



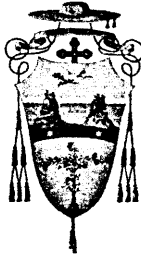
Turtas, Raimondo (1988) *La Riforma tridentina nelle diocesi di Ampurias e Civita: dalle relazioni «ad limina» dei vescovi Giovanni Sanna, Filippo de Marymon e Giacomo Passamar (1586-1622)*. In: *Studi in onore di Pietro Meloni*, Sassari, Edizioni Gallizzi. p. 233-259.

<http://eprints.uniss.it/7947/>



Università degli Studi di Sassari

**Studi
in onore di
Pietro Meloni**



Edizioni Gallizzi

RAIMONDO TURTAS

LA RIFORMA TRIDENTINA
NELLE DIOCESI DI AMPURIAS E CIVITA.

Dalle relazioni «ad limina» dei vescovi
Giovanni Sanna, Filippo de Marymon
e Giacomo Passamar (1586-1622)

1. La notizia ufficiale che il re di Spagna Filippo II aveva presentato il suo nome alla Santa Sede, cioè a Sisto V, designandolo come futuro vescovo di Ampurias (provincia ecclesiastica di Sassari, in Sardegna), Giovanni Sanna allora decano di Ales la dovette apprendere proprio a Roma sullo scorcio dell'estate del 1586 ⁽¹⁾. Vi si era recato come altre volte per intraprendere, su incarico dell'Arciconfraternita del Gonfalone, un viaggio per riscattare malcapitati cristiani catturati dai pirati di Barberia, in particolare da quelli che facevano capo ad Algeri, in quel momento e per lungo tempo in seguito, il più importante centro organizzatore delle varie fasi di questa singolare attività economica ⁽²⁾. Tra-

⁽¹⁾ Su questo vescovo, cfr. F.A. DE VICO, *Historia general de la Isla y Reyno de Sardenia*, Barcellona 1639, parte 6, cap. 11, f. 46; P. TOLA, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, III, Torino 1838, p. 164; C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, III (1503-1592), Münster 1923, p. 107; la sua attività nel riscatto di schiavi cristiani è stata studiata, con un puntuale spoglio dell'archivio dell'Arciconfraternita romana del Gonfalone, da C. MANCA, *Un decano d'Ales redentore di schiavi cristiani in Barberia sul finire del Cinquecento*, in AA.VV., *La diocesi di Ales-Usellus-Terralba. Aspetti e valori*, Cagliari 1975, pp. 287-301. Come per le altre diocesi sarde, il re di Spagna aveva il diritto di presentazione anche su quelle di Ampurias e Civita: cf. R. TURTAS, *Note sui rapporti tra i vescovi di Alghero e il patronato regio nel secolo XVII*, in *L'Alguer, la Catalunya, la Mediterrània* (Giornate di studio, Alghero, 30 ottobre - 2 novembre 1985), in corso di stampa. Sulla data precisa in cui il Sanna ricevette la notizia della sua presentazione da parte di Filippo II, cf. nota 3, *infra*.

⁽²⁾ Nel già citato C. MANCA, *Un decano cit.*, pp. 290-293, cf. i risultati ottenuti dal Sanna nei suoi viaggi ad Algeri nel 1584 e 1585. Più di una volta gli schiavi furono da lui riscattati «de denari suoi proprij»; una precisazione che indica quanto meno che il Sanna anticipò le somme necessarie per vari riscatti per i quali non aveva ricevuto uno specifico mandato: *Ibidem*; cf. dello stesso C. MANCA, *Il modello di sviluppo economico delle città marittime barbaresche dopo Lepanto*, Napoli 1982; sull'incidenza della pirateria barbaresca in Sardegna, persino sul finire del secolo XVIII e l'inizio del XIX,

mite le sue aderenze presso la corte pontificia, egli dovette sapere presto che non vi erano obiezioni di sorta nei suoi confronti, ch  anzi poteva considerare ormai scontata quella promozione; non a caso egli veniva poco dopo autorizzato ad emettere la prevista professione di fede durante il prossimo viaggio, prima ancora che Sisto V procedesse alla nomina canonica che ebbe luogo durante il concistoro segreto del 26 novembre 1586 ^(?). In quel momento il decano Sanna si trovava gi  ad Algeri. Avrebbe raggiunto la nuova sede solo nel giugno dell'anno seguente ^(*).

2. Fin dall'inizio del secolo, la circoscrizione ecclesiastica che ora egli veniva a dirigere era formata dall'unione delle due antiche diocesi di Ampurias e Civita ^(?); abbozzata da Alessandro VI su richiesta di Ferdinando il Cattolico e portata a termine dal Giulio II, la ristrutturazione territoriale delle diocesi sarde aveva lo scopo di ridurre drasticamente, come di fatto avvenne, il numero di queste da 18 a 8, ma con soli 7 vescovi: proprio le diocesi di Ampurias e Civita, pur conservando cia-

cf. E. BUSSI, *Per la storia dei rapporti colle reggenze barbaresche*, Padova 1952 e, soprattutto, E. LUXORO, *Tabarca e i Tabarchini. Cronaca e storia della colonizzazione di Carloforte*, Cagliari 1977.

^(?) Sul grande prestigio di cui godeva presso la potente Arciconfraternita del Gonfalone, lo strumento di cui la Santa Sede si serviva per riscattare gli schiavi, cf. C. MANCA, *Un decano cit.*, pp. 288 ss.; la notizia sulla professione di fede la dobbiamo alla prima delle relazioni *ad limina* dello stesso Sanna: ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, Congregazione del Concilio, *Relationes ad limina, Ampurien et Templen, pars secunda (= Amp. II)*, 2v; la data del 26 novembre, infine, ci   fornita da C. EUBEL, *Hierarchia, cit.*, III, p. 107.

^(*) Le tappe di questo terzo viaggio per conto dell'Arciconfraternita del Gonfalone vengono descritte in C. MANCA, *Un decano cit.*, pp. 293-299; non dovette essere un caso che tra i numerosi schiavi riscattati vi fossero ben 23 sardi, fra i quali 8 provenivano dalla sua futura diocesi: *Ibidem*, pp. 295-297.

^(?) Per i vescovi delle due sedi prima del riordino territoriale ferdinandeo, cf. S. PINTUS, *Vescovi di Fausania, Civita, Ampurias*, «Archivio Storico sardo» (= «ASS»), IV (1908), pp. 97-115 e C. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi I*, pp. 86 e 188-189; II, 86-87 e 129, Münster, 1913-1914. Sulla ristrutturazione territoriale delle diocesi sarde, cf. R. TURTAS, *Erezione, traslazione e unione di diocesi in Sardegna durante il regno di Ferdinando II d'Aragona (1479-1516)*, VII Convegno di Storia della Chiesa: Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla met  del XVI secolo (Brescia, 21-25 sett. 1987), in corso di stampa.

scuna la propria autonomia, avrebbero dovuto essere rette da un unico vescovo ⁽⁶⁾.

Sulle loro condizioni religiose di abbandono, ancora ai primordi dell'incipiente riforma tridentina, possediamo due interessanti lettere scritte dallo stesso loro vescovo Ludovico di Cotes nell'ottobre 1546 ⁽⁷⁾. Giunto in sede da pochi mesi, aveva saputo che l'ultima visita pastorale datava da almeno 25 anni prima; per ciò che aveva potuto constatare, la maggior parte degli ecclesiastici non sapeva nemmeno leggere, trascurava l'amministrazione dei sacramenti, molti di loro si erano addirittura «sposati con contratti matrimoniali» ⁽⁸⁾. Quanto ai fedeli, essi non erano meno ignoranti e trascurati dei loro preti in materia di religione, a tal punto che, nella stessa sede vescovile di Castellaragonese, su circa 1500 persone obbligate alla confessione neanche un centinaio conosceva il «credo», ossia il sommario dei punti fondamentali della fede cristiana, o le preghiere che avrebbero dovuto essere note persino ai bambini di 5-6 anni; la pratica della confessione non raggiungeva neppure la quinta parte delle persone che vi erano obbligate; senza dire che, fra queste, «i nove decimi avevano l'abitudine di giurare il falso, praticavano l'usura, erano dediti a mille superstizioni e ad altre pratiche che qui non si possono neanche mettere per iscritto». Secondo il Cotes, insomma, sarebbe stato molto meno faticoso evangelizzare gli indios del Perù che tentare di riformare questi cristiani, perché «difficilius est dedocere quam docere», era più difficile rettificare una formazione distorta che impartirne una nuova e giusta ⁽⁹⁾.

Non sappiamo quali risultati egli riuscì ad ottenere durante il suo non breve governo ⁽¹⁰⁾ o che cosa fecero i quattro vescovi che gli suc-

⁽⁶⁾ Cf. R. TURTAS, *Note sui rapporti, cit.*, nota 7.

⁽⁷⁾ Su questo vescovo, cf. C. EUBEL, *Hierarchia, cit.*, III, p. 107. Le lettere in questione sono state edite da G. SORGIA, *Due lettere inedite sulla condizione del clero e dei fedeli in Sardegna nella prima metà del secolo XVI*, ASS, XXIX (1963), pp. 145-148.

⁽⁸⁾ *Ibidem*, p. 147; su questo stesso argomento, cf. A. MARONGIU, *Nozze proibite, comunione di beni e consuetudine canonica* (a proposito di un documento del 1568), «Ephemerides iuris canonici» III (1947), n. 4 e «Studi sardi», VIII (1948); ora anche in EIUDEM, *Saggi di storia giuridica e politica sarda*, Padova 1975, pp. 163-183; la data indicata nel sottotitolo va, però, corretta in «1560» al posto di «1568».

⁽⁹⁾ G. SORGIA, *Due lettere, cit.*, pp. 147-147.

⁽¹⁰⁾ Cf. C. EUBEL, *Hierarchia, cit.*, III, p. 107.

cedettero tra il 1568 e il 1586, fino cioè alla venuta di Giovanni Sanna, per dare esecuzione ai decreti di riforma ⁽¹¹⁾.

3. Ben più ampie invece, sono le nostre conoscenze sul ruolo del vescovo Sanna il cui ventennale governo rappresentò per le due diocesi il momento di decollo della riforma tridentina e il conseguente passaggio a un diverso tipo di religiosità che si sarebbe conservato in larga parte anche nei secoli seguenti. Di questa transizione, le relazioni triennali presentate dal vescovo alla congregazione romana preposta alla retta interpretazione dei decreti del concilio di Trento in occasione delle visite *ad limina*, costituiscono, pur con tutti i loro limiti, una documentazione insostituibile ⁽¹²⁾.

