



CENTRO STUDI SEA

ISSN 2240-7596

a **aipsa** **edizioni** **ST**

AMMENTU

**Bollettino Storico e Archivistico del
Mediterraneo e delle Americhe**

N. 18

gennaio - giugno 2021

www.centrostudisea.it/ammentu

www.aipsa.com

Direzione

Martino CONTU (direttore), Annamaria BALDUSSI, Patrizia MANDUCHI

Comitato di redazione

Giampaolo ATZEI (capo redattore), Lucia CAPUZZI, Raúl CHEDA, Maria Grazia CUGUSI, Lorenzo DI BIASE, Mariana FERNÁNDEZ CAMPO, Manuela GARAU, Camilo HERRERO GARCÍA, Roberto IBBA (capo redattore), Francesca MAZZUZI, Nicola MELIS (capo redattore), Giuseppe MOCCI, Carlo PILLAI, Domenico RIPA, Elisabeth RIPOLL GIL, Maria Cristina SECCI (coordinatrice), Maria Angel SEGOVIA MARTÍ, Fabio Manuel SERRA, Maria Eugenia VENERI, Antoni VIVES REUS

Comitato scientifico

Nunziatella ALESSANDRINI, Universidade Nova de Lisboa/Universidade dos Açores (Portugal); Pasquale AMATO, Università di Messina - Università per stranieri "Dante Alighieri" di Reggio Calabria (Italia); Juan Andrés BRESCIANI, Universidad de la República (Uruguay); Carolina CABEZAS CÁCERES, Museo Virtual de la Mujer (Chile); Zaide CAPOTE CRUZ, Instituto de Literatura y Lingüística "José Antonio Portuondo Valdor" (Cuba); Margarita CARRIQUIRY, Universidad Católica del Uruguay (Uruguay); Giuseppe DONEDDU, Università di Sassari (Italia); Josep María FIGUERES ARTIGUES (Universitat Autònoma de Barcelona); Luciano GALLINARI, Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR (Italia); Maria Luisa GENTILESCHI, Università di Cagliari (Italia); Elda GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España); Antoine-Marie GRAZIANI, Università di Corsica Pasquale Paoli - Institut Universitaire de France, Paris (France); Rosa Maria GRILLO, Università di Salerno (Italia); Souadi LAGDAF, Struttura Didattica Speciale di Lingue e Letterature Straniere, Ragusa, Università di Catania (Italia); Victor MALLIA MILANES, University of Malta (Malta); Antoni MARIMÓN RIUTORT, Universidad de las Islas Baleares (España); Lená MEDEIROS DE MENEZES, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Brasil); Roberto MORESCO, Società Ligure di Storia Patria di Genova (Italia); Carolina MUÑOZ-GUZMÁN, Universidad Católica de Chile (Chile); Fabrizio PANZERA, Archivio di Stato di Bellinzona (Svizzera); Roberto PORRÀ, Soprintendenza Archivistica per la Sardegna (Italia); Sebastià SERRA BUSQUETS, Universidad de las Islas Baleares (España); Dante TURCATTI, Universidad de la República (Uruguay).

Comitato di lettura

La Direzione di AMMENTU sottopone a valutazione (referee), in forma anonima, tutti i contributi ricevuti per la pubblicazione.

Responsabile del sito

Stefano ORRÙ

AMMENTU - Bollettino Storico e Archivistico del Mediterraneo e delle Americhe

Periodico semestrale pubblicato dal Centro Studi SEA di Villacidro e dalla Casa Editrice Aipsa di Cagliari.

Registrazione presso il Tribunale di Cagliari n° 16 del 14 settembre 2011.

ISSN 2240-7596 [online]

c/o Centro Studi SEA

di Fondazione "Mons. Giovannino Pinna" onlus

Via Roma 4

09039 Villacidro (VS) [ITALY]

SITO WEB: www.centrostudisea.it

c/oAipsa edizioni s.r.l.

Via dei Colombi 31

09126 Cagliari [ITALY]

E-MAIL: aipsa@tiscali.it

SITO WEB: www.aipsa.com

E-MAIL DELLA RIVISTA: ammentu@centrostudisea.it

Sommario

Presentazione	3
Presentation	5
ATTI DEL IV CONVEGNO INTERNAZIONALE DEL CENTRO STUDI SEA NEL 20° ANNIVERSARIO DELLA FONDAZIONE 1998-2018	
LEGAMI SOCIO-ECONOMICI, CULTURALI E RELIGIOSI TRA EUROPA MEDITERRANEA E AMERICA LATINA IN ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA	7
<i>SESSIONE I: Chiesa e società nelle aree europee dell'Impero di Spagna e Portogallo e nell'America spagnola e portoghese in età moderna e contemporanea</i>	
A cura di Giampaolo Atzei	
– GIAMPAOLO ATZEI Introduzione	9
– EUGENIO BUSTOS RUZ “Jesuitas de América”, el valioso fondo documental declarado “Memoria del Mundo”, custodiado por el Archivo Nacional de Chile	13
– ROBERTO PORRÀ LUCIANA SOGGIU L’archivio del convento di Bonaria (Cagliari) della Mercede, ordine religioso presente in tutta l’America Latina sin dal Cinquecento. Il legame speciale tra Bonaria e Buenos Aires	25
– FABIO MANUEL SERRA La Chiesa, le diocesi e le città regie del Capo di Cagliari e Gallura del Regno di Sardegna dopo il Concilio di Trento. Considerazioni sul canone biblico, sulla liturgia e sui rapporti con la società	39
– CARLO PILLAI L’influsso spagnolo sulla religiosità popolare della Sardegna e dell’America Latina	62
– MARIA CHIARA CUGUSI Ipotesi di ricerca: il ruolo sociale e religioso della Chiesa Cattolica con la comunità sarda in Argentina	69
– FRANCESCO FERRARI I viaggi di Giovanni Paolo II nell’America iberica nella prima metà degli anni Ottanta	81
RECENSIONI	93
– AA.VV. Dossier: Georges de Canino et Marguerite de Yourcenar. Société Internationale d’Études Yourcenariennes. Estratto dal Bulletin n°41, décembre 2020 (FABIO MANUEL SERRA)	95
– GIUSEPPE DEIANA Storia di sconosciuti salvatori: i sardi nel popolo dei Giusti (SIMONE CARA)	98
– GIANNI FRESU Antonio Gramsci, o Homem Filósofo: uma biografia intelectual (LUCIANA ALIAGA)	100

**ATTI DEL IV CONVEGNO INTERNAZIONALE DEL CENTRO STUDI SEA
NEL 20° ANNIVERSARIO DELLA FONDAZIONE (1998-2018)**

**LEGAMI SOCIO-ECONOMICI, CULTURALI E RELIGIOSI TRA EUROPA
MEDITERRANEA E AMERICA LATINA IN ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA
SESSIONE I: Chiesa e società nelle aree europee dell'Impero di Spagna e
Portogallo e nell'America spagnola e portoghese in età moderna e contemporanea**

A cura di Giampaolo Atzei

Introduzione

Giampaolo ATZEI

Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea

A partire dalle fonti e da alcuni speciali casi di studio, una riflessione su Chiesa e società nelle aree di matrice iberica, spagnola e portoghese, tra Europa e America. Era questo il tema centrale della prima sessione del IV Congresso internazionale del Centro Studi SEA, tenutosi a Iglesias, nel teatro Electra, dal 26 al 28 aprile 2018, i cui atti vengono pubblicati all'interno di questo numero di Ammentu.

Il simposio vedeva la luce in occasione del ventennale della fondazione del Centro Studi SEA (1998-2018), con un titolo che voleva riassumere lo spirito di due intensi decenni di ricerche sociali e storiche: *Legami socio-economici, culturali e religiosi tra Europa mediterranea e America Latina in età moderna e contemporanea*. Alla tre giorni di lavori - articolati in due sessioni e un seminario - hanno dato il loro contributo una trentina di studiosi e ricercatori provenienti da università e centri di ricerca della Sardegna e del resto d'Italia, oltre che da Spagna, Francia, Colombia, Cile e Uruguay. La prima sessione, tenutasi giovedì 26 aprile 2018, era così dedicata a *Chiesa e società nelle aree europee dell'Impero di Spagna e Portogallo e nell'America spagnola e portoghese in età moderna e contemporanea*, con coordinatore il sottoscritto, Carolina Cabezas Cáceres (Rivista «Ciencias de la Documentación» - Cile) e Manuela Garau (Centro Studi SEA). La seconda sessione, di cui è prossima la pubblicazione degli atti, aveva invece come tema *Nuovi studi e ricerche d'archivio sull'emigrazione dal bacino del Mediterraneo all'America Latina nei secoli XIX e XX*, e si realizzò sotto il coordinamento di Annamaria Baldussi (Università di Cagliari), Martino Contu (Centro Studi SEA) e Maria Cristina Secci (Università di Cagliari). Il programma si completava con il seminario *Miniere dismesse e riqualificazione ambientale. Un confronto tra Sardegna e Cile*, coordinato da Tarcisio Agus (Parco Geominerario Storico ed Ambientale della Sardegna), Maria Grazia Cugusi (Centro Studi SEA) e Giuseppe Doneddu (Università di Sassari).

