un suo discorso tenuto nell'originario sardo sanlurese con «una lingua sarda per un popolo sardo per una regione (e non due regioni [corrispondenti alle due macrovarietà tradizionali campidanese e logudorese])» (M. LÓRINCZI, *Una regione, un popolo, una lingua*, in «il manifesto sardo», 16 giugno 2018; <http://www.manifestosardo.org/una-regione-un-popolo-una-lingua/>; da ascoltare e visionare nel sito web <https://www.facebook.com/renato.soru/videos/una-legge-per-la-lingua-sarda-nelleu-ropa-dei-popolari/10156524748404973/>). La lingua sarda, «una», da un anno a questa parte viene presentata da alcuni politici, Soru compreso, come una nuova acquisizione scientifico-politica: la lingua sarda è una, pur

piano delle possibili politiche linguistiche presenti e future. Ciò si scontrerebbe con la convinzione che una letteratura nazionale robusta è sostanzialmente monolingue (argomento la cui bibliografia filosofica, letteraria, linguistica è sterminata). Non si spiega altrimenti perché in un volume corposo di oltre 550 pagine, del 2006, che contiene una documentazione ricca e utile alla comprensione complessiva della storia scrittoria della Sardegna (letteraria e non), opera intitolata

nella variazione diatopica, per cui a questa lingua deve corrispondere un'unica forma scritta (non più *Lingua sarda comuna* ma solo *Lingua sarda*, nelle parole di Soru: deve essere «una», come «una» è la lingua del popolo sardo [dunque *comuna* diventa superfluo]); questo dovrebbe realizzarsi per lo meno a livello ufficiale e nella comunicazione verso l'esterno, su modello ad es. dell'italiano, per esserne rappresentati degnamente e non in una confusione babelica. Probabilmente è stato orecchiato il termine di *macrolingua*. «La lingua sarda è una: lo negano solo i reazionari»: è la tesi che sostiene anche Roberto Deriu, consigliere regionale del Partito Democratico, in un articolo dell'8 aprile 2018 (<http://www.lanuovasardegna.it/regione/2018/04/08/news/la-lingua-sarda-e-una-lo-negano-solo-i-reazionari-1.16687220>). Questo in risposta a chi voleva e vuole anche l'uso scritto ufficiale di un campidanese general-comune (<http://www.lagazzetta.eu/la-lingua-campidanese-esclusa-dalla-proposta-di-legge/>, 23 ott. 2017); oppure a chi evidenzia che anche il gallurese è una lingua della Sardegna (<http://www.linkoristano.it/prima-categoria/2018/06/27/approvata-la-nuova-legge-sulla-lingua-sarda/>). In verità la nuova legge regionale approvata a metà del 2018 (<http://consiglio.regione.sardegna.it/XVLegislatura/Leggi%20approvate/lr2018-22.ASP>) non migliora molto o non semplifica, rispetto alla 26/1997, a vent'anni di distanza, la terminologia glottonimica. «Lingua» è il sardo. Il catalano algherese, il sassarese, il gallurese e il tabarchino rimangono nel limbo dell'inclassificabile, ma per lo meno sassarese e gallurese non sono più «dialetti». Ad un certo punto, però, conformandosi alla legge n. 482/1999, il sardo e l'algherese diventano lingue delle minoranze storiche. Le altre tre, no. Scompare – e chi scrive l'apprezza – l'etichettatura di «alloglotte» riservata, in una stesura precedente della legge, a sassarese, gallurese e tabarchino (ma non all'algherese), ne rimane però traccia nella discussione (<http://www.linkoristano.it/primacategoria/2018/06/27/approvata-la-nuova-legge-sulla-lingua-sarda/>): «altre parlate alloglotte». Logica avrebbe imposto che gli idiomi non sardi della Sardegna fossero qualificati uniformemente, come ad es. nel titolo di F. Toso, *La Sardegna che non parla sardo. Profilo storico e linguistico delle varietà alloglotte. Gallurese, Sassarese, Maddalenino, Algherese, Tabarchino*, Cagliari 2012; le varietà non sarde, alloglotte, sono appunto il gallurese, sassarese, maddalenino, algherese, tabarchino, ecc., con l'osservazione che in un documento politico riguardante tutti i cittadini isolani, il termine *alloglotto*, che 'ghettizza', era opportuno evitarlo, com'è infatti avvenuto. Conversando su questi argomenti col collega Stefano Pira, storico ed editore, figlio di Michelangelo Pira (1928-80) di cui curò il romanzo postumo *Sos sinnos* (1983), egli ricordava, insieme a certe polemiche suscitate dalla veste ortografica del testo da lui pienamente rispettata, come (per dirlo ora con parole di altri) «Pira decide di scrivere “come parla la gente” per ribadire l'importanza della libertà: ognuno deve essere libero di scrivere nel dialetto della propria zona, senza che rigide regole imbriglino la propria identità, il proprio spirito, la propria vocazione. Difende, in questo modo, sia lo strumento linguistico del popolo meno istruito che la ricchezza insita nelle varianti locali di una lingua. Pensa infatti che varietà sia sinonimo di ricchezza e che la lingua debba essere lasciata in pace: deve potersi conservare nel tempo e arricchire liberamente» (F. CABRAS, *Sos sinnos: tutto ciò che devi sapere sul libro di Michelangelo Pira in sardo-bittese*, <https://www.vistanet.it/2018/03/09/sos-sinnos-cio-devi-sapere-sull-libro-michelangelo-pira-sardo-bittese/>, 2018). Questi sono una lezione e un modello alti, accanto ad altri (mi piace qui ricordare il grande drammaturgo oristanese Antonio Garau, 1907-88), utili per impostare un eventuale processo di revitalizzazione (e non di 'devitalizzazione' e di fossilizzazione), che nessuno dei politici degli ultimi lustri ha voluto far riemergere da un passato nemmeno troppo remoto. Da un recesso diverso dello stesso 'dimenticatoio', ma più recente del caso M. Pira, è possibile invece rispolverare la positiva reazione accademica – dimostratasi in seguito sterile quanto a risultati sociali – al progetto “una limba [scritta] per tutti” ed espressa durante la II Conferenza regionale su cultura e lingua sarde (Oristano, dicembre del 2000; cfr. «UnicaNews», II, 6 gennaio 2001, p. 7).

esplicitamente e vistosamente *La Letteratura in Lingua sarda*,³⁹ si dia spazio (incoerentemente rispetto al titolo, ma più correttamente nell'ottica della storia culturale complessiva della Sardegna) anche a produzioni in catalano, gallurese, sassarese, tabarchino ma non in italiano (e questo diventa un punto dolente oltre che antistorico).

In una quasi perfetta sincronia con la pubblicazione del citato articolo di Manca, Patrizia Serra, nell'introduzione a un volume dedicato ad alcune questioni della «letteratura sarda»,⁴⁰ ha un'opinione diversa da quella del suo collega sassarese, dichiarando che «spesso è messa in dubbio la stessa esistenza e sussistenza di una "letteratura sarda", che invece si propone e si percepisce smembrata, ora come un'appendice regionale della letteratura italiana, ora della letteratura spagnola, ora come manifestazione letteraria "dialettale" e locale» (si notino le virgolettature entro la citazione). Mentre ovviamente nessuno mette in dubbio l'univocità di una 'lingua sarda'. Con quest'affermazione paradossale vogliamo soltanto richiamare di nuovo l'attenzione sull'uso ambiguo che si fa dell'aggettivo 'sardo'. Dal momento che molti storiografi letterari del secolo scorso hanno lavorato proprio nella direzione di non considerare il plurisecolare plurilinguismo letterario un fattore disgregante bensì sistemico in quanto generato dal plurilinguismo individuale degli stessi autori studiati (oltre che dal plurilinguismo della stessa società isolana, vista nella sua totalità), sarebbe stato più corretto usare il passato e non più il presente: «spesso è stata messa in dubbio» e non più «spesso è messa in dubbio», «si percepiva smembrata» e non più «si percepisce smembrata» (linguisticamente e culturalmente). Analoga indecisione sembra trasparire anche dal titolo di un lavoro di Marci apparso nel 2006, la cui la prima parte suggerisce iperbolicamente la grande varietà linguistica delle opere presentate ed analizzate, condensata poi, nel sottotitolo, nell'aggettivo *sarda*.⁴¹

La maggior parte delle più note storie letterarie della Sardegna che in forza della loro circolazione hanno creato opinione pubblica variabile nel tempo (da quella di Giovanni Siotto Pintor, 1843-44, a quella di Francesco Alziator, 1954, di Nicola Tanda, 1985, di Giovanni Pirodda, 1992, serie alla quale Cirese nel 1958-59 offre un supporto interdisciplinare),⁴² reca nel titolo il coronimo *Sardegna* (che non è ambiguo)

³⁹ S. TOLA, *La Letteratura in Lingua sarda. Testi, autori, vicende* cit.

⁴⁰ *Questioni di letteratura sarda. Un paradigma da definire* cit. La curatrice di questo volume è docente all'Università di Cagliari.

⁴¹ G. MARCI, *In presenza di tutte le lingue del mondo. Letteratura sarda*, Cagliari 2006.

⁴² G. SIOTTO PINTOR, *Storia letteraria di Sardegna*, Cagliari 1843-44, Sala Bolognese 1981 (rist. anastatica), 3 voll.; F. ALZIATOR, *Storia della letteratura di Sardegna*, Cagliari 1954; N. TANDA, *Letterature e lingue in Sardegna*, Cagliari 1985; G. PIRODDA, *Sardegna* cit.; A.M. CIRESE, *Introduzione allo studio della poesia popolare in Sardegna*, corso poligrafato, Università di Cagliari 1958-1959. Sulla scia di ID., *Poesia sarda e poesia popolare nella storia degli studi* cit., va ancora segnalato T. PISCHEDDA, *Canti popolari dei classici poeti sardi*, Sassari 1854, come pioniere nell'antologizzare poeti sardi in funzione del loro valore e non della lingua da loro usata.

e non l'aggettivo *sarda* (che invece lo è). Questo però non implica automaticamente il riconoscimento completo e incondizionato del plurilinguismo isolano più che millenario che ha contraddistinto e che contraddistingue tuttora gli usi linguistici dispiegati nell'isola, sia sul piano dell'oralità che su quello della scrittura. Come si è già detto, Alziator ha voluto rivalutare, in contrapposizione colla comprensibile italo-filia ottocentesca – romantica e nazionale – di Siotto Pintor, il peso (la quantità e non tanto la qualità) degli autori che avevano usato il catalano e il castigliano.⁴³ Per quanto riguarda epoche anteriori all'arrivo dei catalano-aragonesi e dei castigliani o per quanto riguarda la tradizione orale, due complessi documentali erano però finiti, tra Otto-Novecento, oltre l'incerto confine della letterarietà: ci riferiamo alla documentazione medievale e a quella tradizionale popolare, in prosa e in versi. Ed erano diventate appannaggio degli storici (studiosi della società laica e della chiesa), dei filologi, dei giuristi, degli etnologi, dei linguisti. Gli studiosi della letteratura se ne sono riappropriati in tempi relativamente recenti⁴⁴ e va lasciata senza risposta (a causa delle peculiarità culturali e storiche della Sardegna, passate e presenti) l'interrogativo, che pur serpeggia, se quest'operazione di riappropriazione sia scientificamente (oggettivamente) lecita o sia dettata da considerazioni identitarie nel senso costruttivo del termine ('noi siamo fatti e ci consideriamo così'). Ci stiamo riferendo in questo momento, è bene ripeterlo, alla produzione scrittoria medievale e alla letteratura tradizionale orale (in lingua sarda soprattutto, ma non solo), che a seguito delle scoperte archivistiche, delle raccolte e degli approfondimenti realizzati tra Settecento e i primi decenni del Novecento mettono le basi alla filologia, all'etnografia e alla linguistica moderne. I testi medievali, di grandissimo interesse storico e giuridico, argomento su cui Tagliavini a suo tempo era brusco,⁴⁵ e che attraverso il suo manuale autorevole è stato assimilato da generazioni di studiosi, sardi e non, e di studenti (che avranno fatto e faranno tuttora da amplificatori e divulgatori di opinioni specialistiche), vengono da qualche lustro rivalutati dagli studi letterari. Si apprezzano le loro «intenzionalità letterarie» (per usare una formulazione di Tola),⁴⁶ cioè la loro letterarietà embrionale o latente, l'uso «sapien-

⁴³ Sulla *Storia letteraria di Sardegna* di Siotto Pintor si legga ora *Questioni di letteratura sarda. Un paradigma da definire* cit., curato da P. Serra.

⁴⁴ Si veda, uno per tutti, G. PIRODDA, *Sardegna* cit., con anticipazioni nel 1989.

⁴⁵ C. TAGLIAVINI, *Le origini delle lingue neolatine*, Bologna 1949 (1969⁶), p. 516: «La [abbondante, ricca] documentazione [fornita dai testi antichi/medievali redatti in sardo] ha grande valore linguistico [...] ma è assolutamente priva di valore letterario». In essa, infatti, non vi è concessione all'aspetto creativo cui è abituato solitamente il filologo romanzo medievista, non vi è spazio all'inventiva o alla trasfigurazione letteraria della realtà, alla fantasia e al divertimento, all'allusione. Sono tutti testi severi, aridi, formulari, con finalità pratiche e concrete che fanno intravedere aspetti di una società fortemente organizzata e regolamentata, come faceva notare lo storico inglese J. DAY, *Uomini e terre nella Sardegna coloniale: XII-XVIII secolo*, Torino 1987, p. 12.

⁴⁶ S. TOLA, *La Letteratura in Lingua sarda. Testi, autori, vicende* cit., p. 27.

te» (A. Dettori) seppur rarefatto della tecnica narrativa, descrittiva, dialogica, dell'appropriatezza sintattica, della riproduzione dello stile orale ecc.⁴⁷ Insistendo eccessivamente nel cercare pregi letterari in testi non destinati per il loro genere di appartenenza ad essere apprezzati per creatività ed invenzione (anzi, al contrario), si dimentica che qualsiasi messaggio linguistico svolge anche una funzione poetica di varia visibilità, nel senso che un consapevole e abile emittente di messaggi scritti vorrà conferire al suo lavoro anche un'efficacia estetica, oltre che documentaria o argomentativa. Se al giudizio netto di Tagliavini aggiungiamo il fatto che fin dal Medioevo la produzione scrittoria isolana documenta l'uso di una pluralità di lingue,⁴⁸ diventa evidente che limitarsi solo a quella manifestatasi in lingua sarda (sulla falsariga della formula classica *origini della letteratura in lingua X*) diventa ancor più riduttivo. Per non dire che, continuando a scendere sulla scala delle valutazioni sminuanti, si è arrivati ad affermare nei primi anni Settanta – non si comprende su quali basi poiché per confutare basterebbe, limitatamente al Medioevo, il citato giudizio quantitativo di Tagliavini, per non parlare della *Carta de Logu* ecc. – che la lingua locale (nella fattispecie la lingua sarda) «è estremamente povera, quando non del tutto priva di testi scritti» (sottintendendo probabilmente «letterari, artistici»⁴⁹).