⁽¹¹⁾ *Ibidem*: essi furono Francesco Thoma (il suo cognome non era Thoma, come lascerebbe pensare l'Eubel, ma de Taxaquet: cf. M. BATLLORI, *Catalunya a l'època moderna*, Barcellona, 1971, p. 216), nominato il 23 marzo 1558 *post obitum* del de Cotes; Pietro Noarro, nominato il 30 luglio 1572 *post obitum* del de Taxaquet; Gaspare Vincenzo Novella, nominato il 18 settembre 1575 per trasferimento del Noarro; Michele Rubio, nominato il 26 giugno 1579 per trasferimento del Novella.

⁽¹²⁾ Sul ruolo della *visitatio liminum apostolorum* nel quadro delle riforme volute da Sisto V per promuovere e controllare l'osservanza dei decreti tridentini, cf. L. VON PASTOR, *Storia dei papi*, vol. X. Sisto V (trad. ital.), Roma 1955, pp. 101-102: tutti i vescovi erano obbligati a visitare, a scadenze fisse, determinate a seconda della lontananza delle rispettive sedi da Roma, le tombe degli apostoli Pietro e Paolo; in caso di legittimo impedimento, la visita poteva essere compiuta tramite un procuratore; in ogni caso, tuttavia, si doveva far pervenire alla Congregazione del Concilio la relazione sullo stato della diocesi a partire dalla precedente visita *ad limina*; per l'Italia, come pure per Sicilia, Sardegna, Corsica, Dalmazia e Grecia, la visita doveva essere fatta ogni triennio. Sulla attendibilità delle notizie e dei dati presenti nelle *relationes ad limina*, cf. T. CABIZZOSU, *Chiesa e Società nella Sardegna Centro Settentrionale (1850-1900)*, Ozieri 1976, pp. 13-17.

Relativamente alle diocesi unite di Ampurias e Civita, ci sono rimaste le seguenti relazioni *ad limina* di cui viene indicata la data e la collocazione:

- a) vescovo Giovanni Sanna (1586-1607):
Roma, 18 dicembre 1590, *Amp. II*, 2r-3r; un secondo esemplare con *subscriptio* autografa, *Ibidem*, 4r-5r;
Castellaragonese, 6 gennaio 1594, *Amp. II*, 8r-v;
Castellaragonese (attuale Castelsardo), 10 aprile 1598, *Amp. II*, 14r-14v e 16r-17r;
Castellaragonese, 18 maggio 1601, *Amp. II*, 20r-21v;
Castellaragonese, 28 giugno 1604, *Amp. II*, 26r-v;
Castellaragonese, 11 marzo 1607, *Amp. II*, 30r-31r.
- b) vescovo Filippo de Marymon (1608-1613):
Sassari, 5 settembre 1610, *Amp. II*, 32r-v.
- c) vescovo Giacomo Passamar (1613-1622):
Sassari, 27 dicembre 1613, *Amp. II*, 37r;

Un primo limite — che insieme ad altri si possono riscontrare in quasi tutte le relazioni del periodo preso in esame — pensiamo consista nel fatto che esse non sembrano seguire un questionario ben preciso al quale esse rispondano altrettanto dettagliatamente. Questo fa sì che vengano omesse informazioni di estrema importanza; basti pensare che, per tutto il periodo compreso tra la prima relazione del vescovo Sanna (1590) e l'ultima di Passamar (1621), non conosciamo il nome delle parrocchie, il numero dei loro abitanti ⁽¹³⁾, quello dei preti in cura d'anime o che si dedicavano ad altre attività; meno ancora ci è noto il numero degli altri semplici *clerici* compresi quelli coniugati, coloro cioè che, dopo essere entrati nello «status» di persone ecclesiastiche con la tonsura e magari con qualcuno degli ordini minori, si erano poi sposati ma continuavano a conservare i privilegi — importantissimo quello del foro giurisdizionale — propri dello stato ecclesiastico.

Va aggiunto che, durante il trentennio che ci interessa, la relazione presentata da un vescovo allo scadere del suo primo triennio viene più d'una volta ripresentata tale e quale, o soltanto con qualche leggera variante, per qualcuno almeno dei trienni seguenti; talvolta si tratta di relazioni estremamente compendiose, per non dire sommarie; capita così che, per il lungo episcopato del Sanna (1586-1607) possediamo soltanto tre relazioni veramente diverse tra loro: quella del 1590, abbastanza ricca di informazioni, quella del 1594, poco più di una paginetta, e quella del 1598, il cui testo viene poi sostanzialmente ripreso in quelle del 1601, 1604 e 1607. Del suo successore de Marymon abbiamo una sola relazione, piuttosto striminzita (solamente due pagine), relativa al 1610. Molto più ampie, invece, sono la seconda e la quarta relazione del vescovo Passamar (1613-1622) che però non sfugge, neanche lui, al vezzo di ripresentare per il 1618 quella del 1616; c'è da supporre, però che tra questi due anni non ci siano state grandi novità.

Castellaragonese, 20 novembre 1616, *Amp.II*, 40r-44r;

Castellaragonese, 20 ottobre 1618, *Amp.II*, 49r-52r;

Castellaragonese, 8 novembre 1621, *Amp.II*, 58r-60r.

⁽¹³⁾ Si deve aspettare la relazione di Passamar del 1616 (*Amp.II*, 42r) per conoscere il numero non dell'intera popolazione ma delle sole «animae confessionis», di coloro cioè che erano tenuti ad accostarsi al sacramento della penitenza almeno una volta l'anno.

Succede, inoltre, che alcuni importanti problemi che pure dovevano essere da lungo tempo presenti nella diocesi (matrimoni tra consanguinei, utilizzazione degli edifici di culto da parte di malviventi come loro rifugio o come base d'operazioni, difficoltà di conciliare l'osservanza di alcuni precetti ecclesiastici con la transumanza praticata dai pastori galluresi) e che magari avevano sollecitato l'attenzione e lo sforzo pastorale di più d'un vescovo non vengono menzionati se non in relazioni successive. Capita anche che, dopo un accenno nella prima relazione, non se ne parli più nelle seguenti, dando magari l'impressione che un determinato problema non esista più; come si vedrà in seguito, uno sguardo alle relazioni dei successori, anche di quelli collocati fuori del nostro periodo, è sufficiente per convincerci del contrario.

Vi sono, infine, altri gravissimi problemi che vengono accennati solo di sfuggita oppure che sono addirittura ignorati: si pensi, ad esempio, alla pressione fiscale, all'amministrazione della giustizia o alle continue minacce che venivano dal mare per opera dei pirati barbareschi; non si trattava, per certo, di questioni di cui i vescovi non s'accorgevano; basti ricordare, per non parlare che dell'ultimo problema relativo ai pericoli dal mare, la già nota attività del Sanna prima di essere nominato vescovo. La spiegazione di questo silenzio pensiamo vada piuttosto ricercata nel genere letterario di questi documenti che non vogliono essere altro che rapporti informativi sulla situazione religiosa della diocesi; ne segue che le questioni di per sé connesse con questa problematica sono taciute o menzionate nella misura in cui si verifica una loro qualche connessione con la pratica religiosa. Tanto per fare qualche esempio: la transumanza dei pastori galluresi viene esplicitamente collegata col fatto che essa rende estremamente difficile l'osservanza del precetto pasquale; la presenza minacciosa dei pirati viene ricordata unicamente quando i vescovi si scusano di non poter venire personalmente a Roma per la visita *ad limina*; la pressione fiscale è menzionata soltanto quando si vuole sottolineare l'esiguità delle rendite vescovili che non possono finanziare la costruzione di un seminario; infine, alla diffusione del banditismo viene data tanta risonanza soprattutto perché ci vanno di mezzo gli edifici di culto e questo provoca nuove frizioni con l'autorità civile ⁽¹⁴⁾.

⁽¹⁴⁾ Tralasciando gli altri argomenti che verranno ripresi nelle pagine seguenti, cf. uno dei rarissimi cenni alla pressione fiscale sulle rendite vescovili, in *Amp. II*, 16v (per

Questi rapporti triennali sullo stato della diocesi non possono quindi aver la pretesa della completezza; essi si limitano ad esporre la problematica religiosa della stessa diocesi così come ciascun vescovo la percepisce, collocandone i vari aspetti in una successione di priorità e di scelte operative sulle quali egli ha già indirizzato o intende dirigere il proprio impegno. Di qui anche la netta impressione di un certo ridimensionamento che talvolta emerge nel confrontare tra loro la valutazione su una determinata questione espressa da un vescovo e quella analoga stilata dal suo immediato predecessore ⁽¹⁵⁾.

4. La prima di queste relazioni il vescovo Sanna la consegnò personalmente a Roma nel dicembre 1590, dopo aver visitato i *limina apostolorum* e prima di tornare nella sua diocesi che reggeva ormai da 3 anni e mezzo ⁽¹⁶⁾. Una parte rilevante era dedicata a informazioni di carat-

il 1598). La minacciosa presenza dei pirati viene invece presentata da tutti i vescovi come giustificazione valida per non affrontare la traversata fino a Roma; cf. per il Sanna: *Ibidem*, 8r (per il 1594), 14r (per il 1598), 20r (per il 1601), ecc.; così, anche per gli altri vescovi: 32r (de Marymon per il 1610), 49r (Passamar per il 1618; per il 1616, egli si era limitato a scusarsi «propter iam ingravescentem aetatem»: 40r); eppure, lo aspettavano ancora 30 anni di vita, di cui 22 come arcivescovo di Sassari (1622-1644); cf. C. EUBEL, *Hierarchia*, IV, p. 350. Sulle minacce che venivano dal mare, per una diocesi le cui coste si stendevano da Punta Tramontana presso Castelsardo fin quasi a Capo Comino, cf. E. PILLOSU, *Un inedito rapporto cinquecentesco sulla difesa costiera della Sardegna di Marco Antonio Camos*, «Nuovo Bollettino Bibliografico sardo», IV (1959), n. 22, p. 12 e n. 23, pp. 3-5. Né va dimenticato che, oltre gli allarmi estivi di routine, Castellaragonese subì anche un tentativo di occupazione da parte di quattro tartane francesi nella notte tra il 14 e il 15 agosto 1597; l'assalto venne respinto dalla modesta guarnigione aiutata dalla popolazione senza che, nonostante i numerosi colpi di cannone sparati, dalle ville vicine o dalla stessa Sassari si accorresse in soccorso: così, almeno, si lamentavano sia gli amministratori cittadini sia il comandante della piazza nelle loro lettere scritte il giorno seguente al governatore di Sassari e del Capo di Logudoro (il settore nord-occidentale dell'isola), lettere riportate in copia, in altra scritta al re dall'arcivescovo di Cagliari, allora anche presidente del regno: ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN, *Consejo de Aragón, Secretaria de Cerdeña* (= ACA, *Secr. Cerd.*), leg. 1089: Cagliari, 22 agosto 1597.