Il primo contributo degli atti - *“Jesuitas de América”, el valioso fondo documental declarado “Memoria del Mundo”, custodiado por el Archivo Nacional de Chile* - è stato curato da Eugenio Bustos Ruz (Asociación de Archiveros de Chile). Oggetto della dissertazione è l'illustrazione del fondo gesuitico conservato nell'Archivio Nazionale cileno, un vero e proprio tesoro archivistico di valore mondiale, espressione documentale del Consiglio di amministrazione delle temporalità dei Gesuiti, l'istituto creato dalla Corona spagnola per amministrare i beni della Compagnia dopo l'espulsione del 1767. L'articolo di Bustos Ruz mette in evidenza il valore, la consistenza e la rilevanza della documentazione conservata, grazie alla quale è possibile una dettagliata ricognizione delle proprietà gesuitiche, i dati contabili, le corrispondenze e le relazioni sulle attività missionarie, educative ed economiche legate all'opera dei Gesuiti nell'America Latina dalla seconda metà del Cinquecento al Diciannovesimo secolo.

Parte invece dalla Sardegna per arrivare nelle Americhe il secondo saggio, *L'archivio del convento di Bonaria (Cagliari) della Mercede, ordine religioso presente in tutta l'America Latina sin dal Cinquecento. Il legame speciale tra Bonaria e Buenos Aires*. Il contributo, curato dagli archivisti Luciana Soggiu e il compianto Roberto Porrà, ha per tema il fondo librario e l'archivio storico dell'Ordine Mercedario, custodito nel convento di Bonaria a Cagliari, da Porrà e Soggiu ordinato e inventariato, qui descritto

nella sua complessità delle vicende che ne hanno segnato la conservazione. Merito degli autori è stato quello di presentare la storia dell'ordine religioso e mettere in evidenza i rapporti dei frati in Sardegna con i confratelli sudamericani, in particolare argentini uniti dalla comune devozione a N. S. di Bonaria, da cui il nome di Buenos Aires dato alla capitale argentina.

Di tono più specialistico, con una particolare attenzione filologica, è invece il saggio dal titolo *La Chiesa, le diocesi e le città regie del Capo di Cagliari e Gallura del Regno di Sardegna dopo il Concilio di Trento. Considerazioni sul canone biblico, sulla liturgia e sui rapporti con la società*, dell'archivista Fabio Manuel Serra, oggi dottorando di ricerca all'università spagnola di Salamanca. L'articolo analizza il ruolo svolto dal clero sardo nell'ambito dei lavori di revisione del canone della Bibbia durante il Concilio di Trento con uno sguardo rivolto alla situazione della Chiesa nel contesto delle città régie dell'Isola alla luce dei medesimi lavori conciliari. Emergono nell'analisi di Serra i principali protagonisti ecclesiastici di quel periodo, accompagnati dalla pubblicazione della traduzione dell'Orazione di Manasse, antico testo greco inserito nelle Odi della Septuaginta.

Il quarto articolo *L'influsso spagnolo sulla religiosità popolare della Sardegna e dell'America Latina*, a cura di Carlo Pillai (Centro Studi Genealogici di Cagliari), esplora il variegato mondo della religiosità popolare isolana alla luce dell'influsso che la dominazione spagnola, durata con varia intensità per quasi quattro secoli, ha esercitato su moltissimi aspetti della vita sarda. Il lavoro di Pillai, altro archivista di lunga e profonda esperienza, si dedica in particolar modo all'introduzione del culto dei santi spagnoli in Sardegna, con un'analogia finale tra la religiosità popolare dei sardi e quella dei latinos d'America, uniti ben oltre che dal comune influsso ispanico.

Il quinto saggio *Ipotesi di ricerca: Il ruolo sociale e religioso della Chiesa Cattolica con la comunità sarda in Argentina*, a cura di Maria Chiara Cugusi, ricercatrice e giornalista presso la Caritas Sardegna, è invece l'illustrazione di un progetto di ricerca sperimentale che vorrebbe analizzare l'atteggiamento e l'azione della Chiesa cattolica nei confronti dell'emigrazione italiana, con particolare riferimento all'emigrazione dei Sardi in Argentina, soprattutto nel periodo del secondo dopoguerra in poi, seguendo alcune tracce: i rapporti tra gli emigrati sardi e il clero d'origine isolana, la relazione tra emigrati, Chiesa e autorità argentine, l'organizzazione degli emigrati in associazioni e circoli, pure sostenuti dalla Regione Sardegna, la sopravvivenza di una rete di relazioni e contatti tra la terra di migrazione e quella di partenza.

I viaggi di Giovanni Paolo II nell'America iberica nella prima metà degli anni Ottanta è infine il titolo del sesto saggio firmato da Francesco Ferrari (Università di Bologna). Le visite apostoliche di papa Wojtyła nei primi anni del suo pontificato sono la traccia per leggere i profondi mutamenti vissuti in America Latina negli anni in cui molte dittature volgono al termine della loro parabola sanguinaria e le nuove democrazie devono fare i conti con un panorama geopolitico ancora instabile. Papa Giovanni Paolo II fu otto volte in America Latina, tre in Spagna e due in Portogallo, quando anche queste ultime due nazioni erano appena uscite dai regimi autoritari di Franco e Salazar e stavano avviando una veloce transizione che le avrebbe ricondotte nel pieno alveo delle democrazie occidentali.

Spaziando dall'età moderna alla contemporaneità di Giovanni Paolo II, dalle fonti archivistiche alla ricerca sperimentale sul campo, dalla Sardegna alle Ande, i contributi offerti in questi atti offrono un quadro variegato e foriero di riflessioni e ulteriori spunti di analisi sulle relazioni tra la sfera temporale e quella religiosa nel vasto panorama di matrice ispanica che abbraccia due continenti, dal Mediterraneo agli oceani. Un contributo ancora più importante in tempi come i presenti, dove anche la ricerca soffre

il condizionamento degli estremismi della “cancel culture” e della decontestualizzazione di interi processi storici e sociali. Dalla religiosità popolare ai fenomeni politici, passando per la prossimità agli emigrati e le opere missionarie nelle Americhe, i diversi livelli di analisi e ricerca espressi in questi articoli sottolineano la compenetrazione culturale del cattolicesimo nel tessuto sociale di questa ampia porzione di mondo, un elemento finalmente da leggere senza filtri ideologici nella lineare restituzione degli ultimi cinque secoli di storia dell’Occidente.

“Jesuitas de América”, el valioso fondo documental declarado “Memoria del Mundo”, custodiado por el Archivo Nacional de Chile

“Jesuits of America”, the valuable documentary fund declared “Memory of the World”, guarded by the National Archive of Chile

Eugenio BUSTOS RUZ

Asociación de Archiveros de Chile

Ricevuto: 16.11.2018

Accettato: 09.03.2019

DOI: 10.19248/ammentu.397

Abstract

The Jesuits of America Fund, kept in the National Archive of Chile, was registered in the International Register of the Memory of the World in August 2003. This collection corresponds to documentation produced by the Board of Directors of Temporalidades Jesuitas, an institution created by the Spanish Crown to administer the property left by the Order of San Ignacio, after which in 1767 it was decreed to be expelled from the territories under the rule of the Spanish Monarchy. The Fund includes a series of original pieces that belonged to the order and are related to the inventory of the vast Jesuit properties, accounting books, royal ordinances, correspondence, reports, reports and abundant data on their religious, educational and economic activities. Thus, this valuable Documentary Heritage is an indispensable reference for the international community interested in studying the universal work of the Society of Jesus in Spanish America and the information contained in more than 128,000 pages of paper, is intrinsically related to the history of the West and of the vast Spanish Empire between the seventeenth and nineteenth centuries. The documentary fund kept in Chile, is composed of 433 volumes including documents issued from 1561 to 1800 in Argentina, Colombia, Bolivia, Chile, Ecuador, the Philippines, the Antilles, Mexico, Panama, Peru, Venezuela and Spain, which detail the background on the evangelization of natives, acts of the Boards of Temporalities, both municipal and provincial, and reports on the destiny of goods of the Society of Jesus that were sent to Spain or that were sold in the same colonies.

Keywords

Archives, Jesuits, Documentary Heritage

Resumen

El Fondo Jesuitas de América custodiado en el Archivo Nacional de Chile, fue inscrito en el Registro Internacional de la Memoria del Mundo en agosto de 2003. Este acervo corresponde a documentación producida por el Consejo de Administración de Temporalidades Jesuitas, institución creada por la Corona española para administrar los bienes dejados por la Orden de San Ignacio, después que en 1767 se decretó su expulsión de los territorios bajo el dominio de la Monarquía española. Forman parte del Fondo una serie de piezas originales que pertenecieron a la orden y que están relacionadas con el inventario de las vastas propiedades jesuíticas, libros de contabilidad, ordenanzas reales, correspondencia, relaciones, informes y datos abundantes sobre sus actividades religiosas, educativas y económicas. Así, este valioso Patrimonio Documental es una referencia indispensable para la comunidad internacional interesada en estudiar la obra universal de la Compañía de Jesús en la América española y la información contenida en más de 128.000 fojas de papel, está intrínsecamente relacionada con la historia de Occidente y del vasto Imperio Español entre los siglos XVII y XIX. El fondo documental custodiado en Chile, está compuesto por 433 volúmenes que incluye documentos emitidos desde 1561 a 1800 en Argentina, Colombia, Bolivia, Chile, Ecuador, Filipinas, las Antillas, México, Panamá, Perú, Venezuela y España, los que detallan antecedentes sobre la evangelización de nativos, actas de las Juntas de Temporalidades, tanto municipales como provinciales, e

informes sobre el destino de bienes de la Compañía de Jesús que se remitieron a España o que se vendieron en las mismas colonias.