Perché continuare a rivolgersi alla letteratura, alla letteratura in senso ampio, ovvero alla documentazione scritta? Per forza di cose, rispetto al passato, la documentazione degli usi linguistici è garantita e fornita dai testi (sopravvissuti) e in qualche caso dalle opinioni sopravvissute e registrate, sempre per iscritto dal momento che un altro tipo di registrazione non esisteva fino alla seconda metà dell'Ottocento. Questa affermazione potrebbe sembrare priva d'interesse, ma è legata a una certa prassi storiografica (storiografica in senso generale) in atto già da tempo. Parlare di prassi storiografica (propria degli specialisti) quando invece si dovrebbero indagare atteggiamenti e valutazioni proprie dei non specialisti, dei profani, può sembrare, in aggiunta alla banalità di cui sopra, una contraddizione palese. Ma anche gli storiografi sono portatori di 'senso comune' come si vedrà anche più avanti. Ora però dobbiamo prendere le mosse dall'argomento *scuola*, la quale svolge notoriamente un ruolo importante nella mutazione dei rapporti di forza tra le lingue e nella trasmissione di saperi o convinzioni anche 'folk'.

⁴⁷ *Ivi*, *passim*.

⁴⁸ Ben imitato, a metà dell'Ottocento, nelle famosissime false *Carte di Arborea* (cfr. *Le carte d'Arborea. Falsi e falsari nella Sardegna del XIX secolo*, a cura di L. Marrocu, Cagliari 1997). Sulla questione della compresenza di più lingue nella produzione scrittoria medioevale isolana, si veda anche P. MANINCHEDDA, *Medioevo latino e volgare in Sardegna*, Cagliari 2012 (2007¹).

⁴⁹ M. PIRA, rapporto per la Camera dei deputati, citato in T. DE MAURO, *La prova della parola. Non serve il folclore per l'identità sarda*, in «Paese sera», 12 gennaio 1979.

3. *La scolarizzazione.* In una compagine sociale e culturale come quella del mondo detto ‘occidentale’, l’alto tasso di alfabetizzazione, scolarizzazione e consapevolezza sociale, raggiunto gradatamente negli ultimi cent’anni, diminuisce lo storico divario tra i colti alfabetizzati e gli ‘idioti’ (incolti, incompetenti, inesperti, malparlanti) del passato, per quanto riguarda gli argomenti attinenti alla vita sociale, per lo meno alcune delle sue manifestazioni. Non è un caso, infatti, se l’interesse per la linguistica popolare (associabile all’epilinguistica) inizia e si sviluppa in vari momenti del secolo scorso, come fa comprendere giustamente Glessgen,⁵⁰ in un paragrafo conciso e chiaro, supportato bibliograficamente (si accenna ad esempio alle vivaci discussioni sviluppatesi nei e dai quotidiani e, da quando si usano Internet, Facebook ecc., anche in rete). Non sarà un caso se, in reazione a questo tipo di discorsi di linguistica ‘popolare’, nella famiglia di Leonard Bloomfield (1887-1949) circolasse la parola *stankos* “schifezze”,⁵¹ presumibilmente forma spregiativa ispanizzante dal participio passato *stank* del verbo *stink* “emettere odori sgradevoli, essere sgradevole, offensivo”, in relazione alle presunte ‘sciocchezze’ *folk* circolanti tra i non esperti o da questi formulate (e spesso con grande senso di sicurezza, come fossero verità assodate, soprattutto da parte di persone al potere come si è visto anche in Sardegna). Non è un caso che a metà del secolo scorso e sulla scorta di altri linguisti, Roman Jakobson metta a fuoco la funzione metalinguistica del linguaggio (seppur sotto le sue forme più astratte o inconsapevoli), la quale funzione, trattandosi del messaggio linguistico e del linguaggio in generale, può essere attualizzata da chiunque, non solo dai grammatici, dai filosofi o dai linguisti. In un’ottica più sofisticata, che seguiamo volentieri nella misura in cui si evita l’innalzamento di barriere rigide tra categorie di parlanti/scriventi e tra le loro competenze e le loro metacompetenze, «(epilinguistico e metalinguistico sono in continuità), ma, ciò che più pesa, la competenza epilinguistica è una proprietà interiore del parlante, e viene ad essere non molto diversa dalla competenza del parlante ideale, priva di spessori storici, sociali, culturali, individuali».⁵² Non è un caso se successivamente, nel 1966, raggiunti certi risultati (ampiamente analizzati in tutte le loro valenze e conseguenze) a seguito delle campagne di alfabetizzazione degli adulti, e in genere dell’alfabetizzazione di massa, campagne promosse nel secondo dopoguerra dall’Unesco e da diversi enti nazionali,⁵³ Hoenigswald indica i possibili obiettivi

⁵⁰ M.-D. GLESSGEN, *Linguistique romane. Domaines et méthodes en linguistique française et romane*, Parigi 2012², p. 410.

⁵¹ Si veda la recensione a N.A. NIEDZIELSKI, D.R. PRESTON, *Folk Linguistics*, Berlino-New York 1999, in «Journal of Language and Social Psychology», dicembre 2001, p. 480.

⁵² F. ALBANO LEONI, *Lo statuto del fonema*, in *Il linguaggio. Teoria e storia delle teorie*. In onore di Lia Formigari, a cura di S. Gensini e A. Martone, intervento introduttivo di T. De Mauro, Napoli 2006, pp. 305-328, a p. 321.

⁵³ F. RUSSO, *L’alfabetizzazione degli adulti*, in «La civiltà cattolica», 118/3 (1967), pp. 37-48.

della *folk-linguistics*.⁵⁴ Noi vi potremmo anche implicare la convinzione, maturata-si in quegli anni, secondo cui si è giunti al riconoscimento che non solo le *élites* culturali e politiche ma tutti, democraticamente, fossero diventati degni di ascolto e di considerazione.⁵⁵ Se non si avesse quest'apertura verso tutti (soprattutto quando si stanno prendendo iniziative di politica linguistica e si vogliono saggiare al riguardo le opinioni della gente), non si comprenderebbe nemmeno perché effettuare delle indagini sociolinguistiche dove agli intervistati o agli interlocutori (chiaramente non specialisti) si chiede di autovalutarsi sulle proprie competenze o di esprimere dei pareri sul codice linguistico (su bontà, bellezza, adeguatezza, correttezza, purezza, futuro auspicato e via dicendo, sia sulla propria lingua che sulle lingue altrui). A che cosa servirebbero questi pareri, analizzati sul piano quantitativo e qualitativo, se intimamente lo studioso pensasse che si tratta di sciocchezze? Si profilerebbe in questo modo tra chi, scientifico e 'neutrale' ('neutrale' secondo la propria opinione, ma questo andrebbe dimostrato) osserva dall'alto e chi in basso è osservato, non soltanto l'evidente asimmetria (perché il contrario difficilmente potrebbe accadere, anzi, non potrebbe accadere attraverso un'indagine strutturata, mentre invece i pareri spontanei abbondano anche in 'alto'), ma un rapporto di potere culturalmente controproducente. Richiamandoci di nuovo alla funzione metalinguistica, non dimostra «ingenuità [...] chi pensa che per parlare di cose linguistiche [o piuttosto: di lingua?] non ci sia alcun bisogno di aver fatto studi linguistici appositi»,⁵⁶ poiché egli esprime semplicemente opinioni proprie (o fatte proprie, magari inconsapevolmente, spesso attraverso la scuola, vedi i luoghi comuni) che lo specialista, il politico o altri potranno valutare (se lo vogliono o devono). Un simile 'ingenuo' non è meno degno di attenzione sociolinguistica e politica di un intellettuale come Sergio Romano (ex diplomatico e prestigioso giornalista e opinionista) quando egli afferma, per esempio, nel non lontano 2014,⁵⁷ che «Non credo che sardi e friulani [...] possano considerarsi minoranze, nel senso in cui la parola è stata generalmente utilizzata per le popolazioni che hanno un'altra patria di riferimento⁵⁸ o non appartengono alla storia unitaria del Paese di cui sono cittadini». Oppure, andando indietro nel tempo, di

⁵⁴ H. HOENIGSWALD, *A proposal for the study of folk-linguistics*, in *Sociolinguistics*, a cura di W. Bright, The Hague 1966, pp. 16-26.

⁵⁵ Cfr. Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Firenze 1967.

⁵⁶ C. LAVINIO, *Testi e dati per l'educazione linguistica in Sardegna*. Introduzione al volume *De s'anantzia a s'eredeu. Identità e lingue tra generazioni*, a cura di S. Atzori, Cagliari 2014, pp. 9-34, a p. 31.

⁵⁷ S. ROMANO, nella rubrica *Lettere al Corriere [della Sera]*; http://www.corriere.it/solferino/romano/07-09-14/01.spm?refresh_ce-cp, sett. 2014.

⁵⁸ A proposito di «patria di riferimento» vale la pena di riflettere di nuovo sui sentimenti ed attaccamenti filospagnoli che una parte dell'*élite* sarda ha manifestato tenacemente tra Sette-Ottocento, in periodo sabaudò.

uno scrittore del calibro di Giuseppe Dessì, nella cui opera degli anni Trenta-Settanta sono numerosi (per come presentato in Lavinio),⁵⁹ i luoghi comuni popolar-colti e le ingenuità oppure le valutazioni qualitative soggettive,⁶⁰ seppur mitigati dalla finezza acustica, osservativa e mnemonica di Dessì. Ulteriori esempi, questi, di come sia difficile stabilire la differenza tra chi è portatore di opinioni ritenute *folk* e chi invece, partendo per esempio da principi storico-ideologici (come Romano), conclude con considerazioni intrinse di luoghi comuni linguistici o generate dai luoghi comuni («Non credo [...] che l'insegnamento pubblico di una lingua arcaica [?], priva di qualsiasi importanza veicolare [?], debba considerarsi una responsabilità dello Stato e delle sue autorità locali»). E ancora, a un gradino più basso della scala socio-culturale, possono emergere espressioni che sono evidenti residui, giunti per ricaduta da discorsi colti, come quando un contadino veneto dice «mi parlo sempre diaeto».⁶¹

Avendo superato questi punti di riferimento di massima, che vanno dalle politiche sociali dell'istruzione pubblica ai nuovi indirizzi della ricerca linguistica fino all'aneddotica rivelatrice, si può virare verso la Sardegna, dove in consonanza con quanto avveniva altrove, nel secondo dopoguerra viene avviata la lotta all'analfabetismo e per l'educazione della popolazione adulta (il valore medio dell'analfabetismo era pari al 22% che scenderà verso l'8% nel 1961). Si istituiscono corsi di formazione professionale e scuole popolari, per uomini e donne. In parallelo si dedica molta attenzione all'assistenza scolastica e universitaria. Insieme coi crescenti mezzi di comunicazione di massa, tutto concorre, come già detto, all'indiscussa promozione della lingua standard italiana.⁶²

⁵⁹ C. LAVINIO, *Coscienza del plurilinguismo e scelte linguistiche nella narrativa di Giuseppe Dessì*, in «Studi Novecenteschi», vol. 13, n. 31 (giugno 1986), pp. 65-85.

⁶⁰ Idiomi della Sardegna che suonano asciutti, aspri, cantilenanti, cupi, duri, scuri, sgradevoli, sonori, strascicati, con qualificazioni del tutto simili (seppur più evocative di quelle 'popolari') a quelle classificate da N. GALLI DE' PARATESI (*Analisi semantica delle opinioni linguistiche: un caso di sinestesia in senso lato*, in *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, Brescia 1976, vol. I, pp. 281-294) come «pseudolinguistiche» e raccolte presso operai e studenti: *gradevole, melodico, molto bello, orrendo, chiaro, brutto, schifoso, volgare ecc.*, oppure simili a quelle di ultima generazione (del 2017) riprodotte anche nel paragrafo finale di quest'articolo: «brulicante, mobile, spiccio, sporco», dette, anche in questo caso, da uno scrittore; cfr. il romanesco moderno definito 'sfatto' da Moravia. Il parlare 'incerto' del bambino (cosa ne direbbero Chomsky oppure linguisti e psicologi che si occupano di linguaggio infantile?); la bassa densità demografica della Sardegna che determinerebbe la ridotta produzione verbale (i silenzi) di certi suoi abitanti-personaggi (in C. LAVINIO, *Coscienza del plurilinguismo e scelte linguistiche nella narrativa di Giuseppe Dessì cit.*, p. 71).

⁶¹ Citato da L. RENZI in *La Dialettologia oltre il 2001*, a cura di G. Marcatò, Padova, 2002, p. 103.

⁶² Cfr. L. LECIS, *Dalla ricostruzione al piano di rinascita. Politica e società in Sardegna nell'avvio della stagione autonomistica (1949-1959) cit.*, pp. 81-83; T. DE MAURO, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Bari 1976⁴, p. 431.

4. *Lingua vs dialetto*. Ad un approccio fugace sembrerebbe che il termine *lingua* si sia diffuso negli studi sardi e nell'opinione pubblica, cioè presso i non specialisti *naïfs*, a metà del secolo scorso, per merito dei linguisti moderni, soprattutto di Wagner.⁶³ Le cose stanno molto diversamente.

Dal Cinquecento in poi il sardo (spesso inteso alla stregua di un iperonimo delle varietà geolinguistiche, parlate e scritte, ossia di una «macrolingua» astratta e superordinata alle classi di parlate arealmente più limitate, o più semplicemente inteso come un sardo generico) viene indicato per lo più con parole significanti "lingua". Questo avviene, quindi, secoli prima della comparsa nella linguistica sarda dei pregevoli e fondamentali contributi novecenteschi di Wagner. Sebbene le attestazioni ci siano pervenute distanziate l'una dell'altra, si tratta purtuttavia di personalità importanti della cultura sarda o della cultura iberica, che presumibilmente in quest'uso terminologico non vanno necessariamente considerate come innovatori, ma piuttosto come testimoni di usi condivisi al loro stesso livello sociale e culturale. Tale impiego terminologico sarà stato diffuso tra gli intellettuali sardi dell'epoca e recepito anche dal senso comune colto e meno colto, procedendo dall'alto (alfabetizzato, minoritario, elitario) verso il basso (analfabeta e maggioritario).

Se messe in fila, le testimonianze non sono poche. A metà del Cinquecento Sigismondo Arquer (Cagliari 1530-Toledo 1571), nella famosa *Sardiniae brevis historia et descriptio*, pubblicata nella *Cosmographia* (nella sua prima ed. latina, che vide la luce a Basilea nel 1550) del protestante Sebastian Münster, dà una breve e incisiva caratterizzazione della «lingua Sardorum». Gli fa eco dalla Catalogna, qualche anno più tardi, Cristòfol Despuig, il quale si dimostra informato sugli usi linguistici dell'isola: «bé que alli tots no parlen cathalá, que en moltes parts de la illa retenen encara la llengua antiga del reyne».⁶⁴ Il poeta trilingue Gerolamo/Girolamo Araolla (Sassari - 1615 Roma), il quale usa per iscritto sardo, castigliano e italiano, desidera «magnificare, & arricchire sa limba nostra Sarda»; sostiene, altrove, che «nuestro Idioma Sardo /... es lengua entre otras muy hermosa».⁶⁵ Nel 1565 il Parlamento di Sardegna rivolge al re di Spagna la richiesta che gli statuti, redatti in italiano, delle città di Iglesias, Bosa e Sassari «sien traduhits

⁶³ C. LAVINIO, *Plurilinguismo in Sardegna tra dibattiti, politiche, ricerche e scelte d'uso*, in *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali*, a cura di L. Marrocu, F. Bachis, V. Deplano, Roma 2015, pp. 505-529, alla nota 3, seguendo un'invecchiata indicazione di M. CORTELAZZO, *Avviamento critico allo studio della dialettologia italiana*, Pisa 1969, vol. I.