⁽¹⁵⁾ Basta ricordare, ad esempio, il giudizio espresso dal vescovo de Marymon a proposito dell'istruzione del clero che egli trovò insoddisfacente, mentre la valutazione del suo predecessore era stata più tranquillizzante: *Amp. II*, 34v e 16r.

⁽¹⁶⁾ *Ibidem*, 2r-3r e 4r-5r per la seconda redazione. Resta inteso che, se non viene indicato altrimenti, tutte le notizie contenute in questo e negli altri quattro capoversi che seguono sono tratte dalla prima relazione del Sanna.

tere storico-burocratico e finanziario. Innanzi tutto, il trasferimento operato da Alessandro VI, nel 1502, della cattedrale dall'antica chiesa di S. Pietro «de Flumine», sita «un tempo nella città di Ampurias abbandonata a causa dell'insalubrità dell'aria e dell'avversità dei tempi», alla chiesa parrocchiale di Castellaragonese detta del «priorato di S. Antonio»⁽¹⁷⁾; in seguito, nel 1568, Pio V aveva trasferito a questa stessa chiesa anche i diritti e le competenze dell'altra antica cattedrale «sita nel villaggio detto Civita di Terra Nova»⁽¹⁸⁾, la cui diocesi — quella di Civita, appunto — venne pertanto «suppressa et extincta»⁽¹⁹⁾; simile sorte era toccata a quel capitolo, con la trasformazione in canonicato dell'unica *dignitas* presente, quella di arciprete, e il declassamento delle altre 5 prebende canonicali in parrocchiali. Al momento, il capitolo della diocesi era composto da un arciprete e 8 canonici che, insieme a 5 ebdomadari e 4 cappellani, assicuravano i servizi religiosi nella cattedrale e l'amministrazione dei sacramenti ai fedeli; le loro entrate, se si eccettuavano i 300 ducati annui della prebenda dell'arciprete e di altri due canonici e i 120 di un terzo loro collega, non superavano mediamente i 40 ducati, le distribuzioni quotidiane cui avevano diritto i presenti si aggiravano attorno ai 4-5 soldi; ovviamente, la situazione degli ecclesiastici che non appartenevano al corpo del capitolo era ancora più precaria, visto che si dovevano spesso contentare delle sole distribuzioni quotidiane, che per loro non andavano oltre la metà della quota spettante ai canonici. Nettamente superiori le entrate della mensa viscovile,

⁽¹⁷⁾ Cf. D. SCANO, *Codice diplomatico delle relazioni tra la S.Sede e la Sardegna*, II, Cagliari 1941, pp. 230-233: con provvedimento datato da Roma, 20 dicembre 1491, Innocenzo VIII conferiva a Diego vescovo di Ampurias il «prioratus Sancti Antonii Castri Ianuensis [la Cancelleria pontificia non si era ancora aggiornata sulla nuova denominazione — fin dal 1448 — di questa cittadina che dal 1767 si chiamerà Castelsardo: J. ARCE *España en Cerdeña*, Madrid 1960, p. 392] ordinis Sancti Benedicti» vacante per la morte del precedente priore Agostino Pincto.

⁽¹⁸⁾ Quindici anni prima, esattamente il 31 luglio 1553, unità della flotta turca vi avevano effettuato un'incursione; dandone notizia a Carlo V, il viceré di Sardegna Lorenzo Fernandez de Heredia (Cagliari, 3 agosto 1553) scriveva che «oy que thenemos tress del presente ha llegado corrio como la dicha armada [turca] havia tomado a Terranova, que es un lugar a la marina de CC [200!] casas poco más o menos, el qual es de don Pero Maça y que estava allí surta y que la gente y rropa hera salvada»: ARCHIVIO GENERAL DE SIMANCAS (= AGS), *Guerra Antigua*, leg. 51, 102.

⁽¹⁹⁾ Nonostante questa «soppressione ed estinzione» il nome della diocesi di Civita non scompare dalla *intitulatio* del vescovo Sanna e dei suoi successori; cf. più avanti.

stimate in 3000 scudi annui, sui quali però si dovevano pagare 171 fiorini e $2/3$ alla Camera pontificia e 700 scudi, sotto forma di versamenti al tribunale dell'Inquisizione e di pensioni: al vescovo rimanevano comunque circa 2200 scudi ⁽²⁰⁾.

Dietro questi dati vi erano importanti risvolti pastorali: in mancanza di rendite derivanti da cospicui patrimoni immobiliari ⁽²¹⁾, sia il vescovo sia il capitolo attingevano la parte più rilevante dei loro cespiti dai benefici parrocchiali, essi stessi derivanti per lo più dalle decime o dalle primizie versate dai fedeli e quindi destinate prioritariamente ad assicurare il mantenimento del parroco o di chi ne faceva le veci nell'esercizio della *cura animarum*. Con una discutibile finzione giuridica, quest'ultima incombenza veniva assunta, a seconda di chi era l'effettivo beneficiario della rendita, dal vescovo o dal capitolo che, non potendo espletarla personalmente, vi destinavano un sostituto il quale, solitamente, non era tanto il più preparato e idoneo a quel servizio quanto il più disposto a contentarsi del compenso più modesto, anche perché poteva

⁽²⁰⁾ Cf. i dati offerti da C. EUBEL, *Hierarchia* cit., III, p. 107 e IV, p. 81, che riferisce la tassa di 171 fiorini e $1/3$ (non $2/3$ come invece scrive il Sanna), ma solo a partire dal 1622; per i periodi precedenti, cf. *Ibidem*, I, p. 188 (la tassa è indicata solo per Civita: 50 fiorini); II, p. 86 (Ampurias paga tra 100-122 fiorini), p. 129 (Civita: 50); III, p. 107 (Ampurias e Civita unite pagano 100 fiorini su una rendita di 300). Si riportano i dati sulle rendite — espresse in lire sarde — dei benefici ecclesiastici delle diocesi di Ampurias e Civita, avvertendo che nel documento (trasmesso dal viceré Vivas nel 1620) dal quale le trascriviamo (ACA, *Secret. Cerd.*, leg. 1127, 27/3) non manca qualche vistoso errore, come quello di attribuire all'arcivescovo di Cagliari una rendita di sole 12.000 lire mentre essa era di circa 14-15.000 scudi (1 scudo sardo = 10 reales castigliani = 2 lire e mezzo cioè 50 soldi di moneta sarda; quando lo scudo è usato come sinonimo di ducato, l'equivalenza può variare fino a 54-56 soldi e persino a 60 se si tratta di ducati «di Camera»): vescovo di Ampurias e Civita 11.900; Nulvi, 2.200; Martis, 2.000; Laerru e Perfugas, 1.600; Bulzi, 450; Sedini, 700; Bortigiadas, 500; Aggius, 500; Bangios 150; Montifurcado, 300; S. Giovanni de Multedu, 250; rettoria rurale di Caresi, 200; rettoria rurale di Sollay, 150; S. Biagio di Bortigiadas, 60; N. Signora di Luogosanto, 60; S. Antonio di Terranova, 36; «Pedro Ogiano» [così], 70; Cappelle della cattedrale di S. Antonio: Crocifisso, 28; S. Sebastiano, 8; S. Luca, 8; S. Pancrazio, 8; S. Lucia, 12; Cappelle di Tempio: Annunziata, 8; S. Michele, 12; Soccorso, 8; sacrestia di Tempio 8.

⁽²¹⁾ Ancora in seguito e fino all'entrata in vigore (1° gennaio 1853) della legge che ne decretava l'abolizione, la maggior parte delle rendite ecclesiastiche in Sardegna era assicurata dalla riscossione decimale: cf. R. TURTAS, *L'abolizione delle decime in Sardegna e un progetto dei parlamentari sardi per la riforma del clero (1848-1853)*, «Studi Sardi», XXIII (1974), II, pp. 26-35.

essere sostituito in qualsiasi momento, *ad nutum*, a un semplice cenno, come allora si diceva ⁽²²⁾. Le conseguenze di questo sistema inveterato sia sulla pratica religiosa, sia sulla tenuta di un certo livello culturale e morale del clero erano inevitabili quanto prevedibili: per ciò che riguarda la diocesi di Ampurias, esse dovevano essere piuttosto rilevanti, se si pensa che su 14 parrocchie ben 12 erano sottoposte a questo regime ⁽²³⁾, né potevano essere rimediate col semplice richiamo ai decreti del concilio: si rispondeva che la *cura animarum* veniva comunque assicurata.

⁽²²⁾ Per difendersi in qualche modo dai licenziamenti imprevisi o arbitrari da parte dei titolari «ufficiali» dei benefici ecclesiastici, i loro sostituti erano talvolta riusciti nel passato ad obbligarli a notificare loro l'avviso di licenziamento almeno due mesi prima; interessante a questo proposito il caso codificato nel sinodo di Ottana del 1474 e l'accordo tra le due controparti ecclesiastiche, datori di lavoro da una parte e prestatori d'opera precari dall'altra: «cando alchunu beneficiadu boletet bogare a su capellanu dae su servitiu suo, qui duos meses ynnantis lu depiat avisare qui si agatet loghu de servire et gasi su servidore bolendo lassare cussu servitiu, depiat in cussu tempus avisare assu padrone suo a tale ciaschunu apat tempus de aconçare fatos suos»: M. RUZZU, *La Chiesa Turritana dall'Episcopato di Pietro Spano ad Alepus (1420-1566)*, Sassari 1974, p. 161.