Palabras Clave

Archivos. Jesuitas, Patrimonio Documental

1. Introducción

El Fondo Documental de los Jesuitas de América (Patrimonio documental postulado por Chile y recomendado para su inclusión en el Registro Memoria del Mundo en 2003) reúne testimonios relevantes de la historia de las Antillas, Argentina, Colombia (Bogotá), Bolivia, Cuba (La Habana), Ecuador, España, Filipinas (Manila), México, Paraguay y Chile en los siglos XVII y XVIII, que corresponde a todas las áreas en las que la Compañía de Jesús llevó a cabo su acción misionera. Con la participación del ministro de Educación, Sergio Bitar; la directora de Bibliotecas, Archivos y Museos, Clara Budnik, y la directora de Oficina Regional de Educación de la UNESCO, Ana Luiza Machado, en un acto solemne realizado en 2004, fue inaugurada una placa conmemorativa que coronó el anhelo surgido en diciembre del 2002, cuando el Comité Nacional de la Memoria del Mundopresidido por la conservadora de Archivo Nacional de Chile, María Eugenia Barrientos Harbim presentó a la UNESCO dos postulaciones al programa que registra los patrimonios documentales de la humanidad: el Fondo Documental de los Jesuitas de América y los Archivos de Derechos Humanos de Chile. éstos fueron seleccionados para ser presentados en la reunión del Comité Consultivo Internacional, realizada el 27 y 30 de agosto del 2003 en Gdansk, Polonia. Y en la instancia, ambas postulaciones fueron aceptadas, siendo posteriormente ratificadas por el director general de la UNESCO, Koishiro Mansura, el 15 de octubre de 2003¹.

El Fondo Documental de los Jesuitas de América incluye más de 128 mil fojas con la historia de la evangelización en América Latina durante los siglos XVII, XVIII y XIX. La documentación fue generada por la Junta de Temporalidades, organismo creado por la corona española para administrar los bienes de la Compañía de Jesús, expulsada de los territorios de América Latina bajo el dominio de Carlos III, en 1767 y tenía por objeto dar una enumeración exhaustiva de los bienes y propiedades que la Orden de San Ignacio tenía en cada zona donde se habían establecido. Así, el Fondo de los Jesuitas de América es la única referencia de la comunidad internacional interesada en el estudio de la continuidad, en la América española de la obra universal de la Compañía de Jesús².

¹ <<http://www.unesco.org/new/es/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-4/jesuits-of-america/>> (fecha de consulta: 25 de junio de 2018).

² <<http://www.archivonacional.cl/sitio/Contenido/Noticias/8315:MEMORIA-DEL-MUNDO>> (fecha de consulta: 25 de junio de 2018).



Publicaciones jesuitas. Archivo Nacional de Chile

2. El Fondo Documental de los Jesuitas de América en el Archivo Nacional Histórico

Guía de Fondos del Archivo Nacional Histórico. 1. Sección Instituciones Coloniales.

Descripción del Fondo Documental

Productor: Junta de Temporalidades. Compañía de Jesús.

Título: Documentos de Jesuitas de Chile y América.

Fechas de Producción: 1525-1881(predominan los años 1767-1790).

Nivel: Fondo.

Volumen: 446 Vols. (24,23 m.l.).

3. Historia-Biografía

Los documentos de este fondo se contextualizan en el periodo de la expulsión de la orden jesuita del territorio del imperio español. Los documentos que describían, cuantificaban y señalaban el destino final de los bienes incautados a la Compañía de Jesús por las autoridades españolas en América fueron trasladados a Madrid y conservados en el Archivo y Estudio Reales de San Isidro el Real de Madrid quedando bajo la custodia de un organismo especial denominado Consejo Extraordinario. Allí también afluyeron las actas de posesión, inventarios de bienes procedentes de la Dirección general y de las Juntas de Temporalidades, organismos creados por Real Cédula el 27 de marzo de 1769. Durante el siglo XIX y hasta 1877, la documentación jesuita experimentó numerosos cambios en cuanto a su ubicación física, por cuanto no fue ajena a la coyuntura política de la España del siglo XIX. Finalmente, en 1868 los documentos fueron vendidos al peso y como papel de envolver. En 1873, en el marco de la comisión de servicio encargada a Carlos Morla Vicuña en el sentido de buscar documentación en Europa que avalara la tesis de Chile en el diferendo limítrofe con Argentina, se enteró del paradero de los documentos jesuitas, y en 1877 el gobierno de Chile a través del Ministerio de Relaciones exteriores autorizó la compra aproximadamente 13.000 documentos en 1.700 francos, que dan cuenta del proceso de expulsión e incautación de bienes de los jesuitas de Argentina, Bogotá, Bolivia,

Chile, Ecuador, España, Filipinas, las Antillas, Manila, México, Panamá, Perú, Venezuela y otros países.



Jesuitas de América, volumen 3, foja 57. Archivo Nacional de Chile

4. Historia de la custodia

Documentos comprados por Carlos Morla Vicuña a Antonio Paz y Meliá, oficial de la Biblioteca Nacional de Madrid, a nombre del gobierno de Chile, según Decreto de 18 de abril de 1877, del Ministerio de Relaciones Exteriores. Los documentos se conservaron en la Sección de Manuscritos Biblioteca Nacional hasta 1925 cuando pasaron al Archivo Histórico Nacional, y en 1927 fueron transferidos al Archivo Nacional.

5. Organización

El fondo está organizado de acuerdo a los países o regiones que contiene. Dentro de los manuscritos de cada región, entre otras, las siguientes series documentales: Acuerdos (1561); Autos (1672); Autos de ocupación (1768); Cartas Annuas (1629); Cartas circulares (1769); Certificados (1772); Contratos (1693); Correspondencia enviada (1642); Cuadernos de alhajas y ornamentos de iglesias (1756); Decretos (1795); Escrituras de donación (1595); Escrituras de venta (1601); Expedientes varios (1768); Inventarios de bienes y propiedades (1767); Libros de censos (1719); Mensuras de tierras (1604); Oficios recibidos (1771); Reales cédulas y órdenes (1640); Registro del cargo y data de temporalidades (1786); Registro del cargo y data de colegios (1593); Registro del cargo y data de misiones (1640); Solicitudes (1691).

6. Resumen de contenido

Las diversas series temáticas de este fondo son: Ocupaciones: que remite al momento del extrañamiento y su historia posterior, conteniendo inventarios y tasaciones de los bienes (bibliotecas, boticas, iglesias entre otros) que existían en los Colegios, detalles de las haciendas, datos de la población indígena y número de esclavos, entre otras materias. La serie Aplicaciones entrega antecedentes del destino de los bienes de los jesuitas que se remitieron a España o fueron vendidos en las mismas colonias. La serie

Particulares testimonia las implicancias políticas, económicas, sociales y jurisdiccionales de la expulsión, producida por el remate de las haciendas, la venta de los productos de las misiones o por las demandas contra las temporalidades. La serie Providencias conserva las actas de las reuniones efectuadas por las Juntas de Temporalidades, tanto municipales como provinciales, creadas para reglamentar la administración de los bienes expropiados. La serie Cuentas proporciona datos sobre la existencia de caudales, así como la entrada y salida de estos. La serie Misiones contiene información acerca de la evangelización de los nativos, fundaciones de cátedras de las lenguas aborígenes, mita y requerimientos indígenas, solicitudes de limosnas de vino, aceite, y medicina para misiones, entre otras materias.



Detalle de documento custodiado por el Archivo Nacional

7. Forma de ingreso

Documentos adquiridos el 18 de abril de 1877, según Decreto del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile y depositados en la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional aproximadamente en 1886. Posteriormente fueron transferidos al Archivo Histórico Nacional en septiembre de 1925, y a contar de 1927 al Archivo Nacional, en cumplimiento del D.F.L. N° 5.200, del Ministerio de Educación Pública.

Nuevos ingresos: Fondo cerrado. No se esperan nuevos ingresos.

Idioma: Castellano y latín.

Fuentes relacionadas: Como documentación complementaria véase los fondos: Capitanía General (1597-1823), Real Audiencia (1600-1830), Contaduría Mayor (1600-1898).