⁶⁴ In M.L. WAGNER, *La lingua sarda. Storia spirito e forma* cit., p. 184; la citazione è tratta da *Los col-loquis de la insigne ciutat de Tortosa*, 1557.

⁶⁵ G. PIRODDA, *Sardegna* cit.; https://it.wikipedia.org/wiki/Gerolamo_Araolla.

en llengua sardesca o catalana».⁶⁶ Il giurista cinquecentesco Geronimo/Girolamo Olives (Sassari 1505 - Madrid 1568),⁶⁷ famoso commentatore della *Carta de Logu d'Arborea* (1567), così si esprime: «condaces, in lingua materna sarda dicuntur libri antiqui». Nel 1611 il Visitatore Generale Martín Carrillo, inviato nell'isola da Filippo III di Spagna, registra nella sua relazione indirizzata al re quanto segue: «El reyno de Sardeña tiene peculiar y particular lengua que llaman sarda».⁶⁸ Gian Matteo Garipa (Orgosolo 1580? - Roma 1640), considerato attualmente il più importante scrittore in lingua sarda del suo secolo, pubblica a Roma nel 1627 il *Legendariu de santas virgines, et martires de Iesu Christu*, traduzione dall'italiano in logudorese centrale; nell'introduzione raccomanda ai lettori che «non si diat preciare minus sa limba Sarda»,⁶⁹ usa dunque per il sardo *limba*, parola che applica altrove sia alla *limba italiana* che alle *limbas istragnas* “straniere” e alle *limbas vulgares*. Non ci sono dubbi circa il termine classificatorio riguardante la lingua sarda, la quale è ‘lingua’ quanto lo sono le altre.

Spostandoci ora nella seconda metà del Settecento, quando sardo e italiano si accostano definitivamente e la valutazione, in Sardegna, di entrambe le lingue recepisce le tendenze di pensiero colte europee sul piano tipologico, storico e funzionale, si notano dei cambiamenti, degli sviluppi che si innestano parzialmente sulla tradizione precedentemente illustrata. La lingua sarda, nel suo insieme, continua a essere denominata ‘lingua sarda’. Essendo, però, gli autori che forniranno gli esempi, due religiosi gesuiti, molto colti, studiosi di professione, buoni conoscitori della Sardegna, per indicare le varietà locali nella loro diversità diatopica essi useranno il termine dotto *dialetto* (che certe volte, ma non in relazione alla Sardegna, potrà significare anche “lingua”, come per “lingua” o “dialetto” potrà essere usato *linguaggio*; ora però interessa solo *dialetto vs lingua*). Iniziamo da Francesco Cetti (Mannheim 1726 - Sassari 1778), naturalista e matematico; l'eccellente opera alla cui ci riferiamo è del 1774-78.⁷⁰ Cetti può essere considerato, non essendo filologo o letterato, come rappresentante di un sapere ‘medio’ metalinguistico, tra il colto e quello proprio del senso comune; studiando il patrimonio zoologico dell'isola è entrato in contatto con le genti dei vari abitati, il che lo ha reso sensibile alla variazione dialettale. Queste sono le sue annotazioni che qui interessano. «Nella lingua propriamente Sarda il fondo principale è Italia-

⁶⁶ M.L. WAGNER, *La lingua sarda. Storia spirito e forma* cit., p. 184.

⁶⁷ [http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-olives_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-olives_(Dizionario-Biografico)/).

⁶⁸ M.L. WAGNER, *La lingua sarda. Storia spirito e forma* cit., p. 186.

⁶⁹ <http://www.formaparis.com/blog/9%C2%B0-lezione-del-corso-di-letteratura-sarda-di-francesco-casula>.

⁷⁰ F. CETTI, *Storia naturale della Sardegna*, Sassari 1774-78; ed. a cura di A. Mattone e P. Sanna, Nuoro 2000 (da cui si cita). Su Cetti si veda anche A. MATTONE, P. SANNA, *Settecento sardo e cultura europea: lumi, società, istituzioni nella crisi dell'Antico Regime*, Milano 2007, pp. 107-140.

no» (p. 69); «i padri della lingua sarda» (p. 83); il sardo «è la generale e veramente propria lingua del Regno» (da una lettera al ministro piemontese Bogino; p. 39); le varietà isolane si dividono in «linguaggi settentrionali e meridionali» (p. 158); «Due dialetti principali si distinguono nella medesima lingua sarda; ciò sono il campidanese, e 'l dialetto del Capo di sopra» (p. 70); «I Sardi il chiamano [l'animale da lui descritto] secondo i loro diversi dialetti» (p. 144).⁷¹ La distinzione esplicita tra *campidanese* e dialetti del Capo di sopra risale, quindi, quanto meno al XVIII secolo; che a quei tempi fosse soltanto una classificazione linguistica colta o anche popolare, è difficile dirlo, ma si tenga conto del fatto che la distinzione tra i due Capi (tra queste due macroaree) è amministrativa e tradizionale, risalente ai catalano-aragonesi; in tal senso si veda la cartina contenuta nella già ricordata opera di Arquer *Sardiniae brevis historia et descriptio*, dove la *Sardinia insula* è divisa in *Caput Lugudori* e *Caput Calaris*.⁷²

Non sono diversi gli usi che Matteo Madao fa dei due termini *lingua* ~ *dialetto*, pur essendo di professione storico, letterato, grammatico, e pur appoggiandosi costantemente all'autorevolezza e all'autorità di lingue ed autori classici.⁷³ «La lingua della Sarda nostra nazione»; «dovremmo anche i Sardi coltivar, e pulire la Sarda lingua»;⁷⁴ «[il] volgo [...] forse non porterà in pace che alcuna mutazione si

⁷¹ Per quanto riguarda algherese, sassarese e gallurese Cetti è del parere che «Straniera [oggi si direbbe *alloglotta*] totalmente è la lingua d'Algher, [...] catalana [...] Straniera pure si deve avere la lingua, che si parla in Sassari, Castel Sardo, e Tempio; è un dialetto italiano, assai più toscano, che non la maggior parte de' medesimi dialetti d'Italia» (p. 69). Il cosiddetto *Capo di Sopra* (sd. su *Cab'e susu*) veniva chiamato anche *Capo di Logudoro* (*Cabu de Logudoro*); lo testimonia anche il *Libellus judicum turritanorum. Fondagues de Sardiña*, ms. vergato in sardo settentrionale, tratto, indirettamente e con aggiornamenti, da un originale del XIII sec., deperdito; <http://www.sardegnameiterranea.it/libellus.htm>.

⁷² La cartina è riprodotta nel sito web <http://web.tiscalinet.it/alterstampe/arquer.htm>. Sul fascio di isoglosse che divide in maniera sfumata e irregolare le due macroaree dialettali cfr. M. LÓRINCZI, *Confini e confini. Il valore delle isoglosse (a proposito del sardo)*, in *I confini del dialetto*, a cura di G. Marcato, Padova 2001, pp. 95-105.

⁷³ Riguardo a Madao (Ozieri 1733 - Cagliari 1800) si veda M. VIRDIS, *Matteo Madao e la questione della lingua sarda*, 2014; <https://presnaghe.wordpress.com/2014/10/16/matteo-madao-e-la-questione-della-lingua-sarda/>, [http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-madao_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/matteo-madao_(Dizionario-Biografico)/). I brani citati sono ripresi dall'articolo di Virdis. L'opera di riferimento è M. MADAO, *Saggio d'un'opera, intitolata Il ripulimento della lingua sarda lavorato sopra la sua analogia colle due matrici lingue la greca e la latina*, Cagliari 1782.

⁷⁴ La spiegazione del significato di *pulire* e di *ripulimento* (nel titolo dell'opera di Madao) viene curiosamente sempre evitata da chi si occupa di Madao, oppure virgolettata, come se le due parole veicolassero significati o evidenti ("levare il sudicio, nettare") o metaforici a partire dai precedenti. Significano, *sic et simpliciter*, "rendere lucido, brillante, levigare, dirozzare, educare, coltivare, rinnovare". Perciò l'operazione culturale e letteraria che intendeva intraprendere Madao non era la "eliminazione della sporcizia", non l'applicazione consapevole di criteri puristici, ma l'innalzamento funzionale; cfr. in Araolla citato prima: *magnificare, arricchire*. Per compiere quest'operazione e scartando il campidanese meridionale 'inquinato', sceglie il logudorese, già 'puro' in partenza. Questo contrasto valutativo del logudorese vs campidanese ha una lunga storia che giunge fino ai giorni nostri (cfr. M. LÓRINCZI, *Dell'esotico dietro l'angolo. Ovvero che cosa è il sardo per i linguisti*, in «La Ricerca Folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari», 6 (1982), pp. 115-125), sia presso gli specialisti sia presso la

faccia quanto al proprio dialetto»; «E così come i Greci si diedero a pulire i dialetti loro migliori, allo stesso modo dovranno fare i Sardi». E, inoltre, in questo titolo: *Versione de su Rythmu eucharisticu cun paraphrasis in octava rima, facta dae su latinu in sos duos principales dialectos* (pubblicato nel 1791).

Nell'Ottocento tale distinzione lessicale e classificatoria permane, per cui Vincenzo Raimondo Porru (Villanovafranca 1773 - Cagliari 1836) parla di «dialetto sardo meridionale» e della «nostra lingua» (quest'ultima quando non vuole distinguere tra «dialetto sardo meridionale» e «logudorese» (si veda l'*Introduzione* al suo apprezzato dizionario).⁷⁵ L'erudito archeologo Giovanni Spano (Ploaghe 1803 - Cagliari 1878, uomo di chiesa come i precedenti tre studiosi), confonde *lingua* e *dialetto*, o usandoli indistintamente (come fossero sinonimi per “idioma”), o intendendo con *lingua* “codice elevato, colto, Dachsprache” e con *dialetto* “codice basso, vernacolo”: il logudorese «forma la vera lingua nazionale [dei Sardi], la più antica ed armoniosa». ⁷⁶ Non vi è nessun ostacolo concettuale e nessuna necessità di ulteriori dimostrazioni, arrivati a questo punto, per vedere nelle teorie dei *cabesusesus* Madao e Spano, diffuse nell'opinione pubblica, le fonti ispiratrici, originarie e non affatto recenti, dei progetti di *koinai* sarde⁷⁷ succedutisi dal 2000 in poi. Rafforzate nel Novecento dall'identica visione che anche Wagner aveva sul piano ideologico, ideologia messa però in secondo piano dalle sue straordinarie capacità e produzioni scientifiche moderne, tali concezioni dei rapporti di prestigio linguistico tra il Capo di Sopra (sd. su *Cab'e susu*, da prendere quasi alla lettera)

gente comune. È riscontrabile nei discorsi quotidiani ma si applica sotto forme diverse (e lo si potrebbe illustrare con aneddoti) anche ai parlanti di tali idiomi (secondo ciò che oramai è sapere comune presso i linguisti, e cioè che i giudizi sulle lingue sono, in fondo, giudizi sui loro parlanti). Sono significative perciò, ma anche deresponsabilizzanti per chi scrive, alcune testimonianze presenti nella narrativa di Salvatore Satta (*L'autografo del Giorno del giudizio*, edizione critica a cura di Giuseppe Marci, Cagliari 2003, Padova 1977); il narratore così si esprime: «Mons. Peru, un sardo, dunque, e per giunta campidanese, cosa che in altri tempi sarebbe stato un affronto. Ma i tempi erano cambiati» (p. 414); «Cosa credeva questo campidanese, perché era stato in continente e aveva imparato a leggere e a scrivere, di riformare la chiesa, e di cominciare proprio da Nuoro? L'offesa era...» (p. 418, nota 179).

⁷⁵ V.R. PORRU, *Nou Dizionariu universali sardu-italianu*, Casteddu (Cagliari) 1832-34 (1866²), riedito a cura di M. Lórinzi con la collaborazione di F. Partenza e M. Piga, Nuoro 2002, 3 voll.

⁷⁶ G. SPANO, *Ortographia sarda nationale o siat Grammatica de sa limba logudoresa cumparada cum s'italiana. Ortografia sarda nazionale ossia gramatica della lingua logudorese paragonata all'italiana*, Cagliari 1840, parte I, p. XII. Sullo Spano si veda G. PAULIS, *La ricerca del “vero” sardo nella storia degli studi e nella formazione identitaria dei Sardi*, in «Plurilinguismo», 9 (2002), pp. 239-246.

⁷⁷ E. CALARESU ha dedicato all'argomento almeno due articoli: *Alcune riflessioni sulla LSU (Limba sarda unificada)*, in *La legislazione nazionale sulle minoranze linguistiche. Problemi, applicazioni, prospettive*. Udine, novembre-dicembre 2001, <http://www.sotziulimbarda.net/doclimba/Emilia%20Calaresu.pdf>; *Funzioni del linguaggio e sperimentazioni linguistiche in Sardegna*, in «Janua. Revista Philologica Romanica», 8 (2008), pp. 163-179. Come scritti dal valore oramai storico si vedano i contributi raccolti in *Etnia lingua cultura. Un dibattito aperto in Sardegna*, a cura di G. Murru Corriga, Cagliari 1977, e in *Limba lingua language. Lingue locali, standardizzazione e identità in Sardegna nell'era della globalizzazione* cit.

e il Capo di Sotto (*su Cab'e giossu*, da prendere di nuovo quasi alla lettera) sono diventate senso comune di molti, contestato energicamente da parlanti e scrittori campidanesi nostri contemporanei. Le testimonianze (presenti in giornali, blog, Facebook, conversazioni, dibattiti) sono innumerevoli.⁷⁸ Quello che non è del tutto senso comune è l'uso dei glottonimi di media generalità *campidanese* o *logudorese*, perché prevalgono il glottonimo locale derivato dal nome dell'abitato (es. *guasilese* da Guasila, in provincia di Cagliari) oppure le circonlocuzioni descrittive.⁷⁹

Gli studiosi stranieri adotteranno senza problemi, a partire dall'Ottocento, il termine significante "dialetto". Scrivono ad esempio di *Die logudoresische und campidanesische Mundart*;⁸⁰ per dire "pansardo" Hofmann usa *das (Neu)sardische*. Riesce impossibile verificare (senza leggere attentamente ogni pagina) se egli usa esplicitamente *Sprache* per "lingua sarda". Si tenga però conto del fatto che le precedenti teorie ascoliane,⁸¹ che Hofmann dichiara ugualmente di conoscere, stanno già agendo, poiché per lo studioso goriziano «Ora son tre i dialetti [N.B.] italiani, o gruppi di dialetti italiani, della Sardegna [N.B. non del sardo, dal momento che sono *italiani* per lo meno in senso politico, ma vedi oltre dove invece compare *sardo*]: il logudorese o centrale, il campidanese o meridionale (o pur cagliaritano), il gallurese [...] o pur settentrionale. il logudorese si può dire, per certi capi, [N.B.] il sardo per eccellenza; schiettamente sardo è però anche il campidanese; ma non così il gallurese (suddistinto nelle principali varietà di Sassari e Tempio), nel qua-

⁷⁸ Riassumo ora una dichiarazione spontanea, recente (02-05-2017), fatta da un interlocutore occasionale, anonimo, abitante a Quartu S. Elena (CA). Le espressioni virgolettate vanno intese come riproduzioni fedeli del pensiero, non delle formulazioni. Si tratta di un signore di mezza età, diplomato ragioniere e che ama leggere i giornali, con genitori di cultura bassa. In casa parlava il sardo quartese, ma "probabilmente lo parlavano male; era una parlata imbastardita" (anche gli informatori di R. RATTU, *Repertorio plurilingue e variazione linguistica a Cagliari: I quartieri di Castello, Marina, Villanova, Stampace, Bonaria e Monte Urpinu*, 2017, tesi di dottorato, tutor M. Virdis, Università di Cagliari, qualificano così il cagliaritano, ma anche Wagner lo affermava per i dialetti della pianura, cfr. M. LÓRINCZI, *Dell'esotico dietro l'angolo. Ovvero che cosa è il sardo per i linguisti* cit., p.115). Il nuorese è invece "una lingua, è musicale, infatti la usano nel canto". Le varietà linguistiche sono, secondo lui, "il campidanese, ad es. l'oristanese, il logudorese, il nuorese; quest'ultimo, siccome è in posizione centrale, è arcaico e vicino al latino". Domanda: "Se il nuorese è lingua, il campidanese cos'è?". Silenzio da parte sua, presumibilmente non voleva dire *dialetto* ma nemmeno *lingua*. Domanda: "Da dove sa tutte queste cose?". Risposta: "Legge molto i giornali. Sa dell'esistenza di Wagner come studioso, ritiene che anche egli sostenesse opinioni simili a quelle espresse da lui". Alla conversazione molto vivace e allegra ha assistito una signora continentale, forse romana, molto divertita ed interessata. Poi si è scoperto che in casa da bambina era stata esposta a francese e siciliano, situazione dalla quale derivavano, probabilmente, sia il suo interesse metalinguistico sia il suo divertimento.