⁽²³⁾ Solo dalla relazione Passamar del 1616 (*Amp. II, 42r*) sappiamo che le due parrocchie che facevano eccezione erano Aggius e Bortigiadas, entrambe nel territorio dell'antica diocesi di Civita.

La consistenza demografica delle due diocesi la si può desumere da G. SERRI, *Due censimenti inediti dei «fuochi» sardi 1583, 1627*, «Archivio sardo del movimento operaio contadino e autonomistico», nn. 11-13, 1980, pp. 378 e 389; ne riportiamo qui appresso i dati, avvertendo che la prima cifra esprime il numero dei «fuochi» relativi alla fine del secolo XVI-inizi del XVII, mentre la seconda è quella stimata più attendibile dal vicerè per il 1627: città di Castellaragonese, 303, 318; «ciudad de Terranova» [così], 42, 110; Incontrada di Gallura de Geminis (corrispondente al territorio dell'antica diocesi di Civita): Calangianus, 384, 301; Luras, 125, 168; Nuchis, 113, 113; Aggius, 204, 282; Tempio, 773, 926; Bortigiadas, 166, 152. Incontrada di Anglona (corrispondente alla diocesi di Ampurias): Perfugas, 124, 163; Bulzi, 60, 61; Speluncas, 43, 29; Sedini, 191, 223; Laerru 133, 148; Martis, 295, 297; S. Giorgio, -, 10; Nulvi, 715, 771; Chiaramonti, 344, 340; i totali riportati, anche se non sempre convincenti, sono: per la Incontrada di Gallura (non compresa Terranova dove però stava la sede di Civita), 1.765 1.942; per l'Incontrada di Anglona, non comprese Castellaragonese e Chiaramonti: 1.561, 1.702. Di alcune di queste ville, relativamente al 1648 — prima cioè delle grandi catastrofi demografiche della seconda metà del secolo —, conosciamo anche il numero delle «bocche» e altri dati relativi alle scorte granarie; riproduciamo quelli delle «bocche»: Nulvi (3.218), Sedini (1.454), Chiaramonti (1.797), Martis (850), Perfugas (924), Laerru (636), Bulzi (416), Spelunca (48); G. Doneddu, *I donativi tra fiscalismo e demografia, in Acta Curiarum Regni Sardiniae. Istituzioni rappresentative nella Sardegna medievale e moderna*, Cagliari 1986, pp. 355-361.

Era stato Pio V a trovare l'espedito che poteva almeno in parte neutralizzare questo abuso, particolarmente radicato in Sardegna come diceva la bolla emanata appositamente da quel pontefice (7 ottobre 1568), disponendo che il sostituto destinato ad esercitare la *cura animarum*, oltre ad avere i requisiti morali e culturali prescritti dai canoni, dovesse essere investito dell'ufficio in maniera permanente e inamovibile (*vicarius perpetuus*) e ricevere una porzione congrua della rendita, tale cioè da assicurare un mantenimento decoroso per lui e per i suoi eventuali coadiutori, ove il numero e la frequenza dei fedeli l'avessero richiesto⁽²⁴⁾. Una delle prime misure adottate dal vescovo Sanna era stata appunto l'istituzione dei *vicarii perpetui* in tutte le chiese parrocchiali appartenenti a prebende vescovile o canonicali: solo tre parrocchie (Sedini, Bulzi e Speluncas) erano rimaste scoperte, ma si sperava di potervi provvedere entro breve tempo.

Non meno interessanti erano le altre notizie trasmesseci dalla sua relazione: poco dopo il suo arrivo in diocesi ne aveva fatto subito la visita pastorale, ripetendola negli anni seguenti; aveva proceduto al conferimento degli ordini sacri ai tempi dovuti e dotato la cattedrale di nuovi e più decorosi paramenti, costruendovi il coro prima inesistente, aveva celebrato il sinodo⁽²⁵⁾ nel quale erano stati nominati gli esaminatori del clero; la condotta dei suoi *clerici* non gli sembrava desse adito a particolari riprensioni, eccettuato il caso di un ecclesiastico che egli aveva espulso dalla diocesi. Meno brillante, osservava, era la situazione nel campo dell'istruzione: Castellaragonese, sede della diocesi, essendo costruita sulla sommità di un promontorio «pressoché inaccessibile», poteva essere rifornita solo con grande difficoltà «di tutte le cose necessarie alla vita umana»; la popolazione che l'abitava, quindi, era poco numerosa: in queste condizioni, costruirvi un seminario per la formazione del clero era

⁽²⁴⁾ Cf. il testo della bolla in *Codex diplomaticus Sardiniae*, I-II, ed. Pasquale Tola (Historiae Patriae Monumenta, X, XII), Torino, 1861-1868, II, pp. 212-213.

⁽²⁵⁾ Come consta chiaramente dalle relazioni anche degli altri vescovi, il sinodo diocesano veniva di solito celebrato ogni anno; cf., ad esempio, per il 1598: «Diocesana synodus singulis annis est celebrata»: *Amp. II* 17r; la stessa espressione ricorre per il 1604 (26v), 1607 (30v), come nell'ultima (1621) del vescovo Passamar (*Ibidem*, 59r): «Singulis annis habui synodum dioecesanam ad quam accedere solent omnes canonici, parochi, vicarii perpetui et clerici totius dioecesis»).

impensabile; senza dire che, nonostante i tentativi fatti, non era riuscito a trovare un maestro di teologia disposto a rimanere sul posto; fortunatamente, per gli ecclesiastici desiderosi di studiare, nella vicina città di Sassari i gesuiti tenevano corsi pubblici di teologia; infine, a beneficio degli ecclesiastici e dei laici poveri, aveva fatto venire di fuori e manteneva a sue spese un maestro di grammatica che dirigeva una scuola gratuita ⁽²⁶⁾.

Il vescovo riservava alla fine l'esposizione di un problema «maxime miserandum», di cui durante le visite pastorali aveva constatato la gravità e la diffusione soprattutto tra i «rustici»: tra costoro vi erano numerosi nuclei familiari formati in seguito a unioni tra «consanguinei e affini in quarto o, addirittura, in terzo e quarto grado» ⁽²⁷⁾: secondo il diritto, esse dovevano essere considerate come unioni incestuose e come tali il Sanna le aveva trattate, imponendo penitenze e multe pecuniarie, comminando persino pene corporali dopo aver proceduto, beninteso, alla separazione di quelle coppie che — veniva esplicitamente notato — non avevano neanche opposto resistenza a questo improvviso temporale moralizzatore abbattutosi inaspettatamente sulle loro teste. Proprio questo, forse, aveva fatto riflettere il vescovo, che comunicava ai cardinali destinatari della sua relazione la propria convinzione che quelle famiglie non avrebbero tardato a ricomporsi, se non altro per provvedere alle necessità della prole: tanto valeva accordare subito la dispensa dall'impedimento; siccome, poi, la povertà non avrebbe consentito loro di affrontare le spese relative per ottenerla nella forma ordinaria, era necessario concederla gratuitamente «in forma pauperum», almeno «per questa sola volta».

5. Sorprende alquanto il fatto che nella relazione non venisse detto che

⁽²⁶⁾ La presenza del maestro di grammatica continua ad essere attestata anche negli anni seguenti; la relazione del 1616 (*Ibidem*, 43r) parla di «magistros grammaticae et cantus qui pueros docent et impenditur eis salarium ex redditibus episcopi et canonicorum».

⁽²⁷⁾ La diffusione di questo fenomeno in Sardegna è attestata fin dall'alto medioevo e anche in seguito: cf. *Regesta Romanorum Pontificum, Italia Pontificia*, vol. X (ed. D. Girgensohn), Turici 1975, che registra interventi in questo senso di Nicolò I nell'864 (p. 379), Alessandro II nel 1065 (p. 392), Urbano II alla fine dell'XI secolo (p. 381).

questo fenomeno, come sappiamo da altre informazioni solitamente molto precise fornite dal suo successore Passamar ⁽²⁸⁾, fosse particolarmente diffuso nella Gallura, la regione certamente più estesa tra quelle che formavano il territorio della sua diocesi e della quale, invece, nella relazione del Sanna non si parlava affatto: era questo un modo per sottolineare ulteriormente quanto era stato detto in precedenza sulla totale estinzione dell'antica diocesi di Civita, il cui nome era di fatto presente solo nell'*intitulatio*, mai nella *subscriptio* del Sanna ⁽²⁹⁾? Oppure si volevano soffocare sul nascere le rivendicazioni del clero gallurese, e di quello tempiese in particolare, probabilmente già presenti e che porteranno nei primi decenni del secolo XVII alla fondazione della collegiata di Tempio destinata a raccogliere, anche in polemica contro la dominante ampuriense, l'eredità dell'antica Civita e comunque ad affermarne e difenderne l'identità culturale e ecclesiastica?

Sorprende comunque ancor più che, in questa occasione, il vescovo Sanna abbia taciuto su un altro fenomeno ben più grave e che sarebbe comparso nelle sue relazioni degli anni seguenti, anche se era certamente più antico e rifletteva forse un costume solidamente radicato: si trattava di una particolare forma di utilizzazione dell'immunità ecclesiastica da parte di banditi e fuorilegge che erano arrivati a scegliere gli edifici di culto come loro base permanente di soggiorno e di operazioni: «essi hanno l'abitudine — scriveva Sanna nel 1598 — di rifugiarsi nelle chiese, in quelle dei villaggi come in quelle campestri, non solo immediatamente dopo aver commesso un crimine, al fine di mettersi in salvo dal furore dei ministri regi, ma vi abitano di continuo come se si trattasse di ordinarie abitazioni, mangiando, bevendo, spessissimo dimorandovi con le proprie mogli, facendovi incontri e abboccamenti sconvenienti, abbandonandosi a vandalismi, chiasso, urla, risse tra loro o con altri, impedendo il concorso di ecclesiastici e laici alle stesse chiese per compirvi le loro devozioni; tutto ciò con grandissima offesa di Dio e scandalo del popolo fedele. Ancor più esecrabile, il fatto che talvolta,

⁽²⁸⁾ Relazione del 1616: *Amp. II*, 43v-44r; ciò è confermato anche dalla notizia relativa ad una missione effettuata nella Gallura nel 1582 da un gesuita del collegio di Sassari: ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU, *Sardinia* (= *ARSI Sard.*)10, I, 137r.