8. Instrumentos de descripción

El primer instrumento fue confeccionado por José Toribio Medina con el título: *Catálogo de los manuscritos relativos a los antiguos jesuitas de Chile* que se custodian en la Biblioteca Nacional de Chile, Santiago de Chile, Imprenta Ercilla, 1891, y fue elaborado únicamente, a partir de los 134 volúmenes de jesuitas de Chile. El segundo instrumento fue publicado en 1976 en la «Revista Historia», del Instituto de Historia

de la Pontificia Universidad Católica de Chile con el título *El Archivo de jesuitas de México en el Archivo Nacional de Chile*, e identifica los volúmenes N° 299 a 342. El inventario Jesuitas de América fue confeccionado por el Archivo Nacional e identifica los grupos documentales según países o zonas geográficas: Chile, Las Antillas, Argentina, Bogotá, Bolivia, Ecuador, España, Filipinas, Manila, México, Panamá, Perú, Venezuela y varios Países. El catálogo Jesuitas de Perú fue confeccionado por Fernando Ponce (Centro de Investigaciones de Historia Americana de la Universidad de Chile). Identifica los volúmenes N° 344 a 419 y 455 a 459. El catálogo Jesuitas de Argentina fue confeccionado por el Archivo Nacional e identifica los volúmenes N° 140 a 204 y 424 a 432, 435, 439, 441, 442, 443, 445 y 451. El cuarto instrumento de descripción consta de tres catálogos confeccionados a partir del “Proyecto de Catalogación del Fondo Histórico Jesuitas” (DIBAM, Archivo Nacional, Compañía de Jesús-Provincia Chilena), Santiago de Chile, 1992-1993. El primer catálogo está dedicado a la Sección Argentina y describe las piezas o documentos de los volúmenes N° 140 a 177. El segundo catálogo está dedicado a las secciones Colombia-Bogotá, Bolivia, y Ecuador-Quito. La Sección Colombia-Bogotá describe las piezas o documentos de los volúmenes N° 212 a 214 en sus series Aplicaciones (Vo.212) y Notas (231 y 214). La Sección Bolivia describe las piezas de los volúmenes N° 227 a 233 en sus series Cuentas (Vols. 227 y 228), Cuentas y Notas (Vol. 229) y Misiones (Vols. 230 a 233). La Sección Ecuador-Quito describe las piezas de los volúmenes N° 236 a 241 en sus series Ocupaciones (Vols. 236 y 238) y Aplicaciones (Vols. 240 y 241). El tercer catálogo está dedicado a la Sección Perú y describe las piezas o documentos de los volúmenes N° 344 a 419 en sus series: Ocupaciones (vols. 344 a 357, 404, 410 a 412 y \$16); Aplicaciones (Vols. 352, 358 a 361, 400 y 419); Cuentas (Vols. 362 y 363); Envíos (Vols. 364 a 366), Particulares (Vols. 376 a 382 y 385 a 389) y Notas (Vols. 367 a 370³).

Se han registrado pérdidas de 30 volúmenes de este fondo. Estos son: 137-144-178-179-180-182-188-189-190-191-192-193-195-203-222-223-224-225-226-253-260-262-266-293-295-297-339-375-383-384. Este fondo fue designado por la UNESCO, mediante el programa Memory of the World, como Patrimonio de la Humanidad. En 15 octubre de 2003. Código de referencia: CLAN/HJES.

9. Proyecto de restauración, digitalización y catalogación del Fondo “Jesuitas de América”

El Archivo Nacional de Chile, presentó el 20 de agosto de 2014 el resultado de un interesante proyecto que ha desarrollado con el apoyo de la Fundación Mapfre. Este permitió la restauración, digitalización y catalogación de miles de documentos emitidos hace varios siglos por la Compañía de Jesús a partir de su expulsión de las provincias y reinos de la Corona Española. Esta información está a disposición de estudiantes, investigadores y ciudadanía en general, no sólo de manera presencial en la institución, sino que también a través de Internet. Gracias a la puesta en marcha de esta iniciativa, que demandó un minucioso trabajo de restauradores, historiadores, archivistas y especialistas de la información y de las tecnologías, el Archivo Nacional de Chile concluyó la **digitalización de casi 272.000 fojas** generadas hace varios siglos por la Junta de Temporalidades de la Compañía de Jesús, organismo que supervisó y auditó los bienes de esta orden, a partir de su expulsión de los territorios gobernados por la corona española y que conforman el **Fondo "Jesuitas de América", declarado por la Unesco "Memoria del Mundo", en octubre de 2003**. Se trata de información

³ «http://www.archivonacional.cl/616/articles-10983_archivo_06.pdf» (fecha de consulta: 25 de junio de 2018).

contenida en **433 volúmenes**, la que está disponible para su consulta en la página web <http://www.jesuitasdeamerica.cl>

10. Aporte a la historia

La iniciativa comenzó a gestarse en el año 2011, después que la **Fundación Mapfre** lanzara la convocatoria para que distintas organizaciones postularan a la ayuda bienal para la conservación, catalogación y difusión de archivos históricos de América Latina, España y Portugal, resultando el Archivo Nacional de Chile seleccionado entre 200 proyectos Iberoamericanos. El proyecto consideró la **restauración** de los documentos del "**Fondo Jesuitas de América**", custodiados en el Archivo Nacional de Chile, su digitalización, su descripción de acuerdo a formatos y normas internacionales de archivística y su publicación a través de su sitio Web. De esta manera, el Archivo Nacional de Chile, continúa cumpliendo activamente su rol de rescatar, preservar, difundir y facilitar el acceso a este valioso material, que constituye una fuente de información indispensable para la comunidad nacional e internacional, interesada en estudiar la obra universal de la Compañía de Jesús y que está intrínsecamente relacionada con la historia de Occidente y del vasto Imperio Español entre los siglos XVII y XIX. Se trata de archivos muy detallados que registran minuciosamente los inventarios de bienes existentes en las Misiones, Noviciados, Haciendas, Colegios, entre otras obras realizadas por la Orden Jesuita entre los siglos XVI y XVIII en España, América y Filipinas. **A juicio del sacerdote Fernando Montes Matte S.J.,**

los Archivos están en el ADN de la Compañía de Jesús, ya que todo el proceso de su creación se encuentra documentado en actas que están celosamente guardada en el Archivo del Vaticano, lo que finalmente es de gran valor, no sólo para la Orden, sino que también para la construcción de la Historia Universal⁴.

Montes explicó que

están registrados los movimientos de los primeros Jesuitas, ya que San Ignacio les insistía que escribieran a Roma para que todo quedara en la Memoria de la Compañía. Esto ha sido muy importante en la historia archivística de la congregación, ya que ha permitido contar con un acopio de documentos que testimonian su historia durante casi 500 años". Finalmente, sostuvo que "es obvio que la raíz misma de América Latina tiene como uno de sus componentes el aporte de la Compañía de Jesús en el período colonial, y entender la historia latinoamericana supone conocer lo que de alguna manera los jesuitas hicieron hasta su expulsión. La misma independencia de América Latina tiene relación con esa expulsión y en ese sentido conocer esas raíces es de máximo interés histórico. Chile tiene un archivo único en la materia que debe ser conocido a nivel mundial⁵.

Los documentos digitalizados emanaron de las Juntas de Temporalidades, **que fueron** creadas por la Corona para recolectar la información, inventariar y administrar temporalmente las propiedades de los Jesuitas, mientras se mantuvieron bajo condena de extrañamiento de todas las provincias y reinos de España. Las juntas emitieron una enorme y variada cantidad de documentos que actualmente está repartida en el Archivo Histórico Nacional de España, en la Real Academia de Historia de Madrid, en

⁴ La cita del sacerdote Fernando Montes Matte S.J. se encuentra en: «https://www.archivonacional.gob.cl/616/w3-article-46157.html?_noredirect=1» (fecha de consulta: 25 de junio de 2018).

⁵ *Ibid.*

el Archivo de la Compañía de Jesús en Toledo y en el Archivo Nacional de Chile. El fondo documental, custodiado en Chile, incluye documentos emitidos desde 1561 a 1800 en Argentina, Colombia, Bolivia, Chile, Ecuador, Filipinas, las Antillas, México, Panamá, Perú, Venezuela y España, los que detallan antecedentes sobre la evangelización de nativos, actas de las Juntas de Temporalidades, tanto municipales como provinciales, e informes sobre el destino de bienes de la Compañía de Jesús que se remitieron a España o que se vendieron en las mismas colonias.



Jesuitas de América, volumen 156, foja 332. Archivo Nacional de Chile

11. Difusión y acceso

Para el desarrollo del Proyecto, un equipo de trabajo multidisciplinario, de las áreas de Información y Archivística, Conservación y Restauración, Historia, Diseño, y Tecnologías de la Información, debieron considerar una serie de factores, desarrollando los protocolos de trabajo más apropiados para manipular esta documentación patrimonial, trasladarla de manera segura desde los depósitos a los laboratorios donde se les aplicaron las técnicas de restauración, digitalización y descripción de acuerdo a estándares internacionales y finalmente, publicada a través del sitio Web <http://www.jesuitasdeamerica.cl/>

Todos los detalles de este proyecto se presentaron el 20 de agosto de 2014, en las dependencias del Archivo Nacional (Miraflores 50), durante una ceremonia que estuvo encabezada por el **Director de la Institución, Osvaldo Villaseca Reyes** y por el **Director de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM), Sr. Alan Trampe Torrejón**. El evento contó con la participación del **Rector de la Universidad Alberto Hurtado, Fernando Montes Matte S.J;** **Rocío Pazmiño Acuña** y **Norma Ibáñez de Yegros**, directoras de Archivos Nacionales de Ecuador y Paraguay, respectivamente, quienes aportaron con importante información sobre el legado Jesuita en sus países. En este connotado evento, la Directora del Archivo Nacional de Ecuador, señaló la importancia de la documentación Jesuítica que se conserva en el Fondo: Corte Suprema, Serie Temporalidades, el que incluye documentos de las Haciendas en la Real Audiencia de Quito, en especial del Ecuador de hoy, desde 1640 hasta 1850. Además, destacó la relevancia de sumarse a este Proyecto, con la documentación existente en el Archivo Nacional del Ecuador, con la idea de reconstruir la ruta de los Jesuitas por la América Española. Por su parte, la Directora del Archivo Nacional de Paraguay, indicó que la Compañía de Jesús se asienta en Paraguay en 1607 y se destacó por la fundación de pueblos, especialmente a través del florecimiento de las misiones. Entre otros valiosos documentos, destacó las reales cédulas, censos, inventarios de iglesias

y otros relacionados con la expulsión de los Jesuitas. Estos se encuentran digitalizados y pueden ser un aporte para complementar este proyecto, lo que sería de gran valor para los investigadores de su país y el mundo.