⁷⁹ Si veda M. LÓRINCZI, *Linguistica e politica. L'indagine sociolinguistica sulle «lingue dei sardi» del 2007 e il suo contesto politico-culturale* cit.

⁸⁰ G. HOFMANN, *Die logudoresische und campidanesische Mundart*, Marburg 1885 (rist. 2016), tesi di dottorato, p. 1, ove si citano M. Madao, V.R. Porru e G. Spano.

⁸¹ G.I. ASCOLI, *Del posto che spetta al ligure nel sistema dei dialetti italiani*, in «Archivio Glottologico Italiano», 2 (1876), pp. 111-160, specie la lunga nota alle pp. 132-145.

le ben traluce il substrato sardo, ma insieme si avverte tal mischianza e stranezza di fenomeni»; «volgarizzamento del Vangelo di S. Matteo in dialetto sardo sassarese». Il riassorbimento del sardo nell'insieme italo, per mezzo del gallurese e del corso, è evidente anche in Guarnerio,⁸² quando indica la Sardegna quale 'zona grigia' che «tramezza il gruppo orientale e quello occidentale [...] e] nei cui idiomi vengono a mescolarsi e confondersi i principali fenomeni caratteristici dei due gruppi dell'est e dell'ovest», mentre solo «il logudorese diventò la lingua sarda per eccellenza» ovvero «il linguaggio tipico della Sardegna», gli altri rimanendo al livello di «linguaggi» (= "dialetti"). Guarnerio concorda però con W. Meyer-Lübke il quale «fa del sardo una lingua romanza a sé» e «pare che si possa consentire con lui, in considerazione anche dell'assetto letterario che nell'isola assunse il logudorese».⁸³ La posizione di Guarnerio non è, quindi, netta, e andrebbe principalmente imputata alla temperie politica in cui operava.⁸⁴ Indebolimento ulteriore e pesante dello *status* di 'lingua' del sardo, ridotto a 'dialetto italo', è stato operato durante il periodo fascista, quando l'atteggiamento ufficiale era dichiaratamente dialettofobo. Tuttavia Bottiglioni (che nel 1938 scrive del *Duce e il fascismo nei canti dialettali d'Italia*) nel 1936 sostiene che «La lingua sarda, con le sue varietà dialettali, conserva più nitide e profonde le impronte della lingua di Roma».⁸⁵

5. *L'attualità*. Sul clima postbellico (che determina un mutato atteggiamento verso gli idiomi isolani, sia negli studi che nel senso comune ma soprattutto nei discorsi politici ai vari livelli) si è già detto precedentemente, per cui ora ci soffermeremo su alcuni eventi più vicini al momento di stesura di questo contributo. Agiscono attualmente sulla società isolana fenomeni causati da altri fattori, come l'invecchiamento demografico, lo spopolamento dei piccoli centri se piuttosto isolati, il tasso non irrilevante di abbandono scolastico connesso alla disoccupazione giovanile, la migrazione intra ed extracomunitaria, e sopra ogni cosa la crisi economica che, nella situazione che ci interessa, si riflette pesantemente sui finanziamenti erogati alla scuola, all'università, alla ricerca.

In questa sede si può soltanto delineare qualche effetto contraddittorio dell'ultimo dato negativo, quello economico. La diminuzione delle risorse finan-

⁸² P.E. GUARNERIO, *Il sardo e il còrso in una nuova classificazione delle lingue romanze*, in «Archivio Glottologico Italiano», 16 (1905), pp. 491-516 (le citazioni che seguono sono tratte dalle pp. 501 e 509).

⁸³ Così si legge nella sezione della *Rassegna bibliografica* curata da Guarnerio nel numero dello «Archivio Glottologico Italiano» citato alla nota precedente, p. 384.

⁸⁴ A questo proposito si legga G. PAULIS, *La lingua sarda e l'identità ritrovata*, in *La Sardegna* cit., pp. 1198-1221.

⁸⁵ G. BOTTIGLIONI, *La romanizzazione nell'unità linguistica sardo-corsa*, Roma 1936 (citato in E. BLASCO FERRER, *Corso di linguistica sarda e romanza*, Firenze 2016, p. 106).

ziarie condiziona la progettazione dei rilevamenti collettivi ad ampio raggio, complessi e relativamente costosi come quelli effettuati dieci anni addietro⁸⁶ che andrebbero invece approfonditi e ripetuti a intervalli regolari al fine di seguire l'evolversi della situazione sociolinguistica (se essa sta veramente a cuore). Le tendenze più recenti della linguistica (come la dialettologia o la sociolinguistica urbana, lo studio dei linguaggi giovanili (considerati non come deviazioni ma come varietà), le indagini sulle varietà di apprendimento dei migranti giunti con le prime ondate⁸⁷ vengono però a compensare in qualche modo le ricerche sul campo meno praticabili (perché più complesse da gestire e più impegnative economicamente) e a innovare in positivo, in consonanza d'altronde con ciò che accade anche altrove. Si conferma anche localmente che «le langage des jeunes et le langage des banlieues», componenti vivaci e instabili dell'insieme delle varietà popolari,⁸⁸ nella fattispecie pertinenti all'italiano regionale molto miscidato, hanno attirato l'attenzione istituzionale, accademica e scolastica, oltre a quella massmediatica e dell'uomo della strada. Disponiamo di una base bibliografica nei volumi in nota.⁸⁹ Si ripresenta, però, la domanda posta all'inizio dell'articolo circa lo status epistemologico della 'linguistica sarda'. In particolare andrebbe definito a chiare lettere, considerato l'instaurarsi di una certa prassi di ricerca, qual è attualmente il terreno di studio del 'linguista sardo' (*terreno* sia nel senso areale sia come oggetto di studio).⁹⁰ Tanto più che, come testimonia anche la recentissima tesi di dottorato di R. Rattu,⁹¹ l'italiano (it. regionale variamente stratificato in funzione delle interferenze del 'sostrato' e lungo l'asse dell'orale/scritto) fa parte del repertorio linguistico dell'intero campionario di persone intervistate. E ancor di più constatando che nel recente volume del 2015, di oltre settecento pagine, curato da L. Marrocu, F. Bachis, V. Deplano,⁹² la linguistica sarda 'tradizionale' è quasi del tutto assente (il che, in questo modo, fa ipotizzare l'esistenza di una visione dei non linguisti colti in netto contrasto con quanto testimoniato nel volu-

⁸⁶ *Le lingue dei sardi. Una ricerca sociolinguistica. Rapporto finale* cit.; *Dimmi come parli... indagine sugli usi linguistici giovanili in Sardegna*, a cura di C. Lavinio e G. Lanero, Cagliari 2008.

⁸⁷ Si veda la *Prefazione* alla 2ª ed. di I. LOI CORVETTO, *L'italiano regionale di Sardegna* cit.

⁸⁸ M.-D. GLESSGEN, *Linguistique romane. Domaines et méthodes en linguistique française et romane* cit., p. 411.

⁸⁹ Si vedano ad esempio i contributi firmati da I. Loi Corvetto e S. Casula in *La variazione linguistica. Tra scritto e parlato*, a cura di I. Loi Corvetto, Roma 2000, e *Repertorio plurilingue e variazione linguistica a Cagliari*, a cura di G. Paulis, I. Pinto, I. Putzu, Milano 2013, nonché le numerose tesi di laurea assegnate dalle prime due studiosse e da altri alle varietà di apprendimento dei migranti. Mi riferisco a questi dati perché a me ambientalmente più vicini.

⁹⁰ Cfr. B. PULMAN, *Pour une histoire de la notion de terrain*, in «Gradhiva», 5 (1988), pp. 21-30.

⁹¹ *Repertorio plurilingue e variazione linguistica a Cagliari: I quartieri di Castello, Marina, Villanova, Stampace, Bonaria e Monte Urpinu* cit.

⁹² *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali* cit.

me del 1998, curato da L. Berlinguer e A. Mattone.⁹³ Vengono salvaguardati lo studio della variazione linguistica presente in scritti letterari o nella cinematografia;⁹⁴ l'analisi dei dibattiti sulle ultime politiche linguistiche applicate (applicate e non solo enunciate) 'sperimentalmente' quasi solo nelle istituzioni regionali (di più nell'amministrazione, quasi per niente nella scuola se non episodicamente, e ancor meno sviluppate, aggiungo io, attraverso un progetto culturale di revitalizzazione, di lunga durata per definizione e dagli esiti incerti). Si può tuttavia constatare un deciso miglioramento dell'atteggiamento diffuso verso le varietà isolate non italiane che si traduce in un generico desiderio di molti di vederle valorizzate, in un loro maggior uso scritto spontaneo, in Facebook ad es. (come sottolineava la berlinese-sarda trilingue Alexandra Porcu in un intervento non più rintracciabile), un buon uso orale in certe trasmissioni radiofoniche o nella vivace musica etno-pop rock.⁹⁵ Campo privilegiato di studio accademico (oppure terreno privilegiato, ma solo metaforicamente, perché non richiede nessuno spostamento e non genera nessuno spaesamento culturale, è insomma meno faticoso e più rapido da realizzare) è infatti diventato l'uso letterario e filmico dell'italiano connotato regionalmente nelle sue varie gradazioni o dell'italiano letterario interferito con elementi sardi (o altri) ma anche della lingua sarda, del gallurese ecc. Questi studi sono numerosi, sono prodotti sia localmente che all'estero (da parte di studiosi di provenienza isolana),⁹⁶ in un ambiente culturale privilegiato in cui gli studiosi si sentiranno del tutto a loro agio, anche linguisticamente. È puro buon senso pensare che in confronto ad una variegata e vivace produzione letteraria in italiano (risultanza fisiologica del processo di scolarizzazione postbellico e delle sue conseguenze di scolarizzazione secondaria e terziaria) dalla risonanza nazionale e internazionale, una *limba sarda* legnosa, senza tradizione e prestigio e imposta burocraticamente *top-down*,⁹⁷ che in più metterebbe in conflitto le generazioni, nipoti contro nonne e nonni, parta in svantaggio. Tanto più che apprezzati poeti e prosatori contemporanei in sardo, in gallurese, in algherese ecc. non mancano, e la loro insubordinazione ai dettami omologanti è risaputa (si veda ad esempio la protesta di Francesco Carlini, n. 1936, di fronte a 'traduzioni' di sue opere in *limba de mesania*,⁹⁸ non autorizzate ma utilizzate da altri come materiale illustrativo, episodio a me noto; cfr. anche alla nota 38 il caso dimenticato a bella

⁹³ *La Sardegna* cit.

⁹⁴ Cfr. ad es., C. LAVINIO, *Plurilinguismo in Sardegna tra dibattiti, politiche, ricerche e scelte d'uso* cit.

⁹⁵ Un caso per tutti: <https://it.wikipedia.org/wiki/Tazenda>.

⁹⁶ Si veda ad es., per le prime informazioni, https://it.wikipedia.org/wiki/Nuova_letteratura_sarda.

⁹⁷ https://it.wikipedia.org/wiki/Limba_Sarda_Comuna; <https://presnaghe.wordpress.com/2015/12/13/sintesa/>.

⁹⁸ https://sc.wikipedia.org/wiki/Limba_de_Mesania.

posta di Michelangelo Pira e di altri); chi scrive in campidanese non accetterebbe di essere classificato come scrittore in *limba* che in campidanese è [línɡwa] (al contrario di come si esprime E. Wippel, nella sua peraltro accurata tesi di dottorato, già a partire dall'indice).⁹⁹

Queste osservazioni provengono da chi ha vissuto dall'interno, più precisamente nel Capo di Sotto, e già commentato per anni parte degli eventi narrati, e non da chi occasionalmente si accosti ad essi dall'esterno in veste di consulente scientifico.

È recente l'intervista rilasciata nel marzo del 2016 da Antonella Sorace, linguista molto attiva operante all'Università di Edimburgo.¹⁰⁰ Ella ritiene, non consapevole del tenore delle accese discussioni protrattesi da anni in Sardegna e nemmeno della situazione allarmante in cui verte la scuola in generale, che «la lingua unificata da usare nelle istituzioni è un'ottima idea» e che «i bambini dovrebbero avere la consapevolezza che si può parlare di tutto sia in sardo che in italiano, ma [che] questo richiede una modernizzazione¹⁰¹ della lingua e una creazione di molti più materiali, canali di comunicazione, spazi creativi». Come si organizzi e si realizzi tutto ciò (in quanto tempo, a quali costi, chi formerebbe e valuterebbe gli insegnati, come verrebbero sviluppate e certificate le competenze) rimarrebbe naturalmente a carico della comunità isolana, la quale anzitutto vive in una situazione politica ben diversa da quella della Scozia alle soglie, prima, e dinanzi ai risultati, ora, del Brexit.¹⁰²

Da una postazione di osservazione esterna alla comunità, del tutto episodica e psicologicamente/sentimentalmente indifferente,¹⁰³ difficilmente si può seguire l'incrociarsi delle varie iniziative. Una di queste, significativa per come si combi-

⁹⁹ E. WIPPEL, *Die neueren Normativierungsversuche des Sardischen. Limba Sarda Unificada - Limba de Mesania - Limba Sarda Comuna - Arrègulas. Eine soziolinguistische Untersuchung*, 2013, tesi di dottorato, tutore G. Kremnitz, Università di Vienna; http://othes.univie.ac.at/28575/1/2013-05-27_0001473.pdf.

¹⁰⁰ <http://www.lavplu.eu/central/bibliografie/sorace2016.pdf>.