⁽²⁹⁾ Relazione del 1607, *Amp. II*, 31r.

dopo aver elaborato i loro piani criminosi nelle stesse chiese, non si peritavano di uscirne sia di giorno sia di notte, armati fino ai denti insieme con la loro banda, per vendicarsi dei loro nemici, per rubare buoi, pecore o altro bestiame, come pure per cuocere e mangiare le carni precedentemente rubate, per spiantare orti e vigne; vi fanno poi ritorno, nelle stesse o in altre chiese per loro eventualmente più comode, come si trattasse di soldati che rientrano ai propri accampamenti «sicut milites... ad propria castra», portandosi appresso le prede che in seguito distribuiranno ai loro amici. Finora — doveva ammettere il Sanna — non sono stato in grado di porre rimedio a questo sacrilego abuso, estromettendo dalle chiese questa gente; neanche a forza di scomuniche, di cui essi non si curano quando si tratta di porre in salvo la pelle; quanto al far chiudere le chiese dopo che essi ne sono usciti è ancor peggio, perché quando essi vi fanno ritorno ne abbattono le porte, se pure non vi penetrano dopo aver praticato qualche breccia nei muri o sul tetto; ne consegue che questo abuso si radica ancor più nel costume» ⁽³⁰⁾.

Chiaramente, il vescovo Sanna non aveva aspettato al 1598 per accorgersi di questo «notabilis excessus» ⁽³¹⁾; già da tempo, come abbiamo sentito da lui stesso, aveva tentato di «eliminarlo con tutti i mezzi ma senza successo», a tal punto da sentirsene scoraggiato: proprio per questo ricorreva alle eminenze della s. Congregazione del Concilio per informarle e averne consigli. Se questi ci furono ⁽³²⁾, di certo non conseguirono i risultati sperati: di tempo in tempo, infatti, vediamo ricom-

⁽³⁰⁾ *Amp. II*, 16v-17r; si tratta della relazione più completa su questo fenomeno, anche tenendo conto delle altre inviate nella prima metà del secolo XVII.

⁽³¹⁾ La presenza di banditi in Gallura che, al momento opportuno, si rifugiavano in Corsica e viceversa, aveva da tempo attirato l'attenzione dei poteri civili, spagnolo e genovese; tra essi, anzi, si era stabilita la prassi dell'estradizione dei malviventi originari di un'isola che si rifugiavano nell'altra: a questa prassi, appunto, si richiamava l'ambasciatore spagnolo a Genova quando nel novembre 1591 chiedeva al senato di quella repubblica la consegna di Antonio Fenon, «cabeça de bandidos» che in Sardegna aveva compiuto «robos, daños y muertes» e si nascondeva al presente in Corsica; la risposta del senato fu positiva e in tal senso si scrisse al commissario di Bonifacio; anche Giovanni Andrea Doria, legato alla Spagna, aveva già scritto ai suoi amici in Corsica di collaborare alla cattura del bandito: AGS, *Estado*, leg. 1423, 46.

⁽³²⁾ Più d'una volta (*Amp. II*, 19r 35r, 46r, ecc.), sulle relazioni dei vescovi si trovano annotazioni marginali, apposte da ufficiali della Congregazione del Concilio, relative a questo fenomeno; mai vi si coglie però un qualsiasi suggerimento a proposito.

parire prepotentemente la presenza di questo preoccupante fenomeno, anche dopo che magari per decenni era passato sotto silenzio, al punto da dare l'impressione di una sua definitiva regressione.

Vi erano, tuttavia, alcuni settori nei quali l'azione pastorale del Sanna — come consta anche dalle successive relazioni — incominciava a registrare importanti successi che, mantenuti anche sotto i suoi immediati successori, finirono per imprimere sulla religiosità popolare un aspetto più rispondente alle richieste che emergevano dalla riforma postridentina.

Una cura particolare era stata posta, ovviamente, nel migliorare il livello del clero, di quello in cura d'anime anzitutto: i vicari perpetui erano stati istituiti in tutte le parrocchie ⁽³³⁾, il vescovo aveva finalmente trovato un ecclesiastico culturalmente preparato e moralmente affidabile, Giovanni Mossa, al quale aveva conferito l'ufficio di penitenziere: l'unico inconveniente era che invece dei 40 anni richiesti, ne contava solo 34 ⁽³⁴⁾; dalla relazione del 1598 veniamo a sapere poi, che, forse in risposta alla sua precedente del 1594, la s. Congregazione gli aveva raccomandato di incoraggiare frequenti incontri tra i parroci allo scopo di impraticarsi nella soluzione dei casi di coscienza e mettere a punto nuovi metodi per l'elevazione religiosa e morale delle popolazioni loro affidate: ciò era stato in buona parte realizzato, informava appunto il Sanna nel 1598, perché aveva istituito a sue spese una lezione settimanale di casi di coscienza tenuta da un teologo venuto di fuori e destinata ai parroci ⁽³⁵⁾. Se poi, a motivo della tenuità delle rendite vescovili, esse stesse gravate da non leggeri oneri a beneficio dell'erario regio, non era stata possibile l'erezione di un seminario come prescritto dal Tridentino, era tuttavia continuata, sempre a sue spese, l'attività del maestro di grammatica ⁽³⁶⁾. La disciplina del clero, costantemente controllata sia

⁽³³⁾ Relazione del 1594: *Amp. II*, 8v; vi si diceva anche che a ciascuno dei vicari era stata assegnata una porzione congrua delle rendite del beneficio e che tutto era stato fatto con l'approvazione della S. Sede. La citata bolla di Pio V (nota 24) prescriveva che questa congrua per il vicario perpetuo non fosse minore di 50 ducati annui e non superasse i 100.

⁽³⁴⁾ *Ibidem*, 10v.

⁽³⁵⁾ «Quod de parochis frequenter congregandis, ut inter se conferant de casibus ad animi salutem et de remediis ad mores corrigendos spectantibus, admoneor ut valde necessarium»: *Ibidem*, 16r.

⁽³⁶⁾ *Ibidem*, 16v.

direttamente dal vescovo sia attraverso la celebrazione annuale del sinodo diocesano, non sembrava porre problemi che andassero al di là dell'ordinaria amministrazione ⁽³⁷⁾. Ai fedeli, infine, senza parlare della istruzione catechistica svolta dai parroci tutte le domeniche dell'anno ⁽³⁸⁾, veniva offerta una predicazione abbondante e varia soprattutto durante la quaresima e l'avvento; in quest'ultimo ministero si distinguevano soprattutto i religiosi della Compagnia di Gesù e di altre congregazioni ⁽³⁹⁾.

Le relazioni triennali seguenti, del 1601, 1604 e 1607 non presentavano molte novità rispetto a queste direttrici sulle quali il Sanna aveva impostato la sua attività pastorale ⁽⁴⁰⁾; esse non erano, però, del tutto assenti, come la pratica iniziata presso la s. Congregazione per ottenere ai vicari perpetui che esercitavano la cura d'anime in paesi con popolazione numerosa il godimento di una quota più sostanziosa sulle rendite della parrocchia, in modo che potessero ingaggiare qualche altro

⁽³⁷⁾ «Non deest meum cum clericis studium ac vigilantia in bonis servandis moribus et corrigendis vitiis, sed nihil hoc tempore quod sit apud illos insigne corrigendum se offert»: *Ibidem*, 16r.

⁽³⁸⁾ *Ibidem*, 16v.

⁽³⁹⁾ *Ibidem*, 16r-v; gli altri religiosi dovevano essere i cappuccini, che però troviamo nominati solo nella relazione del 1607: *Ibidem*, 30v; i loro conventi più vicini — a Sassari e Alghero — furono fondati nell'ultimo decennio del secolo XVI: cf. E. COSTA, *Sassari*, III-3, Sassari 1972, pp. 9-14; P. MARTINI, *Storia ecclesiastica di Sardegna*, III, Cagliari 1841, p. 456. Sulla presenza dei gesuiti, oltre quella segnalata alla nota 28, cf. anche ARSI, *Sard.* 16: Sassari, 20 dicembre 1594, il provinciale Olivencia informa il generale Acquaviva che nelle due diocesi di Ampurias e Civita lavorano 4 gesuiti; *Ibidem*, *Sard.* 10, I, 255v-256r: missione dei gesuiti Gerolamo Gambella ad Ampurias e di Giovanni Battista Stefanino e Andrea Contini nella Gallura; la prima missione tenuta dai gesuiti fu forse quella effettuata nel 1579 a Nulvi e Calangianus: *Ibidem*, *Fondo Gesuitico*, busta 1590, II, fasc. 2, doc. 2. Tra le prime vocazioni sarde alla Compagnia di Gesù, va ricordato il tempiese Giovanni Garruccio (Garrucho, Garrutxi) entrato a Sassari nel 1563 (*Sard.* 3, 7v): lo troviamo molto impegnato nelle missioni popolari (*Sard.* 10, I, 82r-99v).

⁽⁴⁰⁾ Le lettere che accompagnavano la relazione e che presentavano le giustificazioni per la mancata effettuazione personale della visita *ad limina* insistevano sulla «aetas [...] iam ingravescens eademque parum firma viribus»: *Amp.* II, 21r per il 1601, 26r per il 1604, 30v per il 1607. Tuttavia, nonostante quest'età già avanzata, il Sanna fu scelto da Filippo III come successore di Antonio Canopolo arcivescovo di Oristano che aveva rinunciato alla sede: ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (= AHN), *Consejos suprimidos*, leg. 19.878, 1: Madrid, 26 gennaio 1599; il provvedimento non ebbe, però, seguito per un imprevisto ripensamento del Canopolo che ritirò le proprie dimissioni e resistette poi alle forti pressioni esercitate su di lui — il re fece ricorso anche al papa Clemente VIII — perché si mettesse da parte: *Ibidem*, leg. 19.878, 2, 3 e 19.880, 2.

prete che li aiutasse nello svolgimento del loro servizio ⁽⁴¹⁾; altra novità, l'organizzazione del catechismo per gli adulti e per i fanciulli in tutte le parrocchie della diocesi, secondo metodi che probabilmente erano stati suggeriti dai gesuiti di Sassari ⁽⁴²⁾; infine non poteva mancare, da parte di un vescovo che si era distinto già per la munificenza dei suoi interventi in campo edilizio fuori dalla diocesi ⁽⁴³⁾, un significativo contributo in questo settore: l'ultima relazione, quella del 1607, ricordava come egli avesse da poco eretto all'interno della cattedrale «una cappella ad onore della Beata Vergine collocandovi un devoto simulacro della stessa, come pure aveva fatto erigere una sacra torre edificata con cantoni ben squadrati e destinata a ricevere le campane che, a Dio piacendo, sarebbero state collocate entro l'anno» ⁽⁴⁴⁾: proprio quello durante il quale egli sarebbe morto ⁽⁴⁵⁾.