Finalmente, fueron de gran relevancia las palabras del Director del Archivo Nacional de Chile, Osvaldo Villaseca Reyes, quién en su rol de anfitrión y experto en Archivística, realizó el evento con un hermoso y minucioso relato sobre el recorrido de los documentos del "Fondo Jesuitas de América" hasta su llegada al Archivo Nacional de Chile, en el que destacó el rol del Archivo Nacional en cuanto a garantizar su custodia, preservación y uso por parte de la comunidad, compartiendo además la visión de la Unesco, en la cual se expresa que el patrimonio pertenece a todos, que debe ser conservado y protegido para el beneficio de la humanidad, y que se debe asegurar su acceso universal⁶.

12. Financiamiento de Fundación Mapfre

A partir del año 2011, la Fundación Mapfre financió el proyecto que permitió digitalizar y poner a disposición del público el fondo completo a través del sitio web institucional.

Los objetivos generales y específicos del proyecto son:

Objetivo del proyecto:

Preservar y dar acceso, a través de su publicación en internet, al fondo "Jesuitas de América" declarado Memoria del Mundo en el año 2003 por la UNESCO y que se conserva en los repositorios del Archivo Nacional de Chile, en la ciudad de Santiago, utilizando técnicas archivísticas de vanguardia para realizar los procesos de conservación, restauración, descripción y digitalización del fondo.

Objetivos Específicos:

1. Realizar trabajos de conservación y restauración sobre los 446 volúmenes del fondo "Jesuitas de América".
2. Restaurar los volúmenes del fondo "Jesuitas de América" que lo requieran
3. Normalizar la descripción de los diversos documentos y expedientes que se encuentran descritos en catálogos impresos de acuerdo a la Norma internacional de descripción archivística ISAD-G.
4. Digitalizar las aproximadamente 128.000 fojas de que consta el fondo "Jesuitas de América", usando formatos y normas internacionales que aseguren la preservación de la información digital.

A través del catálogo, los documentos se pueden buscar por título, fecha de producción, materia, entre otros puntos de acceso⁷.

13. Información Fundación Histórica Tavera

Guía preliminar de fuentes documentales etnográficas para el estudio de los pueblos indígenas de Iberoamérica. Archivo Nacional (Chile), Fondo archivo de los jesuitas.

⁶ Fuente: Archivo Nacional de Chile:

«<http://www.archivonacional.cl/sitio/Contenido/Noticias/46157:Jesuitas-de-America-el-valioso-fondo-documental-declarado-Memoria-del-Mundo-custodiado-por-el-Archivo-Nacional-de-Chile-ahora-en-formato-digital>» (fecha de consulta: 26 de junio de 2018).

⁷ «<https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/tag/jesuitas/>» (fecha de consulta: 26 de junio 2018).

Está compuesto fundamentalmente por documentos posteriores a la expulsión. Contiene 454 volúmenes distribuidos de la siguiente manera:

- Antillas: 5
- Argentina: 65
- Bogotá: 14
- Bolivia: 16
- Chile: 134
- Ecuador: 2
- España: 9
- México: 83
- Panamá: 1
- Perú: 76
- Quito: 11
- Filipinas: 1
- Manila: 2
- Venezuela: 2
- Varios: 55

Este fondo posee los siguientes índices:

1. General que alberga los 454 volúmenes.
2. Perú.
3. Argentina.
4. América en general en 300 páginas.
5. Chile, impreso en 1891 y con un total de 543 páginas.

El índice de Chile está ordenado alfabéticamente, indicando la materia, el año, el volumen, el número de pieza, la página del volumen y el número de hojas. Los restantes están ordenados por volúmenes, señalando el número de la pieza, su materia, el total de las hojas y el año⁸.

De interés etnohistórico son los pertenecientes a Bolivia, Argentina y Chile; el resto de la colección, se refiere a otro tipo de documentación relacionada fundamentalmente con temporalidades: cuentas, inventarios, cuadernos de aplicaciones, informaciones de servicios, documentos sobre ingresos y salidas de las reales cajas, autos sobre finanzas, pleitos de propiedad, etc. La documentación misional aporta información valiosa sobre forma de vida y costumbres indígenas. A través de los informes misionales, visitas, censos, padrones y diccionarios se encuentran datos muy valiosos para el estudio de la geografía, personalidad y conducta, demografía, lenguaje, agricultura, vestido, adornos y atavíos, poblamiento, bellas artes, estratificación social, comunidad, creencias religiosas, educación y organización territorial.

La descripción general del contenido de estos volúmenes es la siguiente:

- Bolivia (V. 230 a 233) contienen notas de las misiones de Mojos entre 1550 y 1779.
- Argentina (V. 179 a 186), de 1610 a 1816, son interesantes por la cantidad de datos económicos, sociales y demográficos que suministran sobre los indígenas del Paraná y Uruguay en los siglos XVII y XVIII (tributos, diezmos, sínodos, capellanías, padrones de indígenas, etc).

⁸ Véase *Catálogo de los manuscritos relativos a los antiguos jesuitas de Chile*, que se custodian en la Biblioteca Nacional, Imprenta Ercilla, Santiago de Chile 1891, pp. 543).

- Volúmenes 187 a 204, de 1611 a 1786, se reúnen las cartas y otros informes de religiosos que recorrieron Paraguay, Tucumán y Chile, y que describieron el estado de los pueblos y distintos aspectos sobre mano de obra a través de la encomienda, disturbios indígenas, etc.

Buena parte de la información relativa al siglo XVIII se refiere al conflicto español portugués originado por la posesión de la colonia de Sacramento que, entre otras cosas, afectará la estabilidad de algunos pueblos de las misiones. Se pueden citar como ejemplos los siguientes:

- *Testimonio de las victorias que los indios de las reducciones del Paraná y Uruguay alcanzaron sobre los portugueses, de 1651* (V. 190).
- *Relación de lo que hicieron los indios que tienen los padres de la compañía en el Paraguay, en la Conquista de la colonia portuguesa, de 1704-1705* (V. 197).

Las áreas geográficas que aquí se mencionan son: Paraguay, los ríos Paraná y Uruguay, las provincias de Santiago del Estero, Salta, la Rioja, Tucumán, Corrientes, Chiquitos y Buenos Aires; y los grupos étnicos mencionados son los Abipones, Guaraníes, Tupís y Calchaquíes.

Para Chile existen cerca de 20 volúmenes con información acerca de las memorias de misiones (son casi 20 y abarcan todo el siglo XVIII) en la Araucanía y Chiloé. En ellos se habla del trabajo indígena (Mapuches, Huilliches, Veliches y Chonos) y su evangelización.

El V. 93 nos entrega una relación de la situación de colegios para indígenas (Chillán, 1709-1784), noviciados, misiones y residencias de la compañía y documentos relacionados con las actividades del Padre Luis de Valdivia. Este volumen abarca de 1580 a 1767. Los volúmenes 101 y 102 nos informan sobre colegios y misiones entre 1695 y 1892.

También hay material relativo a Chonos (Vols. 14, 63, 74 y 90), notas y relaciones de alzamientos de 1657 y 1771 (Vols. 62, 90 y 93); esporádicamente se encuentran juicios por homicidio (V. 70), encomiendas (V. 75), cacicazgos y derechos a tierras (V. 72), que involucran directamente al pueblo Mapuche. Cada volumen contiene de 10 a 20 piezas.

Se han encontrado dos *Letras Annuas*. Una de la viceprovincia de Chile durante los años 1629 y 1630 (V. 93) y de las provincias del Paraguay, Tucumán y Chile, de 1611 (V. 191). Además, hay más de 40 informes de misiones y más de mil hojas con cartas de misioneros, de Chile, Bolivia y Argentina⁹.

14. La provincia chilena

La Compañía de Jesús fue fundada en Roma en 1540. Realizaron misiones a las Indias Occidentales, así como a las Indias Orientales, donde se instalaron con obras educacionales vinculadas al humanismo cristiano, con un fuerte asiento en la cultura. Los primeros jesuitas llegaron a Chile provenientes de Perú en 1593. Aquí se dedicaron principalmente a realizar misiones y labores educativas hasta que, en 1767, fueron expulsados por el rey Carlos III de España. Seis años después, el Papa Clemente XIV suprimió la Compañía de Jesús. Había en ese momento 355 jesuitas en Chile, quienes salieron pacíficamente y se fueron a vivir a la ciudad italiana de Imola. El 7 de agosto de 1814, el papa Pío VII restableció la Compañía de Jesús en la Iglesia Universal y, 30 años después, llegaron los primeros ocho jesuitas al país. El Gobierno de Chile fue

⁹ «<http://lanic.utexas.edu/project/tavera/chile/nacional.html>» (fecha de consulta: 26 de junio de 2018).

reticente e incluso expulsó a miembros de la Compañía de Jesús en sus primeros años de vida independiente. No obstante, en 1848 la Compañía volvió al país para quedarse. Durante el siglo XIX, se abrió el Colegio y el Templo San Ignacio en Santiago. En Puerto Montt se abrió una casa jesuita y la Escuela San José, antecesora del Colegio San Francisco Javier. También se hicieron misiones en Puerto Octay y Puerto Varas y se abrieron casas en Valparaíso, Concepción y Santiago, donde además se creó un Noviciado.