¹⁰¹ Quanto a 'modernizzazione', la scuola e l'università italiane sono entrambe coinvolte nella 'globalizzazione' anglofila, che chiaramente non interessa la Scozia, ma di cui un linguista operante in Gran Bretagna dovrebbe essere cosciente. Valga come esempio di quali nuove commistioni di codici, oltre a quella italo-sarda, possono e potrebbero avvenire, il seguente aneddoto risalente oramai agli anni '80, raccontato dal collega M. S., competente di una varietà campidanese. X.Y., maschio di ca. 35 anni: «Penzu chi medas tengant un obbi». Commento sottovoce di un altro, accompagnato da una gomitata ai vicini: «M'arregordu che candu femu piccioccheddu ajaja mia mi naráda: o piccioccheddu, apporrimí s'obbi» (trad.: - "Penso che molti abbiano un hobby". - "Mi ricordo che quando ero bambino mia nonna [significativo che si menzioni la nonna; cfr. la cd. 'lingua nonnesca' e non più 'materna'] mi diceva: figliolo, portami/porgimi un hobby"). Più complessa, perché tocca il livello morfematico, e più aggiornata, la commistione da aeroporto del tipo *cechinalu tue* (log.) "fallo tu il check-in/il check-in fallo tu".

¹⁰² <https://en.wikipedia.org/wiki/Brexit>.

¹⁰³ Il sardo è o non è la «lingua dei sentimenti, degli affetti, della famiglia» come si sostiene durante le campagne di mobilitazione politica?

na la scelta degli intervistati (scrittori, cantanti, attori comici, studiosi) con gli argomenti discussi, è un insieme di interviste trasmesse dalla Radio3 il 19 febbraio 2017, intitolato *Il sardo*, nella rubrica *La lingua batte* diretta da un linguista universitario.¹⁰⁴ La lingua sarda è presentata dagli intervistati anche attraverso una serie di esempi ritenuti esclusivi e speciali (tra parentesi quadre i commenti di chi scrive). In apertura un attore elenca, tra le risate del pubblico, una serie di toponimi dal fonetismo straniante che colpiscono i turisti [e persino i linguisti] continentali (*Castiàdas, Gonnosfanàdiga, Palàu* ecc.). Successivamente si introduce subito il caso letterario e linguistico del premio Nobel Grazia Deledda. Viene scelta come parola rappresentativa del nuorese [perché si ricorre soltanto al nuorese?] l'aggettivo *galanu* ["carino, elegante, leggiadro, simpatico" < sp. *galano*] e si sostiene che «è di grande dolcezza [inteso foneticamente, si suppone]» ma «per la maledizione che ci attanaglia [?]» si userebbe soprattutto antifrasticamente, perché la lingua sarda sembra essere costruita per non diventare complimentosa [= è rude], tant'è che per "amare" disporrebbe solo di *istimare* [di origine catalana; oltre a questa, in sardo per "amare" ne esistono altre semplici e polirematiche].¹⁰⁵ L'espressione *no faidi* "non si può, non è possibile, è impossibile (far qualcosa)", che è entrata anche nell'it. reg. [*non fa a comprare* "non si può comprare" ecc.] sarebbe tipicamente nuorese [mentre è diffusa dappertutto]; si evidenziano [correttamente] differenze generazionali nell'uso del sardo.¹⁰⁶ E ancora, non esisterebbe l'equivalente di it. *intelligente*, ma si direbbe, con una litote, soltanto *no est tontu*.¹⁰⁷ Continuando sulla presunta povertà lessicale del sardo (in certi settori), in questa lingua ci sarebbero pochi aggettivi, mancano gli equivalenti di it. *simpatico, seducente* [propri anche in it. di un registro piuttosto elevato] e si ricorre sempre a

¹⁰⁴ <https://www.raiplayradio.it/audio/2017/02/Il-sardo---La-Lingua-Batte-del-19022017-8e2604cc-a58e-4db3-998b-274bb8161521.html>.

¹⁰⁵ Cfr. M.L. WAGNER *Dizionario etimologico sardo* (= *DES*), Heidelberg 1960-64 (nuova ed. a cura di G. Paulis, Nuoro 2008), s.v. *istimare*: in camp. è *stimai* "amare", per es. *fillu miu stimau de su coru* "figlio mio carissimo/amato". Parola piuttosto colta e neologica è sd. *amare*, registrata anche nel *DES*, che è stata usata nella notissima canzone d'autore *No potho reposare*, composta tra il 1915-20.

¹⁰⁶ Ottima esemplificazione quella fornita a chi scrive dallo scrittore Franco Carlini, che usa ancora [apozéntu], mentre un muratore più giovane capisce la parola ma usa *càmera*, e la figlia di quest'ultimo non capisce [apozéntu] (*Ita èsti?! "Che cos'è, cosa stai dicendo?!"*) e userebbe o *càmera* o [stàntsa] < it.

¹⁰⁷ Quest'esempio merita una nota. Anche it. *intelligente* è in origine una voce dotta; tale voce esiste come prestito anche in sardo (registrata in M. PUDDU, *Dizionario di sa limba e de sa cultura sarda*, Cagliari 2000); le corrisponde sinonimicamente il più antico *abbistu* nel sd. centr. e merid. "sveglio, scaltro, avveduto, intelligente" (presente nel *DES* e nel lavoro di Puddu citato sopra); *abbistu* è ugualmente un prestito dall'italiano. È presente, sempre in sardo, *allúttu* lett. "acceso" (da *allúere, allúghere* "accendere"), ecc.

Gli approfondimenti storico-etimologici delle parole, in varie lingue, significanti "intelligente" ci portano alla sfera semantico-cognitiva primaria della vista, dell'essere in stato di veglia, di essere abili, esperti, rapidi, con una testa e una mano che funzionano ecc. In romeno, ad es., *inteligent* ha ancora connotazione di cultismo (e infatti la *e* tonica non subisce la metaforia al f. sg.), mentre è più consueto *deștept*, lett. "sveglio", dove invece la *e* si metafonizza al f. sg. (*deșteaptă*).

comparazioni, similitudini, desunti dall'esperienza, ad es. "una cosa somiglia a..." [che è una modalità panumana per indicare e descrivere realtà nuove, entro l'onnipotenza semantica della lingua]. «Il sardo è una lingua non un dialetto» [si ascolti la parodia di questo criterio classificatorio diventato slogan 'identitario', come pure della 'penuria lessicale', negli ottimi sketch del trio Aldo, Giovanni e Giacomo, presenti in rete, in particolare *I numeri*]; si espone una teoria [alquanto confusa] sul rapporto tra standard elaborato a tavolino, ortografia, grammatica e variabilità del parlato. I due linguisti interpellati parlano invece quasi esclusivamente di italiano regionale, da quello letterario (a cominciare con Grazia Deledda)¹⁰⁸ a quello «porcheddino» (= "molto popolare, basso", risultante da una profonda compenetrazione strutturale dei due codici it. e sd.) e difficilmente distinguibile da un sardo molto italianizzato (varianti, queste due miscidate, che l'interlocutore di origine nuorese apprezza molto perché rappresentano un registro «brulicante, mobile, spiccio, sporco»), a quello giovanile.¹⁰⁹ Verso la fine viene data lettura, da una gradevole voce maschile, di un brano tolto da un testo anonimo colto, che esalta l'isolamento e l'arcaicità latina e mediterranea del sardo.¹¹⁰ Con questo finale la circolarità dei luoghi comuni itineranti dallo specialistico al popolare e di nuovo al colto, si chiude.

¹⁰⁸ A proposito degli usi letterari, inconsapevoli o voluti, delle particolarità regionali dell'italiano oppure delle varie modalità di commistioni di codici, non è consuetudine prestare attenzione dichiarata e preliminare alle biografie linguistiche degli scrittori studiati (quasi esclusivamente narratori), anche laddove questo sarebbe possibile, ricostruendole attraverso documenti o interviste. Tanto per significare, di nuovo, che le indagini di questo tipo vanno dirette raramente o non affatto verso i socialmente consimili, da pari a pari, il che poi implicherebbe anche la biografia e l'autopercezione linguistiche di chi indaga. Un primo tentativo in tal senso è stato il contributo di chi scrive alla tavola rotonda organizzata a Parigi-Nanterre nel gennaio del 2018 da S. Contarini, M. Marras e G. Pias, dedicata a Giulio Angioni, il cui titolo sarebbe potuto essere «*Conta di più quel che si dice di come [in che lingua] si dice*» (G.A.). *Vero e non vero*.

¹⁰⁹ Concetti finemente analizzati da G. BERRUTO, *Introduzione a Lingua e dialetto dell'Italia del Duemila*, a cura di A. Sobrero e A. Miglietta, Bari 2006, pp. 5-13, e, inoltre, nel volume stesso, entro il rapporto *lingua ~ dialetto*.

¹¹⁰ Cfr. M. LŐRINCZI, *Dell'esotico dietro l'angolo. Ovvero che cosa è il sardo per i linguisti* cit. All'elenco degli autori presenti in quest'articolo, che giungono quasi alla data di pubblicazione (1982) ma che naturalmente non esauriscono il pregresso e ancor meno fanno presagire il futuro, si può aggiungere a mo' di esempio, tanto per superare la soglia del 2000, il romanista R. SCHLÖSSER, *Le lingue romanze*, Bologna 2005 (ed. originale ted. 2001). Quando ho fatto notare all'editore che il cap. sul sardo (*Salvato della sua insularità, il sardo*, pp. 95-100) aveva un'impostazione datata e discutibile, la risposta è stata che «si tratta di un libro divulgativo».

I vescovi scomparsi di Paolo Maninchedda

Non è facile onorare e ricordare Raimondo Turtas. Si viene schiacciati dall'ancora vivida immagine di una personalità rude e silvestre che celava un'innocenza primigenia capace di improvvise, quanto inattese, epifanie. Un amico esigente, saldamente legato alla *veritas* piuttosto che a *Plato* (in questo e in altro molto fedele al suo vestito più autentico, quello di sacerdote e di gesuita), che non faceva sconti a nessuno, tanto meno ai suoi amici, sul rigore della ricerca.

Date queste premesse, si può capire quanto non fosse per niente semplice scoprire errori o sviste nei suoi lavori, circostanza che gli procurava autentica sofferenza e quasi senso di colpa. Si poneva poi, dopo aver trovato un rilievo fondato riguardo a una sua tesi od opinione, il problema di comunicarglielo senza causargli un dispiacere o un malumore di fronte a quello che, per ognuno di noi, è un umanissimo incidente di percorso. La cosa migliore era riferirgli personalmente e privatamente ogni osservazione, e così feci io: riporto qui di seguito un episodio di qualche anno fa, convinto che sia utile per dare un contributo alla *veritas* del racconto storico di cui Turtas era cultore rigorosissimo.

Era il 2007 e stavo predisponendo il mio volume *Medioevo latino e volgare in Sardegna*,¹ quando dovetti confrontarmi con un eruditissimo articolo di Raffello Volpini che restituiva una preziosa lettera del vescovo Guglielmo di Cagliari del 1118 in cui si raccontava della visita del primo legato pontificio in Sardegna dopo il Mille, avvenuta tra il 1065 e il 1073.² Il *terminus post quem* è dedotto dalla citazione nel testo della prima visita dei monaci di Montecassino ai giudici sardi, che avvenne proprio nel 1065: «Non multo post monachi de Monte Cassino, sui causa cenobii Sardiniam ingressi ad prefatum accessere iudicem».³ L'anno *a quo* è dedotto per un verso dalla notizia, contenuta nello stesso documento, secondo la quale il legato giunse a Cagliari quando era regnante lo stesso giudice che aveva ricevuto i cassinesi (il cui regno durò per circa quindici anni dopo quell'evento: «eiusdem tempore iudicis qui per XV^{cim} annos et plus postea vixit»), d'altro verso dall'elezione nel 1073 al soglio pontificio di Gregorio VII, il quale scrisse subito ai giudici sardi annunciando loro l'invio di un suo legato, evidentemente diverso da quello già inviato dal suo predecessore Alessandro II.⁴

¹ P. MANINCHEDDA, *Medioevo latino e volgare in Sardegna*, Cagliari 2007 (2012²).

² R. VOLPINI, *Documenti nel Sancta Sanctorum del Laterano. I resti dell' "Archivio" di Gelasio II*, in *Lateranum*, LII (1986), pp. 215-263.

³ Cfr. P. MANINCHEDDA, *Medioevo latino e volgare in Sardegna* cit., pp. 176-178.

⁴ R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma 1999, pp.184-185.

Il legato pontificio presiedette il sinodo e istituì, su richiesta del popolo e del clero cagliaritano, la nuova diocesi di Sulci, suffraganea del vescovo di Cagliari.

Turtas non mancò di rilevare l'importanza della notizia sia per l'organizzazione ecclesiastica sarda che per quella cagliaritana in particolare. In primo luogo egli ricordò che l'articolazione delle diocesi sarde cambiò profondamente proprio a cavallo tra l'XI e il XII secolo. Prima di quella data è inevitabile (ma forse non perfettamente aderente alla realtà, data la secolare immobilità dell'assetto diocesano che si è costretti a immaginare) considerare ancora vigente l'organizzazione data da Gregorio Magno alla Chiesa sarda, articolata in sette diocesi, di cui una metropolita (Carales) e sei suffraganee (Sulci, Tharros, Cornus-Senafer, Forum Traiani, Turris Libisonis, Fausania), con un'evidente debolezza della presenza ecclesiastica, tutta concentrata sulle coste e particolarmente su quella occidentale, posto che nel versante orientale stava la sola *Fausania* e nell'interno dell'isola la sola diocesi di *Forum Traiani*.

Viceversa, tra l'XI e il XII secolo l'organizzazione ecclesiastica sarda prese una forma articolata in tre province con a capo vescovi metropolitani (Cagliari, Torres e Arborea-Oristano) e 13 diocesi suffraganee (Sulci, Dolia e Suelli per Cagliari; Ales, Usellus e Santa Giusta per Oristano; Ploghe, Sorres, Ampurias, Castra, Bisarcio, Bosa, Ottana), nonché due diocesi, Civita e Galtellì, in Gallura, alle dirette dipendenze della Santa Sede.

La domanda che si pose Turtas fu: «Quando e dove venne deciso il nuovo assetto, che generalmente veniva determinato, nei diversi territori europei, proprio attraverso un sinodo presieduto da un legato pontificio?». Egli sospettò che fosse stato proprio il concilio cagliaritano presieduto dal legato di Alessandro II ad avere varato il nuovo assetto della chiesa sarda, sebbene, ai suoi occhi, quel concilio sembrasse limitato alla sola novellata istituzione della diocesi di Sulci.⁵

Producendo una nuova edizione (per l'*Appendice documentaria* di *Medioevo latino e volgare in Sardegna*, quindi un testo meramente strumentale e non commentato) della lettera del vescovo Guglielmo pubblicata da Volpini, mi accorsi che, al di là di ciò che ne aveva estratto e dedotto Turtas, essa era ricca di ben altre notizie. Vi si legge infatti che il sinodo non dispose solo la riattivazione della diocesi di Sulci, ma anche che il vescovo di Cagliari, in quella occasione, nominò nove vescovi compreso quello di Sulci. Riporto per intero il passo:

⁵ R. TURTAS, *Storia della Chiesa* cit., pp. 179-188.