6. Del suo successore Filippo de Marymon (1608-1613) ⁽⁴⁶⁾ abbiamo

⁽⁴¹⁾ Il caso meglio conosciuto è quello relativo alla parrocchia di Nulvi le cui rendite annue, vicine agli 800 ducati — dai dati riportati alla nota 20 sarebbe forse più corretto parlare di scudi —, erano state destinate a prebenda canonica con la detrazione di appena 40 ducati per il mantenimento del vicario perpetuo, che poteva però contare su altri 80 ducati annui di «emolumenti incerti»; ora, la popolazione di quella villa essendo molto numerosa, diceva la relazione del 1601, «tre sacerdoti sarebbero a malapena sufficienti per l'amministrazione dei sacramenti e lo svolgimento del culto divino»; si chiedeva pertanto che dalla somma ora destinata alla prebenda si facesse un ulteriore congruo prelievo per il mantenimento di questi sacerdoti: *Amp. II*, 22r. Per la popolazione di Nulvi, cf. la nota 23; sulla somma da detrarre dalle prebende per il mantenimento dei vicari perpetui, cf. nota 33.

⁽⁴²⁾ *Amp. II*, 30v; a proposito dei metodi catechistici seguiti dai gesuiti di Sassari: ARSI, *Sard.* 13, 25r, Sassari, 5 marzo 1560, Antonio a Lainez; su questi metodi, introdotti un po' dappertutto della Compagnia di Gesù, cf. M. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Lainez, 1556-1565. L'Azione*, Roma 1974, pp. 615-621.

⁽⁴³⁾ Aveva dato 20.000 lire per il noviziato dei gesuiti a Cagliari e 24.000 per la costruzione della chiesa di Gesù-Maria (attuale titolo di S. Caterina) annessa alla casa professa dei gesuiti a Sassari: cf. R. TURTAS, *La Casa dell'Università. La politica edilizia della Compagnia di Gesù nei decenni di formazione dell'Ateneo sassarese (1562-1632)*, Sassari 1986, p. 128.

⁽⁴⁴⁾ *Amp. II*, 30v-31r. A lui si deve anche l'inizio della costruzione di un ponte sul fiume Coghinas: cf. F.A. DE VICO, *Historia general, cit.*, alla nota 1.

⁽⁴⁵⁾ Se ne dava l'annuncio anche nelle *litterae annuae* della provincia gesuitica sarda per il 1607: ARSI, *Sard.* 10, I, 204r.

⁽⁴⁶⁾ Su questo prelado, cf. C. EUBEL, *Hierarchia, cit.*, IV, p. 81; è da correggere, però, in «1608» la data «2 junii 1606» relativa alla bolla della sua nomina, come del resto si legge *Ibidem*, III, p. 107.

una sola relazione, quella del 1610: essa, tuttavia, è molto utile perché sembra ne emerga un certo ridimensionamento di alcuni dati fornitici dal Sanna. Veniamo a sapere, ad esempio, che il livello d'istruzione del clero in cura d'anime non aveva fatto molto buona impressione sul nuovo vescovo che, anzi, l'aveva trovato assai carente; aggiungeva, però, che si era dato molto da fare in questo campo per cui, dopo qualche anno di assidue cure, la situazione gli appariva notevolmente migliorata; quanto agli ecclesiastici in generale, aveva notato l'abuso alquanto radicato di portare armi da fuoco, «non senza grande pericolo del gregge a noi affidato e scandalo del popolo»: aveva l'impressione — forse alquanto ottimistica — di essere riuscito ad estirparlo. Non meno preoccupante, poi, era l'inveterata trascuratezza di molti che non ricevevano i sacramenti neanche una volta l'anno: durante la visita pastorale da poco conclusa, diceva, aveva constatato che non meno di 3000 persone — un quinto di coloro che vi erano obbligati, come sappiamo da un'informazione del suo successore Passamar ⁽⁴⁷⁾ — fra quelle tenute all'osservanza del precetto pasquale «non si accostavano ai sacramenti da un minimo di 5 a un massimo di 15 anni»; ancor più gravi i disordini relativi alla vita coniugale, un settore nel quale si osservava una grande diffusione di fenomeni come quello dei matrimoni clandestini, che di fatto equivalevano a unioni concubinarie, ivi comprese quelle contratte tra persone inabili per impedimenti di consanguineità o di affinità ⁽⁴⁸⁾.

7. Il nostro studio sulla diocesi di Ampurias si chiude con l'esame delle tre relazioni (1616, 1618, 1621) del sassarese Giacomo Passamar, vescovo di Ampurias tra il 1613 e il 1622 ⁽⁴⁹⁾. A dire il vero, Passamar aveva inviato anche un'altra «relatio status episcopatus Ampuriensis» già sul finire del 1613; di fatto, però, si trattava piuttosto di una dichia-

⁽⁴⁷⁾ *Amp.* II, 42r.

⁽⁴⁸⁾ *Ibidem*, 34r-v.

⁽⁴⁹⁾ Su questo prelato, già parroco di Bonorva e, nel 1622, promosso arcivescovo di Sassari, cf. C. EUBEL, *Hierarchia, cit.*, IV, pp. 81 e 350. Presentandolo a Filippo III come «episcopabile», il vicerè Carlo Borgia aveva messo in risalto fin dal 1612 la sua generosità — destinava ad elemosine tutta la rendita della sua parrocchia, 400 ducati —, la sua vita esemplare e la sua grande cultura: AHN, *Consejos suprimidos*, leg. 19.885, 3: Cagliari, 12 dicembre 1612.

razione dello stesso vescovo — nominato dal pontefice alla sede di Ampurias nell'agosto di quello stesso anno — di non essere in grado di inviare una relazione vera e propria perché un malattia durata tre mesi gli aveva impedito di procedere nel frattempo alla visita pastorale della diocesi; aveva dovuto rimandare la sua stessa ordinazione episcopale che era avvenuta appena a metà dicembre, nella sua città natale; assicurava comunque che, non appena avesse avuto un'adeguata conoscenza della diocesi non avrebbe ommesso di informarne la s. Congregazione ⁽⁵⁰⁾: ciò che avvenne, appunto, con la sua relazione del 1616 ⁽⁵¹⁾.

Sia questa sia le altre, che seguirono a scadenza regolare e che non si discostano molto dall'impianto della prima, meritano di essere segnalate come le più ricche di informazioni sulla diocesi durante tutto il periodo spagnolo ⁽⁵²⁾. Per la prima volta, ad esempio, ne possiamo conoscere la consistenza demografica, 15.000, per lo meno per ciò che riguarda le «animae confessionis», le persone cioè che avendo raggiunto l'età della «discrezione» (la capacità morale ritenuta sufficiente per discernere tra il bene e il male) erano obbligate all'osservanza del precetto ecclesiastico della confessione almeno una volta l'anno ⁽⁵³⁾. Un'altra interessante primizia consiste nell'attestazione della massiccia presenza delle confraternite nella diocesi: «in tutte le ville — vi si leggeva — è stata fondata la confraternita dei disciplinati, uomini e donne, che si confessano tutti i mesi, ricevono frequentemente l'eucarestia; la maggior parte di queste confraternite sono aggregate all'arciconfraternita del Gonfalone di S. Marcello in Roma, dipendono dal vescovo che ne fa la visita tutti gli anni» ⁽⁵⁴⁾. Per quanto si possa supporre che Passamar

⁽⁵⁰⁾ *Amp.* II, 37r.

⁽⁵¹⁾ *Ibidem*, 42r-44r.

⁽⁵²⁾ Cf. nota 12.

⁽⁵³⁾ *Amp.* II, 42r.

⁽⁵⁴⁾ *Ibidem*. Su queste confraternite, cf. G. ALBERIGO, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secoli XV e XVI*, in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio* (Convegno internazionale, Perugia, 25-28 settembre 1960), Perugia, 1962, pp. 156-252; S. MUSELLA, *Dimensione sociale e prassi associativa di una confraternita napoletana nell'età della Controriforma*, in *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, a cura di G. Galasso e C. Russo, I, Napoli 1980, pp. 339-438.

Secondo lo schedario del «Centro di ricerca e di studio sul movimento dei disciplinati», Deputazione di Storia Patria per l'Umbria, relativamente alle diocesi di «Ampu-

si fosse dedicato con grande impegno al ministero pastorale durante gli ultimi tre anni da quando era arrivato ad Ampurias, è difficile immaginare che l'avanzata in questo settore si fosse verificata soltanto durante il suo governo ⁽³⁵⁾; non sorprende, tuttavia, in questo contesto di organizzazione e di controllo di un'intensa pratica religiosa, la notizia che egli faceva seguire a quella nella quale parlava delle 15.000 «anime di confessione»: non solo, diceva, tutte queste persone si confessano almeno una volta l'anno e ricevono la comunione almeno a Pasqua, ma molte tra loro si accostano ai sacramenti con frequenza durante l'anno e in particolare durante le festività più importanti. Questa frequenza diventava più intensa nelle successive relazioni: «In tutta la diocesi — diceva quella del 1621 — vi è, grazie a Dio, molta devozione tra i fedeli che si accostano di frequente, anche quotidianamente o tutte le domeniche, all'eucarestia; lo fanno soprattutto durante il giovedì santo quando tutto il popolo di Castellaragonese riceve il sacramento dalle mani del vescovo, mentre nel resto della diocesi avviene altrettanto attraverso il ministero dei parroci» ⁽³⁶⁾: una bella differenza dalle accorate constatazioni di Ludovico de Cotes, settant'anni prima.