La Compañía creció fuertemente durante el siglo XX, constituyéndose como provincia independiente en 1958. Durante la segunda mitad de ese siglo, la orden fue influida fuertemente por las encíclicas sociales y por el Concilio Vaticano II, además de la obra y especial carisma del padre Alberto Hurtado, santificado en 2005. En la actualidad, la Provincia Chilena de la Compañía de Jesús la conforman alrededor de 180 jesuitas que sirven en Arica, Iquique, Antofagasta, Copiapó, Valparaíso, Santiago, Padre Hurtado, Melipilla, Concepción, Tirúa, Osorno y Puerto Montt. Todos ellos continúan la histórica labor social y educativa de la Compañía a través de sus diversas obras.

15. El Archivo de la Provincia

El archivo de la Provincia Chilena de la Compañía de Jesús rescata, protege y comparte, con quienes se interesan en la memoria histórica, la documentación que testimonia la larga trayectoria de los jesuitas en el territorio nacional. El archivo custodia documentos históricos, -y también algunos de actual vigencia administrativa-, relativo a las diversas obras jesuitas en el país, tales como iglesias, colegios e instituciones de la orden. Los documentos más antiguos datan desde el siglo XVII y existen fotografías desde mediados del siglo XIX en adelante. Entre el material que conserva el archivo, destacan los álbumes del padre Gustavo Le Paige SJ (1903-1980). Este sacerdote fue pionero en la arqueología de la zona de Antofagasta y sus alrededores. Sus hallazgos permitieron crear el Museo Arqueológico que lleva su nombre en la localidad de San Pedro de Atacama. El Archivo dispone además de fotografías de san Alberto Hurtado (1901-1952), así como de los lugares, personas y acontecimientos vinculados con su vida y servicio¹⁰.

16. Conclusión y agradecimiento

Resulta ser un privilegio que el Archivo Nacional Histórico de Chile tenga el depósito del valioso Fondo Jesuitas de América por su contenido testimonial de la influyente labor ejercida por la Compañía de Jesús en el periodo colonial, siendo la conservación y difusión del mismo un importante aporte a la historia universal. Esto demuestra la preocupación del Estado de Chile en valorar dicha documentación, rescatándola primeramente en España, procediendo al Registro Memoria del Mundo y actualmente teniéndola digitalizada para facilitar su acceso. Todo este esfuerzo permite el conocimiento de los hechos históricos en su profundidad y significado. El relator de este artículo agradece la buena disposición y colaboración de la conservadora del Archivo Nacional de Chile, Dra. Emma de Ramón Acevedo y del personal del Archivo con el fin de dar a conocer esta fuente histórica de gran relevancia.

¹⁰ Sobre el Archivo de la Provincia, véase <<https://www.jesuitas.cl/la-compania-de-jesus/nuestra-presencia-en-chile/>> (fecha de consulta: 26 de junio 2018).

L'archivio del convento di Bonaria (Cagliari) della Mercede, ordine religioso presente in tutta l'America Latina sin dal Cinquecento. Il legame speciale tra Bonaria e Buenos Aires*

The archive of the convent of Bonaria (Cagliari) of Mercede, a religious order present throughout Latin America since the 16th Century. The special bond between Bonaria and Buenos Aires

Roberto PORRÀ
Soprintendenza Archivistica per la Sardegna
Luciana SOGGIU
Archivista

Ricevuto: 15.12.2019

Accettato: 29.04.2020

DOI: 10.19248/ammentu.398

Abstract

In Cagliari, at the convent of Bonaria Mercedarian Order, in the large rooms used as a library, which houses a considerable and ancient library, is also preserved the historical archive of this religious institute. Although the presence of the Biancovestiti friars followers of Saint Peter Nolasco in Cagliari has been stable at least since the beginning of the fifteenth century, the most remote chronological end of the documents preserved in the religious archive complex does not go beyond 1554. The reason for this situation lies in the same historical events that crossed the Order in Sardinia. In particular, a period of serious crisis of the religious institution was represented by that immediately after 1866, year in which the so-called subversive laws were enacted that led to the entire Kingdom of Italy to the closure of all male and female monasteries and convents. Obviously this fate did not escape even the Mercedarian cenobium of Bonaria, although he was much loved by the faithful because in the adjoining sanctuary was the object of intense veneration the beautiful and miraculous Marian simulacrum, destination of uninterrupted pilgrimage from all over Sardinia and the seafarers. In these circumstances an extraordinary role was played by a friar, Fr. Francesco Sulis, a religious of great theological and historical culture. He was in charge of the library and the archive of the Order and managed to save a large part of the library and the entire archive, consisting in particular of an important parchment from 1333, taking them with him to the archdiocesan Curia of Cagliari where he was called by the then archbishop Giovanni Balma to serve as his secretary. A year after the death of Balma, in 1882 Sulis was sent to Rome where the Mercedarian Order was reconstituted by the new master general the Chilean friar Pietro Armengaudio Valenzuela. Once again, Sulis brought the archive of the convent of Bonaria with him to the capital. In 1894 the friar died and a part of the historical archive, except the parchments, remained in Rome, was brought back to Cagliari, in the convent of Bonaria, in which thanks to the will of Valenzuela had again formed a regular religious community, formed mostly by Italian friars from the peninsula. And this part of the archive that the speakers have dedicated in recent years, ordering and inventing it. These works will be illustrated and in particular the relationship of the friars in Sardinia with their South American confreres, in particular Argentinians united by their common devotion to Our Lady of Bonaria, which gave rise to the name of the capital, Buenos Aires, of the important and vast federal state of Latin America, destination of many Italian and Sardinian emigrants in particular.

Keywords Archive of the Convent of Bonaria in Cagliari of the Order of Mercede, Religious Order of the Mercedarians in Sardinia and Latin America, the link between Our Lady of Bonaria and Buenos Aires

Riassunto

A Cagliari, presso il convento di Bonaria dell'Ordine Mercedario, negli ampi locali destinati a biblioteca, che custodisce un notevole e antico fondo librario, è anche conservato l'archivio storico di tale istituto religioso regolare. Benché la presenza dei frati biancovestiti seguaci di san Pietro Nolasco a Cagliari sia stata stabile almeno dall'inizio del Quattrocento, l'estremo cronologico più remoto dei documenti conservati nel complesso archivistico religioso attualmente non oltrepassa il 1554. Il motivo di questa situazione consiste nelle stesse vicende storiche che ha attraversato l'Ordine in Sardegna. In particolare un periodo di grave crisi dell'istituzione religiosa fu rappresentato da quello immediatamente successivo al 1866, anno in cui furono emanate le cosiddette leggi eversive che portarono nell'intero Regno d'Italia alla chiusura di tutti i monasteri e conventi maschili e femminili. Ovviamente a tale sorte non sfuggì neppure il cenobio mercedario di Bonaria, benché fosse molto amato dai fedeli in quanto nel santuario annesso era oggetto di intensa venerazione il bellissimo e miracoloso simulacro mariano, meta di ininterrotto pellegrinaggio da tutta la Sardegna e degli uomini di mare. In queste circostanze ebbe un ruolo straordinario un frate, P. Francesco Sulis, religioso di grande cultura teologica e storica. Egli infatti aveva l'incarico di curare la biblioteca e l'archivio dell'Ordine e riuscì a salvare buona parte della biblioteca e tutto l'archivio, composto in particolare da un importante fondo pergameneo a partire dal 1333, portandoli con sé presso la Curia arcidiocesana di Cagliari dove fu chiamato dall'allora arcivescovo Giovanni Balma a fungere da suo segretario. Un anno dopo la morte di Balma, nel 1882 Sulis fu destinato a Roma dove si ricostituiva l'Ordine Mercedario ad opera del nuovo maestro generale il frate cileno Pietro Armengaudio Valenzuela. Ancora una volta il Sulis portò con sé nella capitale l'archivio del convento di Bonaria. Nel 1894 il frate morì e una parte dell'archivio storico, tranne le pergamene, rimaste a Roma, fu riportata a Cagliari, nel convento di Bonaria, in cui grazie alla volontà del Valenzuela si era di nuovo formata una comunità religiosa regolare, formata per lo più da frati italiani provenienti dalla penisola. Ed a questa parte dell'archivio che i relatori si sono dedicati in questi anni, ordinandola e inventariandola. Verranno illustrati tali lavori e segnatamente verranno messi in luce i rapporti dei frati in Sardegna con i confratelli sudamericani, in particolare argentini uniti dalla comune devozione a N. S. di Bonaria, che diede origine al nome della capitale, Buenos Aires, dell'importante e vasto stato federale dell'America Latina, meta di numerosi emigrati italiani e sardi in specie.

Parole chiave Archivio del Convento di Bonaria a Cagliari dell'Ordine della Mercede, Ordine religioso dei Mercedari in Sardegna e in America Latina, il legame tra N.S. di Bonaria e Buenos Aires

1. I Mercedari in America Latina

Nel discorso del 2 maggio 2016, rivolto al Capitolo generale dell'Ordine della Mercede, riunito a Roma in occasione dell'inizio delle celebrazioni dell'Ottavo centenario della sua fondazione (1218-2018), Papa Francesco ha sottolineata come specifica caratteristica di tale Ordine, insieme all'opera di redenzione degli schiavi cristiani, «l'audace missione nel nuovo mondo»¹. Certo il primo pontefice sudamericano non poteva non mettere in evidenza questo aspetto effettivamente peculiare della storia dei frati biancovestiti e contraddistinti dal piccolo scudo portato sul petto raffigurante le barre rosse e gialle di Aragona sormontate dalla croce della Cattedrale di Barcellona. Infatti la partecipazione di questi religiosi regolari all'esplorazione e poi alla conquista del nuovo Continente fu a dir poco quasi immediata: sin dal secondo viaggio di Cristoforo Colombo (1493) è attestata da autorevoli fonti letterarie dell'epoca la

* La redazione della prima e della seconda parte del presente scritto è di Roberto Porrà, quella della terza di Luciana Soggiu.