Quo non facto, eiusdem tempore iudicis qui per XV^o annos et plus postea vixit, Romane ecclesie legatus causa Christiani sini Sardiniam adiit cumque ibi ex more concilium celebraret, Calaritanus archiepiscopus cum prefato iudice et maioribus de terra suppliciter ab eo postulavit ut iuxta morem ecclesiasticum episcopos suffraganeos in archiepiscopatu constitueret et ordinaret. Eo itaque tempore factum est ut de ecclesii, monachis de Monte Cassino antea promissis, episcopus unus, qui Sulcitanus vocatur, a legato constitueretur, ubi novem episcopi cum eo, qui nunc ibi est, a Calaritano archipresule sunt ordinati.

Il sinodo dunque fece ciò che Turtas sospettava avesse fatto, ma egli non si avvide che ne aveva la conferma sotto gli occhi. Quali erano questi nove vescovi? Giacché Guglielmo, nel suo breve riassunto, scrive chiaramente che era costume indire sinodi per la nomina dei suffraganei, si pone il problema della nomina da parte di in un sinodo cagliaritano di un numero di vescovi notevolmente superiore alle diocesi suffraganee di Cagliari (Suelli, Sulci e Dolia).

Si aprono domande che non è il caso di scandagliare con superficialità, le quali riguardano, per esempio, l'istituzione della provincia arborense e dei suoi suffraganei, cioè il momento di emancipazione da parte del vescovo di Tharros-Oristano dal rapporto di subordinazione al vescovo di Cagliari di antica vigenza gregoriana, come si è detto. Inoltre, va compreso meglio se nascano prima le province e poi le sedi suffraganee o se invece sia accaduto il contrario. Gli studi illumineranno questo momento decisivo della storia ecclesiastica della Sardegna.

Per il momento basti ricordare che ci sono otto vescovi da collocare nella ricerca storica sulla chiesa sarda. Quando avvisai della svista Turtas, si rimase intesi che avrebbe ripreso lui la questione e la avrebbe risolta nella nuova edizione della sua *Storia della Chiesa in Sardegna*. Non sono sicuro che abbia avuto il tempo di metter mano a questa rettifica: la segnalò, dunque, come mio piccolo e personale contributo di amicizia e stima a quella esigenza di costante approfondimento ed esattezza che pungolò sempre il lavoro dell'indimenticato Maestro.

“Lo havian mort de arcabussades”.
Faziosità aristocratica e fortune mercantili
a Cagliari nell’età di Filippo IV
di Giuseppe Mele

La mattina dell’8 aprile 1651, sabato santo, il marchese di Villasor don Blasco de Alagón si trattiene a lungo nella piazza antistante la cattedrale di Cagliari, nel borgo fortificato di Castello, mostrandosi alla curiosità dei passanti finemente vestito e armato di una spada alla cintura. A nessuno sfugge inoltre che all’intorno, disposti in due gruppi serrati, fanno crocchio quindici, forse diciotto uomini del suo seguito avvolti in pesanti mantelli, dai cui orli inferiori sono lasciate sporgere a bella posta le canne dei fucili. L’atto di arroganza perpetrato dal nobiluomo è palese, anche perché si svolge alla luce del sole, per di più in quella che è la sede del potere politico e delle più alte magistrature del regno, che viene così presidiata militarmente, con atteggiamento di sfida e in spregio alle istituzioni. Alcuni passanti, Dionís Brundo della Lapola e lo scrivano di Stampace Raphael Melis, riferiscono che i componenti dei due manipoli sono persone note a tutti per essere affiliate al clan familiare di Villasor, anche se di norma li si vede portare la spada al fianco e non le armi da fuoco. La ricostruzione dell’episodio fatta da Melis è più dettagliata rispetto a quella di Brundo, che si guarda bene dal riportare troppi particolari, mentre il primo dei due precisa che tra i membri della *quadrilla* ve ne sono alcuni di origine sassarese, come don Francisco Nuseo. Quanto agli altri può dire di avere riconosciuto con certezza soltanto colui che è noto come il *batle* di Valencia, ovvero don Francisco Malonda.¹

Non c’è niente di casuale né di improvvisato nella spettacolare azione di forza messa in scena da don Blasco quanto, piuttosto, la pronta rivendicazione, pubblica e quindi ancora più sfrontata, della paternità di un episodio di violenza che si è consumato appena poche ore prima sempre nel cuore della rocca. Intorno alle otto di sera del venerdì appena trascorso, infatti, don Agustín de Castelví è scampato fortunatamente a un attentato tesogli mentre, apprestandosi a rincasare, scendeva «les escaletes de la plassa gran» in compagnia del *patge* Joseph Esgrecho di Orani. Due fucilate messe a segno quasi simultaneamente da due dei tre uomini appostati in un angolo all’estremità superiore delle scale, nei presi della bottega del barbiere Mineses, feriscono in modo lieve don Agustín al polso sinistro e

¹ Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Consejo de Aragón (CdA), legajo 1197, *Procehiments fets sobre la esco-petada tirada a Joseph Esgrecho patge de Don Agustí de Castelvy* (*Procehiments Castelvly*), Deposizioni giurate di Dionís Brundo e Raphael Melis al giudice Cartró, Cagliari 1 e 9 giugno 1651.

Esgrecho, che ha la peggio, a entrambe le braccia all'altezza dei gomiti. In realtà anche il terzo uomo ha sparato, e lo ha fatto per primo, ma «aquella arcabussada [...] prengue foch sols en la cassoleta».² In altri termini sono il caso e, ancora di più, la scarsa affidabilità dell'archibugio a ruota a salvare la vita di don Agustín, perché la selce ha sì innescato la polvere pirica contenuta nel bacinetto, ma la fiammata non si è trasmessa alla carica interna, compressa nella culatta, e ha consentito così alla vittima presa di mira di allarmarsi e scansarsi per tempo, mandando praticamente a vuoto le due fucilate successive.³ Mentre il *criat* cade a terra gridando «ajutori que so mort», il nobile, stando a quanto racconta il famiglia ai primi curiosi accorsi, i guantai Lo Franco, la cui bottega si affaccia proprio sulle scale, si sarebbe messo all'inseguimento dei sicari.

La notizia dell'atto criminoso si propaga all'istante nel quartiere alto della città. Appena un'ora dopo, verso le nove, il giudice Juan María Pirella e il chirurgo *mestre* Miguel Armengual si recano nel palazzo del marchese di Cea, Jayme Artal de Castelví, per verificare la gravità delle lesioni provocate dai *perdigons* sulle braccia di Esgrecho, che si trova al letto in una stanza al pianterreno. Per il momento don Agustín è riuscito a tenere nascosto il suo coinvolgimento nell'attentato, avendo ordinato a Jaime Calabrés e Antoni Ruidons, che lo hanno riaccompagnato a casa sanguinante, di non raccontare quanto accaduto «pera que non se sabes que li havian tirat dites arcabussades».⁴

La mattina seguente, mentre il marchese di Villazor mette in scena la sua prova di forza dinanzi alla cattedrale, il magistrato, coadiuvato dall'*alguatzir mayor* don Gavì Rosellas e dal *procurador fiscal* Diego Correli, interroga ancora Esgrecho, perché vuole sincerarsi se intenda sporgere denuncia contro i suoi feritori. Prudentemente il giovane preferisce invece tacere e dichiara di non avere riconosciuto gli attentatori, perché erano «disfrassats, y subit son fugits camí de baix y vers casa del compte Masons»; inoltre «per no tenir el relatant disamistat ab diguna perçona no ne dona clam y querella diguna».⁵ Il 9 vengono sentiti anche i tre guantai, il padre Andrea e i figli Juan María e Tito (quest'ultimo appena sedicenne), i quali scelgono a loro volta di non fare nomi, limitandosi a dire che una volta usciti dalla bottega hanno visto Esgrecho, riverso sulle scale, che avrebbe

² Ivi, Depositione giurata di Pedro Manconi al giudice Pirella, Cagliari 3 maggio 1651.

³ Sul meccanismo e sulla diffusione delle armi portatili a pietra focaia in ambito europeo si veda S. MASINI, G. ROTASSO, *Dall'archibugio al Kalashnikov. Sette secoli di armi da fuoco*, Milano 1992, pp. 72-78 e ss.

⁴ ACA, CdA, legajo 1197, *Procehiments Castelvy*, Depositione giurata di Antoni Ruidons al giudice Pirella, Cagliari 3 maggio 1651.

⁵ Ivi, Depositione giurata di Joseph Esgrecho al giudice Pirella, Cagliari 8 aprile 1651.

riferito loro del numero degli assalitori e del fatto che don Agustín fosse il vero bersaglio dei sicari.⁶

Pochi giorni sono tuttavia sufficienti perché l’iniziale reticenza mostrata dai testimoni convocati da Pirella, forse per le pressioni esercitate dai Castelví, inizi a cedere. Tutti affermano infatti di avere riconosciuto tra gli attentatori don Francisco Malonda: per il timbro della voce, per la lunga capigliatura, per la corporatura alta e massiccia e per il suo inconfondibile accento valenciano. Evidentemente il vestiario di foggia popolare sarda (berretta, sopravveste di pelle e ghette d’orbace) indossato per consumare l’attentato non è stato un travestimento sufficiente a trarre in inganno i passanti che hanno assistito al duplice ferimento. Oppure è stato don Agustín a subornare i testimoni suggerendo loro di fare il nome di Malonda? Un’ipotesi, di fatto, non può escludere l’altra.

Ritorniamo tra breve sull’identità dei personaggi coinvolti nella faida nobiliare e sulle sue cause, per il momento è necessario proseguire con la narrazione dei fatti. La mattina della domenica di Pasqua, mentre le indagini vanno avanti in modo serrato per cercare di fare luce sul mancato omicidio e si dà inizio all’interrogatorio dei tre guantai, la paternità dell’attentato contro don Agustín viene ribadita da don Blasco in modo ancora più sfrontato del giorno prima. Intanto che i due aristocratici assistono alla messa in cattedrale gli uomini di Villasor si dispongono un’altra volta in drappelli armati a presidio delle cantonate della piazza. Terminata la funzione religiosa e uscito di chiesa Castelví deve prendere atto di essere l’obiettivo dell’intimidazione: gli sgherri del rivale, infatti, si sono appostati con estrema cura, in modo da tenerlo sotto tiro lungo la strada che deve necessariamente percorrere per allontanarsi dal duomo e raggiungere la sua abitazione. La spavalderia, di cui il giovane aristocratico ha spesso dato prova, unitamente al radicato senso dell’onore e della reputazione da difendere, gli impongono però di non tirarsi indietro e incurante del pericolo «se determina [...] de anarse a sa casa, y passar per mig deles postes y en particular al carrer de baix dela plasseta hont esta lo guanter», ovvero il teatro del ferimento del venerdì sera.⁷

Che don Agustín sia uomo di polso è cosa certa. Avviato in giovane età alla carriera militare, assume i gradi di ufficiale nell’esercito monarchico impegnato nella guerra di Catalogna, nel corso della quale milita nell’unità di cavalleria armata a spese del fratello, il marchese di Laconi don Juan.⁸ Con le qualità del solda-

⁶ Ivi, Deposizioni giurate di Andrea, Juan María e Tito Lo Franco al giudice Pirella, Cagliari 9 aprile 1651.

⁷ Ivi, Deposizione giurata di Jaime Calabrés al giudice Pirella, Cagliari 2 maggio 1651.

⁸ Sul fronte secessionista il «reggimento si distingue nella presa di Monzón, acquisisce meriti sul campo di battaglia (lo stesso Agustín verrà fatto prigioniero dai francesi), sarà infine oggetto di riforma e di fusione con un reparto di soldati borgognoni»: F. MANCONI, *Don Agustín de Castelví, “padre della patria” sarda o nobile-bandolero?*, in *Banditismi mediterranei. Secoli XVI-XVIII*, a cura di F. Manconi, Roma 2003, p. 112. Don Agustín

to di valore vanno parimenti ricordati i tratti tipici del signore arrogante e sedizioso, persino nei confronti del potere monarchico, quando devono essere fatti valere gli interessi personali e di ceto, «caso esemplare di condotta violenta e indisciplinata di un nobile della provincia ispanica, orgoglioso delle proprie origini aristocratiche, attento alle questioni del prestigio e delle preminenze, duro e sprezzante con i subalterni fino alle estreme conseguenze».⁹

Assai meno noto è il secondo protagonista della vicenda, don Francisco Malonda, giovane partigiano dei Villasor e figlio di don Gaspar, un valenciano trapiantato in Sardegna, mercante di spicco tra quelli che operano sulla piazza cagliaritana nel secondo quarto del XVII secolo. Una storia delle fortune di natura commerciale nella Sardegna del Seicento, in particolare nel corso della felice congiuntura economica dei primi decenni del secolo, che deve considerarsi una sorta di epoca d'oro per il consolidamento patrimoniale di alcune dinastie mercantili che operano nell'isola, di origine prevalentemente ligure, è ancora tutta da scrivere. Sul fatto che il primato nelle operazioni di intermediazione finanziaria e nello scambio di merci con l'Italia e la Spagna, così come nell'acquisto di uffici, di appalti e di titoli, spetti agli uomini d'affari liguri non sembrano più sussistere molti dubbi.¹⁰ La partecipazione dei sardi alle cordate di capitalisti coinvolti nel traffico internazionale del grano in regime di monopolio, un diritto acquisito dietro ripetute anticipazioni di denaro alla monarchia asburgica, che deve fare i conti con un livello della spesa pubblica divenuto insostenibile a causa dell'incalzare dell'economia di guerra, è di fatto limitata a due nomi della feudalità locale, i marchesi di Palmas e di Torralba.¹¹ Ancora più marginale, in questo ristretto *milieu* borghese e aristocratico, è la presenza di *hombres de negocios* di altra nazionalità. I francesi, che pure frequentano tradizionalmente i porti dell'isola, non vi si insediano in colonie stabili e nutrite, preferendo fare la spola con le coste della Provenza. I sudditi dei regni peninsulari della Corona d'Aragona, invece, sono stati da tempo soppiantati dai liguri nelle posizioni di vertice del ceto mercantile isolano, in quanto i secondi possono contare su una

partecipa anche alla repressione dell'insurrezione palermitana del 1647: Ivi, p. 114 e *Acta Curiarum Regni Sardiniae*, XVIII, *il Parlamento del viceré Fabrizio Doria duca d'Avellano (1641-1643)*, a cura di G. Murgia, Cagliari 2006, t. I, p. 60, nota 111.

⁹ F. MANCONI, *La Sardegna al tempo degli Asburgo (secoli XVI-XVII)*, Nuoro 2010, p. 511.

¹⁰ Sui mercanti genovesi presenti in Sardegna nell'età di Filippo III e Filippo IV si rimanda alla bibliografia citata in G. MELE, *Impresa economica e ascesa sociale in un'età di crisi. Gli investimenti del capitalista ligure Gerolamo Vivaldi nella Sardegna di metà Seicento*, in *Palacios, plazas, patibulos. La sociedad española moderna entre el cambio y las resistencias*, J.S. Amelang, F. Andrés Robres, R. Benítez Sánchez-Blanco, R. Franch Benavent, M. Galante Becerril (eds.), Valencia 2018, pp. 367-378.