Accanto all'osservanza di questi precetti ecclesiastici più importanti, notiamo anche l'introduzione di alcune nuove devozioni, fra le quali vengono privilegiate soprattutto quelle rivolte verso il sacramento eucaristico (abbiamo già parlato della comunione frequente, alla quale va aggiunta la conservazione decorosa delle specie consacrate in tutte le parrocchie della diocesi, l'uso di portarle agli ammalati con accompagnamento di fedeli in preghiera, ma specialmente la celebrazione, con

rias e Tempio» — da notare, però, che questa denominazione inizia solo dal 1839 —, «nelle relazioni ad limina del 1616-1676 sono citate 13 confraternite di disciplinati... Nella relazione del 1636 si dice che esse sono tutte aggregate all'Arciconfraternita del Gonfalone di Roma». Su alcune confraternite sarde, attive anche nel nostro periodo, cf. D. FILIA *Il laudario lirico quattrocentista e la vita religiosa dei Disciplinati bianchi di Sassari (con Ufficio e Statuti italiani inediti)*, Sassari 1935; A. VIRDIS, *Sos Battudos, Movimenti religiosi penitenziali in Logudoro*, Sassari 1987.

⁽³⁵⁾ Non va dimenticato che, com'è stato già detto all'inizio, il vescovo Sanna esercitò l'ufficio di redentore di schiavi alle dipendenze dell'Arciconfraternita del Gonfalone: è molto probabile, quindi, che già prima del Passamar egli sia stato un buon propagatore di queste forme associazionistiche aggregate alla stessa Arciconfraternita romana.

⁽³⁶⁾ *Amp. II*, 42r e 58r-v.

l'apparato più solenne possibile della festa del Corpus Domini seguita dalla sua ottava) ⁽⁵⁷⁾ e verso la Beata Vergine, in onore della quale si diffonde l'uso di cantarne le litanie tutte le domeniche dopo i vespri ⁽⁵⁸⁾.

8. Non era difficile individuare nelle relazioni di Passamar le condizioni che avevano consentito questo cambiamento: tra queste, va ricordata anzitutto la costante residenza in diocesi del vescovo, che pertanto poteva esigerla anche dai rettori e dai vicari parrocchiali, le visite pastorali frequenti, la disponibilità dello stesso prelado a predicare non solo nelle grandi occasioni ma anche in circostanze meno solenni, persino ai fanciulli del catechismo, un'attività, quest'ultima, ora organizzata in maniera ancor più capillare; i sinodi, tenuti sempre con frequenza annuale, costituivano uno strumento e un'occasione eccellente per il controllo della disciplina del clero, la cui istruzione o, se si vuole, la cui mancanza di istruzione non è più oggetto di preoccupazione angosciante come nei decenni precedenti. Annessa alla cattedrale, oltre alla già nota scuola tenuta dal maestro di grammatica, ve n'è ora anche un'altra di canto figurato per cui la messa domenicale viene solennizzata dalla presenza di una *schola cantorum* che esegue «in cantu musicali et organo» ⁽⁵⁹⁾.

Non ci vuole molto a capire che il successo non era stato sempre facile da ottenere come non lo era neanche il suo mantenimento: quando lo si era ritenuto necessario non si era esitato a ricorrere anche alle maniere forti. Fra i compiti più importanti del vescovo, infatti, vi è quello di vigilare con cura sulla condotta del suo clero ma anche su quella che potremmo chiamare la moralità pubblica: i preti notoriamente concubinari, soprattutto se in cura d'anime, costituiscono ormai una eccezione e non hanno vita facile; Passamar non esita a processarli, a rimuoverli all'ufficio, persino ad espellerli dal territorio della diocesi ⁽⁶⁰⁾; non meno energico si dimostra con i laici: coloro che vivono in concubinato notorio sono costretti a scegliere tra la richiesta della dispensa in modo che la loro posizione venga regolarizzata, oppure — e in queste stesse condizioni vengono poste anche le persone dedite a promuovere prati-

⁽⁵⁷⁾ *Ibidem*, 43v.

⁽⁵⁸⁾ *Ibidem*, 42r-v.

⁽⁵⁹⁾ *Ibidem*, 43r.

⁽⁶⁰⁾ *Ibidem*, 43v.

che superstiziose o magiche — e l'allontanamento dalla comunità dove la loro presenza costituisce «occasione di scandalo» ⁽⁶¹⁾.

9. Eppure, oltre a queste rigidità e a un serrato controllo sulla pratica religiosa — che in quel particolare clima d'intesa tra potere laico ed ecclesiastico non poteva non tradursi anche in una certa dose di massificazione del comportamento religioso esteriore ⁽⁶²⁾ —, il vescovo Passamar seppe dar prova di capacità d'inventiva e di disponibilità ad adattare la sua azione pastorale alle circostanze in cui questa doveva svolgersi. Lo si può constatare almeno in due casi che ci sembrano tra i più significativi.

Il primo lo conosciamo già, e si riferisce a quella particolare strumentalizzazione dell'immunità ecclesiastica per cui gli edifici di culto finivano per trasformarsi, come aveva detto il vescovo de Marymon predecessore immediato di Passamar, «da casa di Dio in spelonche di ladri» ⁽⁶³⁾. A entrambi dobbiamo la notizia che il fenomeno non era esclusivo alla diocesi di Ampurias ma era comune a tutto il regno, mentre dal solo Passamar sappiamo che esso non veniva praticato solamente da banditi e fuoriusciti ma anche da semplici «rixantes», presumibilmente persone che avevano partecipato a uno scontro occasionale tra clan rivali ⁽⁶⁴⁾; il fenomeno era quindi molto più generalizzato di quanto non si potesse supporre dalla relazione di Sanna, sia territorialmente sia per ciò che riguardava la fattispecie degli episodi criminosi che spingeva a cercare rifugio nella chiesa. Ma la novità che caratterizzava la posizione di Passamar in questa questione stava nella richiesta che egli esprimeva alla s. Congregazione: tenuto conto dei disordini che in tale circostanza si commettevano, egli riteneva fosse «più opportuno e quindi più gradito a Dio se l'immunità fosse mantenuta solamente per 4-6 giorni, giusto il tempo — per coloro che si erano rifugiati in chiesa — di mettersi in salvo dall'attacco della parte avversa o dall'inseguimento degli ufficiali

⁽⁶¹⁾ *Ibidem*, 43v-44r.

⁽⁶²⁾ Se nei casi or ora menzionati egli chiese l'aiuto del braccio secolare, c'è da pensare che, visto il risultato conseguito, l'abbia anche ottenuto.

⁽⁶³⁾ *Amp. II*, 34v.

⁽⁶⁴⁾ *Ibidem*, 42v.

di giustizia»; passato questo tempo, egli chiedeva che il vescovo fosse autorizzato a concedere licenza al giudice di prenderli, anche con l'uso della forza pubblica, se i rifugiati non avessero abbandonato spontaneamente il comodo rifugio.

Cosciente della novità della sua richiesta e rispondendo quasi in anticipo all'eventuale obiezione che un cedimento in questo campo poteva costituire un precedente dannoso nella difesa dell'immunità che anche egli intendeva salvaguardare, Passamar chiedeva che la concessione fosse ristretta solo alla sua diocesi, quasi a sottolineare la gravità del fenomeno e l'urgenza del provvedimento ⁽⁶⁵⁾. La richiesta venne rinnovata anche nella relazione del 1618 mentre è assente in quella del 1621 ⁽⁶⁶⁾; non sappiamo, purtroppo, quale sia stata al momento la reazione della s. Congregazione; il fatto, però, che in una lista di brevi appunti, indicanti la sostanza delle risposte della stessa Congregazione alla relazione che nel 30 marzo 1628 aveva presentato il successore di Passamar, ci fosse la nota: «contro coloro [i giudici civili] che non ripetano l'immunità ecclesiastica si deve procedere con intrepidezza a norma dei sacri canoni» ⁽⁶⁷⁾, ci fa supporre con buona probabilità che la Congregazione non gradì la richiesta di Passamar e, forse per questo, non gli dette neanche risposta ⁽⁶⁸⁾.

Ancora più interessante è il secondo caso, che per di più ci fornisce informazioni preziose su alcuni aspetti della società gallurese: «Nella diocesi di Civita che si chiama Gallura — si leggeva nella relazione del 1616 — la maggior parte degli abitanti è composta di pastori di pecore, vacche, capre e maiali; per 9 mesi, e cioè da novembre fino a luglio, essi portano con sé tutta la loro famiglia e vivono nei boschi e sotto tenda [«in tentoriis»: vere e proprie tende, oppure ricoveri un po' meno precari come le «pinnetas», le tipiche capanne del paesaggio agrario sardo?]; si giustificano col dire che questa è la loro legge [«institutum»] e il loro modo abituale di vivere nel quale sono stati educati fin dai tempi antichi [«antiquitus»]; benché, poi, io mi sia sforzato, ricorrendo anche alle

⁽⁶⁵⁾ *Ibidem*, 42v.

⁽⁶⁶⁾ *Ibidem*, 51v-52r.

⁽⁶⁷⁾ *Ibidem*, 68v.

⁽⁶⁸⁾ La questione venne risolta con una proposta simile a quella del Passamar dal suo successore Andrea Manca (1633-1644): *Ibidem*, 73r.

pene canoniche e persino a quelle pecuniarie, di costringerli ad abbandonare questo genere di vita [«ut eos reducerem»] e a tornarsene nella città o nei paesi dove erano nati o, almeno, a lasciarvi le loro donne, non vi sono riuscito. Stando così le cose, moltissimi tra loro non adempiono i precetti della confessione annuale o della comunione pasquale, né possono farlo se non verso luglio e agosto; ritengo perciò che il modo migliore per provvedere alla salvezza delle loro anime sarebbe che il papa concedesse loro di adempiere il precetto in questi mesi, come se lo facessero nello stesso tempo pasquale. D'altronde, pur non potendo cambiare questo loro genere di vita, non posso tralasciare che nei boschi e nei luoghi dove essi tengono le loro greggi sorgono molte chiese rurali che hanno le loro feste, durante le quali gli stessi pastori insieme con tutta la loro famiglia ascoltano messa, si confessano e ricevono l'eucarestia; va detto infine che essi sono istruiti nella religione cristiana e nelle stesse loro tende tengono immagini sacre davanti alle quali pregano e offrono corone o rosari della Beata Vergine; insomma, grazie a Dio, vivono come cristiani e come cattolici e le loro donne, quando sono in stato interessante al quinto o sesto mese, ritornano in un centro abitato per partorire e far battezzare i loro figli»⁽⁶⁹⁾.