¹ Ecco il link del testo papale:

«https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160502_mercedari.htm» (18 dicembre 2018).

presenza di almeno un frate mercedario nella nave dell'ammiraglio². Ma questo che sarebbe potuto anche rimanere un fatto estemporaneo in realtà altro non fu che l'inizio di una lunga serie di traversate oceaniche di suoi confratelli che si sparsero in tutto il Centro e Sud America in concomitanza con l'avanzare del consolidamento del dominio iberico nella regione, anzi alcuni casi ne furono persino i battistrada.

Un'idea della dimensione di questo fenomeno si può avere dalla lettura di due agili ma dense sintesi storiche prodotte da altrettanti valenti storici mercedari, uno latino americano, peruviano per la precisione, Severo Aparicio Quispe, e l'altro europeo, italiano, Antonio Rubino. Si tratta di due saggi privi di intenti encomiastici, in cui anzi non mancano riflessioni critiche, piuttosto differenti l'uno dall'altro nonostante la similitudine del titolo, dovuta al tema, anzi in qualche modo complementari³. Non ci soffermiamo più di tanto nella loro analisi, ci basta solo affermare che la rilevanza del peso dell'Ordine Mercedario in quegli avvenimenti, cioè la scoperta e la conquista dell'America, è stata finora forse un po' sottovalutata al di fuori degli ambienti dell'Ordine e in generale di quelli ecclesiastici, sia pure ai massimi livelli, ci riferiamo chiaramente al contenuto prima evidenziato del messaggio di Papa Francesco. Non mancano, certo, da parte autorevoli studiosi come J. H. Elliott, il riconoscimento del ruolo preminente dei Mercedari nell'evangelizzazione dell'America Latina⁴ ma il tema merita una valutazione attenta e approfondita. Un primo contributo di peso in questa direzione è quello recente di Bruce Taylor, autore di un corposo volume sulla storia dei Mercedari dalle origini fino al periodo del *Siglo de oro* spagnolo⁵.

Considerata la scarsa diffusione in Italia del testo dello storico statunitense (tra l'altro non è stato tradotto in italiano) ci sembra opportuno riassumere brevemente le sue tesi limitatamente all'argomento del ruolo dell'Ordine nel Nuovo Mondo nel Cinquecento e nel Seicento. Bisogna premettere che nel libro viene fortemente sottolineata la dialettica interna fra i frati mercedari, divisi nella penisola iberica e non solo territorialmente tra la Provincia di Castiglia e quella di Aragona. Schematizzando la prima viene descritta dallo studioso americano come più dinamica e aperta al nuovo, la seconda invece quale custode delle tradizioni dell'Ordine e più conservatrice.

Taylor è un critico severo nell'esposizione delle vicende dell'Ordine⁶ ma quando comincia ad affrontare il suo ruolo nelle Americhe, afferma significativamente «time

² Ci riferiamo ad un brano, piuttosto noto tra i mercedari, del libro *De orbo Novo Decades* di Pietro Martire d'Anghiera, pubblicato parzialmente la prima volta a Granada nel 1511, dal quale si deduce la presenza di almeno un frate di tale ordine nel secondo viaggio nelle Indie di Colombo (1493). Per un commento al passo dell'opera dello storico italiano cinquecentesco della scoperta dell'America, cfr. *L'Ordine di Santa Maria della Mercede (1218-1992). Sintesi storica*, Provincia Romana dell'Ordine della Mercede, Roma 1997, pp. 105-106. Sulla figura di Pietro Martire d'Anghiera cfr. ROBERTO ALMAGIÀ in *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 3, Roma 1961, *ad vocem*.

³ Cfr. SEVERO APARICIO QUISPE O. de M., *I Mercedari nell'Evangelizzazione dell'America*, estratto da *Storia dell'Evangelizzazione dell'America - Atti del Simposio Internazionale 11-14 maggio 1992*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992 (si tratta di un opuscolo di 54 pagine non facilmente reperibile se non presso le sedi mercedarie); ANTONIO RUBINO O. de M., *I Mercedari in America Latina* in *Id.*, *I Mercedari nell'Evangelizzazione dell'America*, s.e., Roma 1993, pp. 11-76 (vale quanto detto per la precedente pubblicazione). Entrambi i testi comunque esaminano anche la presenza mercedaria nel secondo viaggio colombiano.

⁴ Cfr. JOHN H. ELLIOTT, *Imperi dell'Atlantico. America britannica e America spagnola, 1492-1830*, Einaudi, Torino 2010, p. 295.

⁵ Cfr. BRUCE TAYLOR, *Structures of reform. The Mercedarian Order in the Spanish Golden Age*, Brill, Leiden - Boston - Köln 2000.

⁶ Lo storico nordamericano non manca di sottolineare tutti gli episodi, compreso l'omicidio di un frate commissionato da un suo confratello, che misero in una luce negativa la reputazione dell'Ordine in Spagna

would demonstrate the Castilian Mercedarians to be among the few Spanish religious congregations prepared to accept the challenge of expansion in the New World»⁷.

Infatti dopo l'esordio colombiano i frati biancovestiti negli anni dieci del Cinquecento costituirono una sorta di *task force* formata da un gruppo di religiosi capeggiati da P. Francisco Bobadilla, «the father of Mercedarian missions»⁸ pronta a seguire le direttrici dell'espansione iberica nel Nuovo Mondo. Il risultato iniziale concreto fu la fondazione della prima casa dell'Ordine in America nel 1514 a Santo Domingo. Nella loro missione, secondo lo storico statunitense, furono favoriti dal fatto che eccelleverano come cappellani militari e infatti ricoprirono spesso questo delicato e pericoloso incarico pastorale in varie spedizioni.

Un esempio ad alto livello di ciò fu l'esperienza di P. Bartolomeo de Olmedo (1485-1525), il celebre cappellano di Hernán Cortés, il *conquistador* del Messico, allora chiamato *Nueva España*. Come ricorda Taylor, la figura del frate fu esaltata anche dallo storico ufficiale dell'Ordine mercedario P. Alonso Remon, il quale lo definì «il primo apostolo della Nuova Spagna». Comunque sin dall'opera della prima metà dell'Ottocento di William H. Prescott⁹, l'importanza del ruolo e dell'autorità morale dell'Olmedo è universalmente riconosciuta dagli studiosi. Ma Olmedo fu solo il più famoso in quanto vi furono diversi altri suoi confratelli che si sparsero in numerose zone dell'America Latina, protetti a Madrid dall'appoggio regio, dimostrato con vari provvedimenti a favore della loro azione.

Parallelamente all'esclusiva riservata al regno di Castiglia dalla corona spagnola nella conquista americana solo i religiosi provenienti dalla Provincia omologa potevano recarsi nel Nuovo Mondo. Questa situazione ebbe come conseguenza la superiorità di fatto del Provinciale di Castiglia rispetto allo stesso Maestro Generale dell'Ordine, provocando così frizioni interne e persino liti giudiziarie presso la Santa Sede, i cui esiti peraltro non modificarono gli equilibri di potere tra le due autorità.

Negli anni trenta del secolo XVI a seguito dei dissidi tra Francisco Pizarro e Diego de Almagro nella costa pacifica del Continente sudamericano, cioè negli attuali Perù e Cile, l'avanzata mercedaria in questa zona conobbe qualche freno. Ma a riconoscimento del prestigio di cui godeva P. Bobadilla, giunse da parte dei due contendenti la richiesta al religioso di fungere da arbitro per risolvere la loro contesa, ormai vicina all'uso delle armi. Purtroppo, nonostante gli sforzi del frate, la guerra civile tra gli eserciti dei due *conquistadores* scoppiò e continuò sanguinosamente¹⁰. Anche in altre regioni dell'America Latina le cose non andavano bene per i mercedari: la fondazione di una casa a Città del Messico fu bloccata per l'opposizione di altri ordini religiosi. Sorse un conflitto con il domenicano Bartolomeo de Las Casas, vescovo del Chiapas, sempre nel Messico, il quale bandì i religiosi biancovestiti dalla sua diocesi, allo stesso modo si comportò Francesco Marroquin, vescovo del Guatemala. Nel 1543 giunsero anche misure restrittive da parte delle autorità civili: fu inibita la fondazione di nuove case mercedarie, che anzi si sarebbero dovute ridurre solo a cinque in tutto il Nuovo Mondo ma tali deliberazioni rimasero lettera morta. La situazione invece gradualmente migliorò fino alla ripresa definitiva con il vicariato di

tra la fine del Quattrocento e l'inizio del secolo successivo, cfr. TAYLOR, *Structures of reform, cit.*, pp. 71-77.

⁷ Ivi, p. 58.

⁸ Ivi, p. 83.

⁹ Citiamo in questa nota e nella successiva l'edizione italiana economica dei volumi dello storico ottocentesco statunitense: WILLIAM H. PRESCOTT, *La conquista del Messico*, Newton Compton, Roma 1997 (in particolare p. 108).