¹¹ B. ANATRA, *Aspetti della congiuntura seicentesca in Sardegna*, in «Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari. Studi di storia moderna e contemporanea», XXIII (1983), pp. 5-44.

rete commerciale più solida, estesa in modo capillare negli scali grandi e piccoli del Mediterraneo occidentale.¹²

Non si vuole tuttavia sostenere che l’antico cordone ombelicale col Levante iberico sia stato spezzato in modo definitivo a favore degli operatori liguri; né che questi ultimi esercitino un controllo pieno delle transazioni finanziarie e dei rapporti economici internazionali. Negli archivi spagnoli e nei i registri dei notai cagliaritari è invece ampiamente documentata l’attività di un buon numero di negozianti e di mercanti catalani, tra i quali, nel secondo quarto del secolo, spicca per l’entità del giro d’affari il maiorchino Joan Canelles.¹³ Rimane tuttavia il fatto che nel ristretto gruppo di capitalisti specializzati nelle operazioni di finanziamento della Corona troviamo soltanto un iberico, Gaspar Malonda, la cui ascesa patrimoniale e sociale non si discosta dai modi seguiti, nello stesso torno di tempo, da altri uomini di recente fortuna. Trasferitosi in Sardegna per amministrare, in qualità di *regidor*, le terre del duca di Mandas, percorre il sentiero tracciato dagli omologhi liguri: investe i suoi denari in partite di grano da esportare oltre Tirreno e nel Levante iberico, si aggiudica appalti per la riscossione di tributi e decime, acquista un titolo nobiliare e, a coronamento di questo processo di arricchimento, partecipa al più grosso affare messo a segno dagli *hombres de negocios* residenti a Cagliari: i cinque contratti di *asiento* per l’esportazione del grano. A prendere in parola il *visitador* Pedro Martínez Rubio, che nei primi anni Cinquanta gestisce l’abrogazione del diritto di privativa e il ripristino del controllo regio sulle *sacas* dei cereali, Malonda ha sempre avuto un ruolo di preminenza tra gli *asentistas*, tant’è che tratta in prima persona i termini dell’accordo che regolano il saldo delle somme di denaro non ancora riscosse dalla Corona.¹⁴

La promozione economica del valenciano matura in tempi rapidi. L’incarico di *regidor* offre buone opportunità a chi abbia il senso degli affari e denari da investire, perché consente di intrattenere rapporti diretti col mondo produttivo delle campagne; di gestire la raccolta dei tributi in natura da riscuotersi nei villaggi per conto del feudatario e di inserirsi così nei circuiti interni della commercializzazione delle eccedenze agricole. Stante la difficoltà di accedere al mercato da parte dei contadini, sono spesso i delegati baronali a fungere da cinghia di trasmissione dei prodotti naturali (granaglie, legumi, pelli e formaggi) dalle aree di produzione

¹² G. MELE, *Mercaders genovesos a Sardenya*, in «Afers», 59 (2008), pp. 123-136.

¹³ G. MELE, *La rete commerciale ligure in Sardegna nella prima metà del XVII secolo*, in *Génova y la Monarquía Hispánica (1528-1713)*, Coord. M. Herrero Sánchez, Y.R. Ben Yessef Garfia, C. Bitossi, D. Puncuh, «Atti della Società Ligure di Storia Patria», Nuova Serie, LI (CXXV), Fasc. I (2011), p. 207 e nota 13.

¹⁴ G. MELE, *La visita di Pedro Martínez Rubio e la questione del grano nella Sardegna di metà Seicento*, in «Bollettino di Studi Sardi», 8 (2015), p. 102.

ai mercati urbani, che fungono anche da luoghi deputati allo stoccaggio delle derate e agli scambi marittimi internazionali.¹⁵

Da amministratore di terre feudali a ricco uomo d'affari e alla nobilitazione ottenuta nel 1631,¹⁶ in un'età segnata tra l'altro dall'inflazione dei titoli,¹⁷ il passo per don Gaspar è tutto sommato breve. Nel 1642 viene anche accolto, unitamente al figlio che è ancora minorenne e non ha pertanto diritto di voto, tra i rappresentanti del braccio militare convocati per prendere parte al parlamento del duca di Avellano.¹⁸ Qualche anno dopo il patrimonio familiare iberico può essere ceduto a don Francisco, precisamente in occasione del suo matrimonio con donna Anna Barbarán. Per sostenerne l'emancipazione economica e agevolarne così l'ingresso nel mondo della mercatura gli viene attribuito un lascito che comprende titoli di debito pubblico (*juros*), alcune masserie e altri immobili imprecisati, ubicati nel circondario di Sagunto, per un valore nominale di 12.000 *escuts*, intenzionalmente sottostimato dal donatore, rispetto a quello reale, a causa della peste che infierisce nel Levante iberico e che avrebbe deprezzato, a suo dire, l'*hacienda*. Oltre alla rendita assicurata da questi beni, della cui riscossione si occupa un sacerdote saguntino, viene anche stanziato un capitale di 8.000 *escuts* «posats en negossi», vale a dire investiti in attività commerciali, a garanzia di un buon margine di profitto una volta che gli affari in corso siano stati conclusi.¹⁹ La dote di donna Anna, i cui genitori sono don Francisco, cavaliere dell'ordine militare di Calatrava, e donna Maria Piludu, dice molto della considerazione sociale goduta a Cagliari dai Malonda. Il contratto matrimoniale prevede infatti il conferimento di ben 7.000 lire in denaro: 5.000 corrisposte il giorno delle nozze e 2.000 da versarsi dopo la morte dei donatori²⁰.

¹⁵ B. ANATRA, *Economia sarda e commercio mediterraneo*, in *Storia dei Sardi e della Sardegna*, a cura di M. Guidetti, vol. III (B. ANATRA, A. MATTONE, R. TURTAS, *L'età moderna. Dagli aragonesi alla fine del dominio spagnolo*), Milano 1989, pp. 139-140.

¹⁶ LL. GUIA MARÍN, *El Procurador Real de Cerdeña en la encrucijada de los cambios dinásticos de principios del siglo XVIII*, in *Europa e Mediterraneo. Politica, istituzioni e società. Studi e ricerche in onore di Bruno Anatra*, a cura di G. Murgia e G. Tore, Milano 2013, p. 311.

¹⁷ «Il che vuol dire che nell'arco di un venticinquennio (1622-1646) vengono erogati più titoli di quanto non si sia fatto nel corso di tre secoli (17 contro i 16 concessi tra 1338 e 1617). [...] Nella seconda metà del secolo il fenomeno si smorza»: B. ANATRA, *Economia sarda* cit., p. 199. Dello stesso autore si veda inoltre *El feudalismo a la Sardenya de l'antic règim*, in «Recerques. Història, economia i cultura», 20 (1988), pp. 140-141. Sempre secondo gli studi di Bruno Anatra circa un terzo degli accessi ai ranghi di cavalierato e nobiltà, titolata o meno, attribuiti dai sovrani iberici si concentra nel primo cinquantennio del Seicento. Cfr. A. MATTONE, *Il feudo e la comunità di villaggio*, in *Storia dei Sardi* cit., vol. III, pp. 343-344.

¹⁸ *Acta Curiarum Regni Sardiniae*, XVIII, *Il Parlamento del viceré Fabrizio Doria* cit., pp. 221-222.

¹⁹ Del patrimonio iberico rimangono nella disponibilità di don Gaspar soltanto i beni portati in dote dalla moglie donna Phelipa Caöz: alcune case a Valencia, «devant de sant Salvador» e «en lo carrer de sant Marti», e il mulino «dit dels tarangers». Si veda Archivio di Stato di Cagliari (ASC), *Atti notarili (An)*, *Cagliari sciolti* (Cs), notaio Didaco Ferreli, vol. 295, Cagliari 10 maggio 1650.

²⁰ *Ivi*, notaio Didaco Ferreli, vol. 294, Cagliari 21 ottobre 1649.

Per i componenti del ceto nobiliare di metà Seicento, e a maggior ragione, forse, per chi risieda a Cagliari, sarebbe inconcepibile non aderire a una delle fazioni, capeggiate da Alagón e Castelví, che in un clima di reciproca avversione, originata da motivi di natura patrimoniale,²¹ si contendono il primato nel braccio militare del parlamento sardo. I Malonda, a quanto pare, non fanno eccezione. Don Gaspar alla fine degli anni Quaranta sembrerebbe propendere in qualche misura per il *partido* dei Castelví. Lo si desume dal fatto che i testimoni di nozze del figlio siano stati i marchesi di Laconi e di Cea don Juan e don Pablo, rispettivamente fratello maggiore e zio di don Agustín.²² Stupisce dunque che meno di due anni dopo il giovane nobiluomo sia un aperto sostenitore della causa degli Alagón, tanto da prestare il braccio come sicario per attentare alla vita dei loro avversari. Come trovare il bandolo di questa faccenda? La spiegazione più convincente è che don Gaspar, volendo porre al riparo la sua famiglia dalle conseguenze della faida aristocratica che si profila all’orizzonte, abbia cercato di tenere, da accorto uomo d’affari, un atteggiamento equidistante tra le parti in conflitto e stretto vincoli di parentela fittizia con gli esponenti del partito avverso a don Blasco.

Ma ritorniamo ai fatti della primavera del 1651. La vendetta di don Agustín viene consumata poche settimane dopo l’attentato subito. Il 28 aprile, intorno alle 6 del pomeriggio, don Francisco discende il *carrer major* di Castello, l’attuale via Lamarmora. Cammina da solo e si direbbe dunque che non abbia timore di passare davanti al palazzo del marchese di Cea, Jaume Artal de Castelví. D’altronde la strada è gremita di passanti e artigiani, alcuni dei quali, per giunta, sono al lavoro sull’uscio della loro bottega. Dopo avere scambiato un saluto col sarto Eusebi Leca, che si trova nel suo laboratorio al pianterreno del palazzo di don Sisinnio Ponti, riprende il cammino e una volta superata la cantonata dell’edificio (all’incrocio con vico I Alberto Lamarmora) viene bersagliato con tre fucilate. Sappiamo che all’ultimo momento, accorgendosi di essere minacciato, Malonda prova a sottrarsi agli aggressori portando la mano alla spada e imboccando di corsa il vicolo che conduce alla via dei Cavalieri (oggi via Canelles).²³ Riesce però a percorrere appe-

²¹ «Nella prima metà del Seicento gli Alagón intentano una causa contro il fisco e contro i Castelví per l’eredità dei feudi e dell’*encontrada* del Barigadu appartenuti ai Cardona, mentre Blasco de Alagón e Agustín de Castelví si contendono la titolarità della baronia di Giave e di Cossoine. Proprio quel *pleito* (una causa che vale 50 mila *ducados*), portato davanti al Consiglio d’Aragona per ottenere le pingui terre del Sassarese, è all’origine dell’insanabile inimicizia fra le due casate» (F. MANCONI, *La Sardegna al tempo degli Asburgo* cit., p. 504).

²² In assenza di don Francisco, che dovrebbe trovarsi verosimilmente a Valencia, il matrimonio viene celebrato per procura il 22 novembre 1649: http://www.araldicasardegna.org/genealogie/dizionario_onomastico_familiare/malonda.pdf (10/11/2018).

²³ Per la denominazione secentesca delle strade del Castello di Cagliari a cui si è fatto riferimento cfr. D. SCANO, *Forma Kalaris. Stradario storico della città e dei sobborghi di Cagliari dal XIII al XIX secolo*, Cagliari 1970 (ristampa anastatica, ed. orig. 1934), pp. 94 e 98.

na una ventina di passi prima di essere colpito dai proiettili, cadere e spirare quasi subito mentre un sacerdote, che passava lì vicino, cerca di somministrargli all'ultimo momento i conforti religiosi.

Dei tre colpi d'archibugio due sono andati a segno con precisione, uno alla tempia destra e l'altro al costato. Il referto presentato al giudice della *real audiencia* Francisco Cartró dal chirurgo Francisco Cuccu, che il giorno successivo viene incaricato di esaminare la salma nella sagrestia della chiesa di San Domenico, dove troverà poi sepoltura, è sintetico quanto preciso. Una ferita don Francisco la «porta en lo cap a la part dreta en lo lloch dit lo musculo pulsant que es penetrant, y es ferida de bala de la qual ferida ne ixi la substancia del cerebro y axibe li troban altra ferida de bala en lo costat dret, que entra en la cavitat vital, que denota averli tallat los lleus, de las quals feridas es mort». Dopo aver fatto schiodare la bara, e ancora prima di spogliare il cadavere e di procedere con la perizia medica, Cartró ha però ordinato all'*alguazir* che lo accompagna di appurare, nel rispetto della procedura, il decesso del giovane pronunciando la frase utilizzata in occasione di morti violente. Così Nadal Galinari si è chinato sul corpo del nobile per urlargli tre volte, nell'orecchio sinistro, la domanda di rito: «qui te ha mort Don Fran.^{co} Malonda»? Ma, come viene riportato nel verbale, «por ser lo cos fet a cadaver y la anima separada de aq.^{ll} y passada a mellor vida no ha respost cosa digna». ²⁴

L'omicidio – si diceva – viene perpetrato in pieno giorno quando le botteghe sono aperte e la via principale della rocca è gremita di gente: il sarto Francesch Cozza, il *passamaner* Cosme Lochy e un suo apprendista, che dividono il laboratorio con Lecca; il muratore Raimundo Maronju, di Villanova, con i manovali Matheu Mereu di Orgosolo, Pedru Noli e Pedru Mura di Orani, intenti al rifacimento del palazzo Ponti;²⁵ il dolciere di Lucca Ansano de Andrea; i calzolari siciliani Juan Calamaro e Jacobo de Adamo, con l'apprendista Andreu Scano; il rivenditore d'olio maiorchino Miguel Morla; il calzaiaio siciliano Nadal Sardo; il sellaio Antoni Catide e il farmacista Antoni Murja, cagliaritari; il muratore Ramón Mereu e i suoi manovali, tutti di Ghilarza; diversi passanti e numerosi bambini. Tuttavia, nonostante la copiosità di testimoni oculari, Cartró non ottiene le informazioni che gli consentano di chiudere l'istruttoria.

Coloro che sulla base della ricostruzione dei fatti hanno per forza di cose assistito all'omicidio vengono quindi imprigionati e interrogati a più riprese, perché

²⁴ ACA, CdA, legajo 1197, *Procehiments fets de orde del Real Consell sobre la mort de don Fran.^{co} Malonda (Procehiments Malonda)*.

²⁵ Sull'«intraprendenza edilizia di Giovanni Sisinnio Ponti» tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Seicento cfr. M. SCHIRRU, *Le residenze signorili nella Sardegna moderna (XVI-XVIII secolo)*. Cagliari, Sassari 2017, pp. 34-35 e 182.

non è verosimile – sostiene il giudice – che Maronju e i suoi manovali, che lavoravano sull’impalcatura del cantiere aperto nella facciata del palazzo Ponti e sulla strada antistante, né Mereu e i suoi *bastaixos*, che stavano seduti sui gradini della farmacia di Antoni Murja, e così tutti gli altri, non abbiano visto in volto i sicari. Eppure il muro di omertà sulla loro identità non mostra cedimenti. Tutti i testimoni, un interrogatorio dopo l’altro, riaffermano che guardavano altrove o che erano intenti alle loro faccende. Persino l’orgolese Matheu Mereu, che si trovava nel mezzo della via «tirant la tallola [carrucola] per alzar la pedra y calçina» sul ponteggio, racconta di avere sentito le fucilate e visto Malonda cadere per terra, ma di essere svenuto subito dopo per lo spavento e di non essere quindi in grado di ricordare altro.²⁶ La reiterazione della carcerazione per tutti gli spettatori prossimi alla scena del delitto, e così il premio di 500 *ducats* promesso dal viceré Trivulzio per chi collabori con la giustizia offrendo informazioni sufficienti per individuare gli assassini, non portano però i frutti sperati e l’indagine, a questo punto, deve segnare il passo.