Ciò che ci interessa sottolineare in questa sede a proposito di Passamar non è, però, soltanto l'apporto di carattere etnografico contenuto nella sua relazione anche se si tratta di un'informazione di indubbio interesse perché sembra presentarci una tipologia di occupazione del territorio non chiaramente riconducibile all'attuale caratteristico popolamento sparso degli «stazzi»⁽⁷⁰⁾; è soprattutto la capacità di ricerca, di apertura e

⁽⁶⁹⁾ *Ibidem*, 43r.

⁽⁷⁰⁾ Su questo fenomeno, cf. V. ANGIUS, in G. CASALIS, *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale degli Stati di S.M. il re di Sardegna*, vol. VII, Torino 1840, pp. 130 ss.; M. LE LANNOU, *Pâtres et paysans de la Sardaigne*, Tours, 1941, pp. 222-230, in particolare la cartina a p. 223 (trad.it. a cura di M. Brigaglia, *Pastori e contadini di Sardegna*, Cagliari 1979, pp. 217-225); B. SPANO, *La Gallura*, Roma 1958; G. DONEDDU, *Una regione feudale nell'età moderna*, Sassari 1977. Ben diverso, invece, è il quadro che emerge dall'appena citato brano del vescovo Passamar: nessun cenno ad un insediamento, neanche sparso, sul territorio; ciò che domina è la transumanza pastorale che si svolge tra le poche ville superstiti dell'antica diocesi di Civita — al momento raggruppate attorno a Tempio e collocate ad un'altitudine media di 500 metri — e l'ampio territorio circostante, sembrerebbe in tutte le direzioni; essa è motivata dalla ricerca

di adattamento che egli dimostra, nonostante gli insuccessi sperimentati in seguito ai suoi reiterati tentativi di «ridurre» — è lo stesso termine che definisce l'esperimento delle «reducciones» che veniva sperimentato con successo in questo stesso periodo dai missionari cattolici in America spagnola — i pastori galluresi; ciò che d'altronde lascia supporre un tipo di religiosità, quella che egli proponeva anche per i suoi fedeli transumanti, non confinata entro un'osservanza puramente meccanica o prigioniera del calendario, ma adattantesi — nei suoi aspetti non fondamentali — alle forme di vita, di lavoro e di cultura della società nella quale si doveva incarnare. L'attenzione e il rispetto con cui Passamar segue le condizioni di vita di questa società emerge anche dalle precisazioni che egli apporta, con le relazioni seguenti, al quadro tracciato in quella del 1616: vi si può scorgere, addirittura, un certo riconoscimento autocritico dell'inopportunità dei suoi precedenti tentativi, peraltro non coronati da successo, e il ridimensionamento della estensione del fenomeno (71).

di pascoli ubicati in territori più caldi e dura pertanto dai primi freddi invernali fino ai mesi tra giugno e agosto (vedi nota 71), quando uomini e greggi fanno ritorno ai territori dei loro paesi d'origine. Tuttavia, negli ampi spazi dove si svolge lo svernamento, sussistono ancora numerose chiese che, in determinate occasioni festive — non però in periodo pasquale perché, in questo caso, non sarebbe comprensibile la singolare richiesta del vescovo —, vengono officiate; si tratta, con tutta probabilità, di edifici di culto ancora superstiti, appartenenti ad alcuni fra i tanti villaggi abbandonati tra la metà del secolo XIV e la fine del secolo XV, che continuavano ad essere tenuti in piedi e costituivano un centro di aggregazione per i pastori circostanti e le loro famiglie; su questa problematica, cf., oltre ai rapidi cenni di G.F. FARA, *In Sardiniae Chorographiam*, II, Torino 1835, p. 92; D. PANEDDA, *Il Giudicato di Gallura. Curatorie e centri abitati*, Sassari 1978, *passim* e il già citato G. DONEDDU, *Una regione feudale*, pp. 47-50. Attorno ad alcune di queste chiese si sarebbe svolto, a partire dal secolo seguente, il ripopolamento della Gallura sia tramite gli «stazzi», sia tramite altri nuclei più consistenti. La relazione di Passamar e degli altri vescovi che gli succedettero nei decenni immediatamente seguenti testimonierebbe quindi uno stadio intermedio tra il ripiegamento demografico tardomedievale della Gallura e la ripresa dell'insediamento umano fisso nella stessa regione già avviata nel secolo XVIII; fu proprio per venire incontro alle necessità religiose del tessuto umano ancora molto rado in quel vasto territorio che, nella seconda metà inoltrata dello stesso secolo XVIII, nacque il progetto di fondarvi nuove parrocchie: cf. G. TODDE, *Nuove chiese rurali in Sardegna sotto Vittorio Amedeo III*, in *Atti del Convegno di Studi religiosi sardi* (Cagliari 24-26 maggio 1962), Padova 1963, pp. 147-160.

(71) Relazione del 1621: *Ibidem*, 58r; vi si diceva che tutti i fedeli della diocesi obbligati al precetto pasquale lo osservavano puntualmente «exceptis multis pastoribus pecudum diversorum qui longe ab urbe rurem vitam degunt, qui eo tempore ad

È tuttavia il raffronto con il comportamento del suo successore che mette in risalto l'originalità della posizione di Passamar. Per il vescovo Giovanni de la Bronda, la lunga trasumanza dei pastori galluresi «è un uso o piuttosto un abuso» che equivale alla totale cessazione presso di loro di ogni forma di vita o di pratica religiosa, quasi un vero e proprio ritorno allo stato selvaggio; non a caso egli giungeva a rimpiangere l'insuccesso del suo predecessore nel «ridurli» e ne dava la responsabilità alla scarsa collaborazione dell'autorità laica nel secondare le disposizioni del vescovo ⁽⁷²⁾. Se è probabile che questa opposizione alla peculiarità della forma di vita gallurese era dettata, oltre che da preoccupazioni religiose e sociali, anche e forse più da un inconfessato antagonismo di natura culturale per il tipo di transumanza pastorale e quindi dalla profonda diversità tra la forma di insediamento nel territorio realizzato in Gallura alla quale partecipava l'intero nucleo familiare e quella praticata nelle altre regioni dell'isola dove l'attività pastorale esercitata nei

confitendum et comunicandum accedere non valent absque detrimento dictorum pecudum et proventuum quos colligunt ex eis; quibus collectis, sub mensibus iunii et iulii accedunt a nemoribus ad urbem et confitentur peccata sua et sacram communionem percipiunt. Nec tamen praefati omnes pastores huiusmodi vitae normam sequuntur; plurimi enim ex eis et ad urbem veniunt quadragesimali tempore et saepe intra annum missas audiunt et confitentur et communicant in ecclesiis ruralibus quarum sunt multae in dictis nemoribus ubi habitant et greges suos pascunt».

Questa descrizione mitigata del fenomeno della transumanza dei pastori galluresi — rispetto a quella fatta nella relazione del 1616 — venne ripresa anche da qualche successore di Passamar, con la vistosa eccezione del suo immediato successore de la Bronda, di cui alla nota seguente; così, ad esempio, il vescovo Andrea Manca (1633-1644) che la riporta tale quale nelle sue relazioni del 1635, 1640 e 1643: *Amp. II*, 72r-v, 80r-v, 88r.

⁽⁷²⁾ Relazione del 1628: *Ibidem*, 67v-68r; così descriveva il fenomeno il vescovo de la Bronda: «In episcopatu Civitatensi, usus sive abusus invaluit ut non solum pastores et ipsorum uxores et familia vitam degant extra oppida pro maiore totius anni parita distantes ab illis ut toto eo tempore vix ecclesias visitare nec contionibus aut doctrinae christianae interesse, nec sacrum missae sacrificium audire possint aut curent; et quod detestabilius est, multae foeminae partus edunt absque obstetricibus et saepe absque ipso moriuntur et multae foeminae infelici partu obeunt et tam istae quam plerique alii absque sacramentis. Contrahunt matrimonia clandestina, consumant illa, toto eo tempore in concubinato viventes et cum monitiones non praecedant, saepe contingit ea inter consanguineos et affines celebrari. Et quoniam quidam praedecessor remedium adhibere voluit districte praeciens sub censuris et poenis, ne dictorum pastorum uxores et familia recederent ab oppidis tam longo tempore in campestribus victuri, ministri layci et saeculares se tam sanctae provisioni opponentes, facultatem concesserunt pro dictis uxoribus et familiis».

saltus delle ville era riservata ai soli maschi, tanto più risulta sorprendente il modo con cui Passamar si sforzò di avvicinarsi a questa realtà «diversa».

Non è perciò da escludere che anche l'istituzione della collegiata di Tempio avvenuta con provvedimento pontificio alla fine del suo governo episcopale, quindi con la sua approvazione o quanto meno con la sua non opposizione, facesse parte di un suo progetto per un progressivo decentramento capace di conferire maggiore autonomia e peso alla componente gallurese che, dopo l'unione della diocesi di Civita con quella di Ampurias, rischiava di diventare una marginale e ingombrante appendice di quest'ultima ⁽⁷³⁾.

⁽⁷³⁾ Questa politica, almeno nella misura in cui la si può attribuire al Passamar, non fu continuata dai suoi successori, a incominciare dal de la Bronda; nella sua brevissima relazione del 1624, egli mostrava di non gradire l'istituzione della collegiata, avvenuta nel 1622, «antequam ad residendum accederem», notava puntigliosamente, quasi rammaricandosi di non essere arrivato in tempo per impedirla; diceva inoltre che essa era stata concessa fondandosi sulla falsa supposizione che il suo mantenimento sarebbe stato assicurato da rendite di chiese rurali del valore di 200 ducati, rendite che invece raggiungevano a malapena i 20 ducati: *Amp. II*, 64r; presso l'ARCHIVIO CAPITOLARE DI TEMPPIO si conserva la bolla pontificia di istituzione della collegiata; essa è però datata al 22 aprile 1621: debbo questa notizia e alcune altre alla cortesia del dr. Giuseppe Doneddu, Sassari, che ha letto il manoscritto. È possibile che la datazione riferita dal vescovo de la Bronda (1622) sia relativa all'esecuzione della bolla stessa e non alla sua emanazione. Nei decenni seguenti si sarebbe arrivati anche allo scontro aperto tra i vescovi e la componente ecclesiastica gallurese, rappresentata dalla collegiata di Tempio, essa stessa saldamente e animosamente sostenuta dalla popolazione di quell'importante villaggio; si era aperto un contenzioso che si sarebbe protratto fin quasi alla metà del secolo XIX; e che forse, nonostante le mutate condizioni, non si è ancora concluso.