Il motivo di una reticenza tanto ostinata sta nella consapevolezza che rispondere alle domande del giudice significherebbe andare incontro a conseguenze peggiori dell’incarcerazione. Nessuno può ragionevolmente ignorare, infatti, che dietro l’organizzazione e forse anche l’esecuzione materiale dell’omicidio vi siano la mente e la mano di don Agustín. Messi più volte alle strette, alcuni testimoni riferiscono che udite le fucilate hanno visto sostare nell’incrocio col vicolo un gruppo di bravi vestiti d’orbace e armati d’archibugio. Un manipolo più numeroso sarebbe poi corso fuori dal palazzo del marchese di Laconi per andarsi a schierare di traverso alla via, allo scopo di impedire l’accesso al luogo del delitto dalla parte alta di Castello e consentire invece il transito, percorrendo una traversa sottostante (oggi Vico I dei Genovesi), verso la porta della torre dell’Elefante.²⁷

L’azione, di stampo militare e accortamente preparata, ha lo scopo di proteggere la fuga di un uomo di bassa statura, vestito di drappo nero e armato di tutto punto, che di lì a poco viene visto scendere di corsa le rampe d’accesso alla rocca sul versante occidentale (il «cami de la porta falsa de S.^{ta} Clara»), attraversare la porta di Stampace e irrompere nel piazzale che si apre oltre le mura del borgo. È senz’altro don Agustín. Si fa strada, il nobile, impugnando due terzette, con la spada al fianco e una corta carabina infilata nella cintura. Con fare spiccio ordina

²⁶ ACA, Cda, *legajo* 1197, *Prochiments Malonda*, Depositione giurata di Matheu Mereu al giudice Cartró, Cagliari 29 aprile 1651.

²⁷ Per l’odonomastica di castello si rimanda a T. K. KIROVA, F. MASALA, M. PINTUS, *Cagliari. Quartieri storici. Castello*, Cinisello Balsamo 1985, fig. 107, pp. 84-85. Il portico Laconi, inserito nella struttura del palazzo in sostituzione di una traversa che collegava via Lamarmora con via dei Genovesi, è tuttora inagibile a causa dei crolli provocati dal bombardamento anglo americano del 13 maggio 1943: *Ivi*, p. 114.

ai passanti di liberare il passo («aparte cavallero» impone, per esempio, al calzolaio Sebastià Moreno), raggiunge la chiesa di San Francesco e vi si rifugia dentro. Gli artigiani che hanno bottega nei paraggi lo vedono distintamente e si scansano, ma nessuno è audace al punto da proferirne il nome davanti al giudice.²⁸

Pochi minuti dopo, avendo assolto il compito affidatogli, i guardaspalle si allontanano dal *carrer major* seguendo il cammino percorso dal loro signore. Sono circa venti uomini, il cui approssimarsi al borgo è annunciato da un forte scalpaccio. Non v'è dubbio alcuno che si tratti proprio dei *vasallos* dei Castelví, perché a detta dei testimoni che li osservano sfilare i componenti della scorta indossano tutti abiti d'orbace, vanno col capo coperto dalle berrette e imbracciano l'archibugio. Marciano a ranghi serrati e vanno di fretta, disperdendo i capannelli di persone che commentano quanto accaduto poco prima. La *quadrilla* si raccoglie in breve davanti all'ingresso di San Francesco, invano, perché questa volta il portone non viene aperto e deve così riprendere la fuga verso il convento del Carmine dove trova finalmente asilo. L'omicidio e la ritirata dei suoi fautori si consumano dunque in un lasso di tempo molto breve, appena sufficiente per consentire ai fuggiaschi di sottrarsi ai rigori della giustizia reale. Mentre tra gli artigiani e i passanti che affollano lo slargo ai piedi delle mura di Stampace si discute ancora se a Castello sia avvenuto un *avalot* (tumulto) o soltanto una *baralla* (rissa), sopraggiunge il viceré, con i cavalli della sua carrozza messi alla carriera, determinato a sedare i disordini e ripristinare l'ordine pubblico. Tuttavia l'inseguimento condotto di persona dal cardinale principe di Trivulzio, «un uomo d'armi più che di chiesa [...] abituato ad andare per le spicce con i banditi ma anche con i signori e gli ecclesiastici»,²⁹ è destinato a concludersi infruttuosamente davanti all'inviolabilità dei luoghi di culto.³⁰

Don Agustín riparerà poi in Sicilia sotto la protezione dei Lanza principi di Trabia, la famiglia d'origine della madre, e farà ritorno in Sardegna soltanto nel 1656 per assumere i titoli e il ruolo di capo della sua casata. Senza mostrare ripensamenti sulla condotta degli anni giovanili si renderà ancora protagonista di ripetuti episodi di violenza e persino di insubordinazione nei confronti del viceré. Le abituali intemperanze non gli impediranno tuttavia di diventare uno degli

²⁸ Le descrizioni più accurate di don Agustín, ancorché discordanti su alcuni particolari, sono quelle fornite dal calzolaio Sebastià Moreno («un home vestit de drap tanat molt fosch ab unas tercetas en mans, una caravina en la sinta y la spasa axibe en al sinta») e del *mestre de carros* Francisco Melis («un home baxot vestit de drap y que no se recorda de que color era ab una terceta en la ma y altra en la sinta»): ACA, CdA, *legajo* 1197, *Prochiments Malonda*, Deposizioni giurate di Sebastià Moreno e di Francisco Melis al giudice Cartró, Cagliari 3 maggio 1651.

²⁹ F. MANCONI, *La Sardegna al tempo degli Asburgo* cit., p. 513.

³⁰ ACA, CdA, *legajo* 1197, *Prochiments Malonda*, Deposizione giurata di Juan Sanna al giudice Cartró, Cagliari 3 maggio 1651.

esponenti di punta della vita politica, giungendo a contrapporsi con durezza alle più alte cariche istituzionali del regno.³¹ Troverà infine la morte nel 1668, appena quarantaduenne, per mano di un sicario armato dalla giovane moglie donna Francisca Zatrillas e dal suo amante don Silvestre Aymerich.³²

Quanto ai Malonda, la prematura scomparsa del giovane erede determina l'arresto dell'attività mercantile, un po' come accade in quello stesso torno di tempo ad alcuni *hombres de negocios* liguri venuti meno negli anni della peste e, soprattutto, al loro maggiore esponente, l'assino don Benedetto Nattero, che seppure scampato al contagio morirà di lì a breve senza lasciare eredi diretti avviati alla mercatura.³³ Nel nostro caso, la continuità della discendenza è garantita dal figlio di don Francisco, Gaspar Diego, nato pochi mesi prima della tragica fine del padre.³⁴ Il salto di una generazione non consente di trasmettere il mestiere e la rete di conoscenze che hanno dato modo a don Gaspar di partecipare, in un ruolo di primo piano, al mondo economico cagliaritano. La documentazione d'archivio lascia davvero pochi dubbi in proposito: l'abile valenciano trattava indifferentemente affari minuti e in partecipazione, spaziando – sono soltanto alcuni esempi – dalla colletta di imposte³⁵ alla compravendita di buoi da lavoro³⁶ e di partite di granaglie nel mercato locale;³⁷ dall'approvvigionamento alimentare delle galere di Spagna³⁸ ai servizi finanziari internazionali,³⁹ sino all'immissione di

³¹ F. MANCONI, *Don Agustín de Castelví* cit., pp. 120-140.

³² J. ALEO, *Storia cronologica e veridica dell'isola e Regno di Sardegna dall'anno 1637 all'anno 1672*, saggio introduttivo, traduzione e cura di F. Manconi, Nuoro 1998, p. 299. L'opera classica su questa vicenda rimane D. SCANO, *Donna Francesca Zatrillas, Marchesa di Laconi e di Sietefuentes*, in «Archivio Storico Sardo», XXIII (1941-1945), pp. 3-349.

³³ L'ultimo contratto sottoscritto da Nattero di cui abbiamo notizia è datato 12 luglio 1658 quando la peste ha da tempo abbandonato la città: ASC, *An, Cagliari legati (Cl)*, notaio Bajardo Giovanni Francesco, vol. 78, Cagliari 12 luglio 1658, cc. 313r-315r. Il decesso di don Gaspar Malonda viene annotato nel registro dei defunti della cattedrale di Cagliari il 17 gennaio 1660: http://www.araldicasardegna.org/genealogie/quinque_libri/quinque_libri_defunti13.htm (10/11/2018).

³⁴ Gaspar Diego Malonda y Barbarán riceve il battesimo il 21 novembre 1650: www.araldicasardegna.org/genealogie/dizionario_onomastico_familiare/malonda.pdf (10/11/2018).

³⁵ Il tributo del *coronatge* imposto ai sudditi dei regni della Corona d'Aragona per l'incoronamento dei membri della famiglia reale, preso in appalto dal duca di Medina de las Torres, viene riscosso in Sardegna, nel 1650, da don Gaspar. Le quietanze rilasciate ai rappresentanti dei villaggi dell'area centro meridionale dell'isola sono in ASC, *An, Cl*, notaio Ferrelì Diego, vol. 761.

³⁶ Tra i tanti: *Ivi*, notaio Ferrelì Diego, vol. 759, Cagliari 2 settembre 1649, cc. 359r-361r e Cagliari 9 settembre 1649, cc. 363v-364v.

³⁷ *Ivi*, notaio Ferrelì Diego, vol. 754, Cagliari 26 gennaio 1644, c. 69v.

³⁸ Nel 1650 don Gaspar si accorda col capitano genovese Giovanni Battista Micone per trasportare 600 starelli di ceci e 900 di fave (in totale circa 750 ettolitri) da Cagliari e Oristano al porto di Denia, dove si trova alla fonda la squadra di galere spagnola. La siccità dell'anno precedente ha infatti provocato una carestia nella regione di Valencia che rende problematico il rifornimento dell'armata. Una volta sbarcati i legumi (le operazioni si concludono senza intoppi nel mese di maggio), Micone dovrà recarsi ad Alicante per acquistarsi una partita di corde di sparto per le tonnare sarde. Giunto a Portoscuso caricherà infine alcuni pezzi d'artiglieria lì immagazzinati da Malonda e farà vela verso un porto italiano imprecisato (ASC, *Regio*

rilevanti stock di cereali nei circuiti commerciali mediterranei.⁴⁰ Nondimeno il forzato abbandono di un'attività mercantile solida e redditizia, che avrà senz'altro inciso sul livello della ricchezza delle generazioni successive, non avvia un processo di decadenza della famiglia, che troverà invece buone occasioni di impiego negli apparati burocratici statali e nelle gerarchie ecclesiastiche. Nel secondo Seicento i discendenti di don Gaspar avranno modo di integrarsi stabilmente nel ceto nobiliare sardo, mettendosi al servizio della monarchia asburgica e maturando un'esperienza preziosa, che tornerà poi utile nel XVIII secolo quando, col cambio dinastico, i Savoia avranno necessità di consolidare il loro potere nell'isola facendo anche ricorso al servizio di un corpo di funzionari pubblici capaci e fedeli.⁴¹

demanio, Cause civili, busta 7, fasc. 164, Cagliari 18 dicembre 1649, Cagliari 4 gennaio 1650 e Denia 26 maggio 1650).

³⁹ Di particolare rilievo una lettera di cambio di 10.000 *ducats* firmata da don Gaspar in favore del viceré di Sardegna duca di Montalto sulla piazza di Napoli (ASC, An, Cl, notaio Ferreli Diego, vol. 756, Cagliari 19 settembre 1646, cc. 264r-264v).

⁴⁰ In società con i mercanti Joan Baptista Gabella e Hierónimo Martí e con l'avvocato Andreu Ordà, don Gaspar rifornisce il municipio di Saragozza di 15.000 starelli di grano (7.575 ettolitri), che dovranno consegnarsi a Vinaròs, nella primavera del 1631, al prezzo di 27 *reales* e mezzo lo starello da corrispondersi sulla piazza di Madrid (*Ivi*, notaio Saju Giacomo Giacobbe, vol. 1.879, Cagliari 31 gennaio 1631, cc. non numerate).

⁴¹ LL. GUIA MARÍN, *El Procurador Real de Cerdeña* cit., pp. 311-314.

Indice

<i>A Raimondo Turtas</i>	3
<i>Prèicas in sardu: le traduzioni in sardo bittese dei Vangeli domenicali e festivi di Raimondo Turtas di Gloria Turtas</i>	5
<i>Un gesuita e il suo mondo. Padre Orazio Smeraldi tra Parma e Piacenza nel Seicento di Miriam Turrini</i>	23
<i>(S)banditi e cornuti nella Carta de Logu dell'Arborea. Sulla sovrainterpretazione di Giovanni Lupinu</i>	51
<i>La 'linguistica popolare' di chi 'popolare' non è. Il caso della Sardegna di Marinella Lórinzi</i>	67
<i>I vescovi scomparsi di Paolo Maninchedda</i>	101
<i>"Lo havian mort de arcabussades". Faziosità aristocratica e fortune mercantili a Cagliari nell'età di Filippo IV di Giuseppe Mele</i>	105

RE.I.SAR

REPERTORIO INFORMATIZZATO DELLE FONTI
DOCUMENTARIE E LETTERARIE DELLA SARDEGNA

Le fonti storiche, documentarie e letterarie, riguardanti la Sardegna sono in parte edite e in larga misura ancora in attesa di adeguate cure filologiche negli archivi sardi, italiani e europei.

Tutto ciò che nel corso degli ultimi secoli è stato pubblicato, con gradi differenti di qualità critica, oggi è disponibile nelle biblioteche, ma non in rete.

Il progetto Reisar – **Repertorio Informatizzato delle fonti documentarie e letterarie della Sardegna** – ha lo scopo di rendere accessibile in rete l'intero Corpus delle fonti sarde, a partire proprio dal Codex del Tola.

Il soggetto attuatore è il **Centro di Studi Filologici Sardi** in virtù dell'ampio archivio di edizioni accumulato nell'ultimo ventennio (oltre 70 titoli) e dell'attività svolta nello scandaglio degli archivi e delle biblioteche europee.

WWW.REISAR.EU

INFO@REISAR.EU



BOLLETTINO DI STUDI SARDI

10/2017

A Raimondo Turtas

*Prèicas in sardu:
le traduzioni in sardo bittese dei Vangeli domenicali
e festivi di Raimondo Turtas*
di Gloria Turtas

*Un gesuita e il suo mondo. Padre Orazio Smeraldi
tra Parma e Piacenza nel Seicento*
di Miriam Turrini

*(S)banditi e cornuti nella Carta de Logu dell'Arborea.
Sulla sovrainterpretazione*
di Giovanni Lupinu

*La 'linguistica popolare' di chi 'popolare' non è.
Il caso della Sardegna*
di Marinella Lórinzi

I vescovi scomparsi
di Paolo Maninchedda

*"Lo havian mort de arcabussades".
Faziosità aristocratica e fortune mercantili a Cagliari
nell'età di Filippo IV*
di Giuseppe Mele

Euro 12,00

ISBN 978-88-68512-05-7



9 788868 512057