¹⁰ Cfr. WILLIAM H. PRESCOTT, *La conquista del Perù*, Newton Compton, Roma 1997 (specialmente p. 374).

P. Juan de Vargas. Fu questo frate infatti che a fronte del numero considerevole di suoi confratelli e case presenti in America Latina riuscì, non senza difficoltà e resistenze da parte della Provincia di Castiglia, ad ottenere l'autonomia da questa, divenendo nel 1556 il primo provinciale a Cuzco. Da allora la crescita dell'Ordine nel Centro Sud America fu impressionante: nel 1553 c'erano 154 frati e 21 case, nel 1615 erano non meno di 800 e le sedi almeno quadruplicate. Simbolo di questa formidabile espansione, secondo Taylor, fu il grande convento di Quito in Ecuador, costruito ai primi del Settecento. Nel 1770 i frati erano circa 2000 e le case 115¹¹.

Da parte nostra ci piace aggiungere come ulteriore testimonianza veritiera della capillarità della presenza mercedaria nei territori latino-americani dell'Impero spagnolo il testo del frate carmelitano scalzo, Antonio Vazquez de Espinosa. Questo religioso, dopo aver svolto dal 1606 al 1622 la sua missione sacerdotale nelle Americhe, scrisse negli anni 1628-29 l'opera intitolata *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* in occasione della sua richiesta al sovrano di una sorta di pensione; questa serviva al Vazquez per mantenere i nipoti orfani di padre, figli di suoi due fratelli entrambi militari morti in servizio. Il libro, veramente notevole, rimase inedito fino alla metà del Novecento quando il manoscritto fu scoperto alla Biblioteca Vaticana dallo storico americano Charles Upson Clark, il quale per primo lo pubblicò nella traduzione inglese, mettendone in evidenza il pregio principale, cioè quello di fornire un quadro preciso e particolareggiato delle istituzioni civili ed ecclesiastiche in quel tempo nei territori coloniali iberici¹². Da tale quadro appare chiara la fitta ramificazione quasi in ogni distretto amministrativo dei mercedari, da ritenere straordinaria in considerazione del loro numero complessivo, anche allora, decisamente minore rispetto a quello di altri ordini religiosi quali i francescani e i domenicani.

Una volta impiantatisi i mercedari si radicarono così profondamente nei territori sudamericani tanto da partecipare in modo attivo alla successiva grande stagione delle guerre di liberazione nazionale dal dominio iberico, non senza contraddizioni interne, stanti i loro forti legami con la madrepatria spagnola. Sintomatico l'episodio della nomina della Madonna della Mercede di Tucumán a *generala* dell'esercito di liberazione nel 1812 da parte dell'eroe nazionale argentino Manuel Belgrano ma altri esempi si potrebbero citare per i rimanenti stati dello stesso continente.

Tale radicamento permise all'Ordine di resistere successivamente nei tempi bui e burrascosi del trionfo, anche nei principali paesi dell'America Latina, della politica di soppressione degli ordini religiosi all'incirca nello stesso periodo in cui avveniva anche in Spagna, vale a dire negli anni trenta dell'Ottocento¹³.

In Europa durante il periodo delle leggi contrarie agli ordini religiosi una delle situazioni peggiori per i sacerdoti regolari se non la peggiore era proprio quella dei Mercedari, privi degli organi di direzione storicamente situati in Spagna, dove appunto erano stati soppressi¹⁴: per di più sembrava ormai esaurita la loro missione principale, quella della liberazione dei cristiani prigionieri dei mussulmani, stante la sconfitta ormai definitiva dei corsari barbareschi.

In quegli anni l'Ordine sopravvisse nel Vecchio Continente grazie al sostegno della Santa Sede che nominò per diversi anni un vicario generale finché nel 1880, a seguito

¹¹ Cfr. TAYLOR, *Structures of reform, cit.*, pp. 86-90.

¹² Citiamo il testo nella sua edizione spagnola: ANTONIO VAZQUEZ DE ESPINOSA, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, a cura di B. VELASCO BAYÓN, in *Biblioteca de Autores Españoles*, vol. 231, Madrid 1969.

¹³ Cfr. *L'Ordine di Santa Maria della Mercede (1218-1992). Sintesi storica*, cit., pp. 217-230.

¹⁴ Diversi religiosi dell'Ordine di nazionalità spagnola trovarono asilo da esuli nelle case mercedarie italiane e in particolare nel convento di Cagliari.

della regolare convocazione di un capitolo generale a Roma, fu eletto maestro generale il frate cileno, allora trentasettenne, Pietro Armengaud, al secolo Laureano Valenzuela. Questo giovane ed energico religioso riuscì nei trent'anni del suo generalato, ovviamente con l'attiva collaborazione dei suoi confratelli, a ristabilire le sorti dell'Ordine e a far rifiorire vari conventi soprattutto in Spagna ed in Italia, mentre al contrario ciò non fu possibile in Francia.

Attualmente i Mercedari, pur rimanendo, come nella loro tradizione, in un numero limitato di religiosi, sono presenti in tutte le Americhe, compresi gli Stati Uniti, in Europa, in Africa ed India.

2. Bonaria e Buenos Aires

Tra i conventi europei mercedari in Europa uno dei più importanti è quello annesso al Santuario - Basilica di N. S. di Bonaria a Cagliari. La rilevanza e la notorietà, perlomeno a livello nazionale, di questo luogo religioso sono dovute al fatto di essere stato, a partire dal 1970, meta di pellegrinaggio di ben quattro papi, l'ultimo dei quali l'attuale in carica. Il motivo del particolare legame dei pontefici al Santuario di Bonaria risiede nel loro riconoscimento dell'importanza della secolare devozione manifestata dal popolo sardo all'immagine mariana del bellissimo simulacro a seguito del suo miracoloso ritrovamento avvenuto, secondo la tradizione, nel 1370, sulla spiaggia antistante la chiesa costruita nel 1324 dall'infante Alfonso d'Aragona, primo esempio di architettura religiosa gotico - catalana in Sardegna¹⁵. Questo tempio era stato affidato negli anni 1335-1336 all'Ordine Mercedario con provvedimenti di Alfonso, ormai re come IV e con l'appellativo di "il Benigno", e del suo successore, Pietro IV il Cerimonioso, intervenuto per confermarne la volontà. Dai documenti si evince che all'epoca la chiesa era officiata da un sacerdote secolare e che i Mercedari, oltre alla cura del tempio, si obbligavano a costituire una comunità di almeno sei frati.

I tempi di piena attuazione di questo disegno non furono brevi: solo con la fine del secolo XIV i religiosi biancovestiti fecero i passi necessari e inviarono a Cagliari un loro confratello, Gabriele Sala, il quale, non senza ostacoli, frapposti soprattutto dall'arcivescovado locale, riuscì nel 1401 a prendere possesso della chiesa, già da tempo conosciuta come la chiesa di N.S. di Bonaria. Iniziò così la presenza mercedaria presso la località costiera di Cagliari, durata ininterrottamente fino ai nostri giorni in quanto anche negli anni della soppressione, dopo il 1866, la chiesa fu sempre officiata dai frati dell'Ordine nonostante la chiusura del convento.

Due furono storicamente le specificità dell'azione religiosa dei frati: la raccolta in tutta l'isola delle offerte per il pagamento del riscatto degli schiavi cristiani in mano ai Turchi, promuovendo a questo scopo anche associazioni laicali, come confraternite, in diverse località sarde, quindi contestualmente lo sviluppo e la diffusione del culto di N. S. di Bonaria, peraltro già vivo prima dell'insediamento definitivo mercedario¹⁶.

La crescita esponenziale della venerazione alla Vergine cagliaritana avvenne soprattutto tra la gente di mare di diversa nazionalità che frequentava il porto di Cagliari, importante scalo commerciale del Mediterraneo. A ciò contribuiva la

¹⁵ Per una ricostruzione storica delle vicende dell'origine del culto di N. S. di Bonaria cfr. MARIA GIUSEPPINA MELONI, *Il santuario della Madonna di Bonaria. Origini e diffusione di un culto*, Viella, Roma 2011, pp. 11-40; ROBERTO PORRÀ, *Il culto della Madonna di Bonaria di Cagliari. Note storiche sull'origine sarda del toponimo Buenos Aires*, Arkadia, Cagliari 2011, pp. 21-36.

¹⁶ Così si evince dalle testimonianze documentarie e letterarie trecentesche riportate nel seguente saggio: MARIA GIUSEPPINA MELONI, *Un ex voto della regina Eleonora d'Aragona e le prime testimonianze del culto della Madonna di Bonaria (secolo XIV, XV)* in «Theologica & Historica. Annali della Facoltà Teologica della Sardegna», XXIII, 2014, pp. 219-230.

tradizione di stampo prettamente marinaro del miracoloso approdo al lido di Bonaria, sulla costa cagliaritano, del simulacro mariano giunto per mare in una cassa lignea scaricata da una nave in difficoltà per una tempesta, nonché la fama delle virtù anch'esse miracolose della navicella d'avorio, prezioso e antico ex voto di una pellegrina, appesa alla volta del presbiterio della chiesa, i cui movimenti segnalavano ai marinai la direzione del vento spirante al di fuori del golfo cagliaritano.

Soprattutto nel sedicesimo secolo abbiamo numerose testimonianze della diffusione di tale culto mariano tra i naviganti, che annoverano N. S. di Bonaria come propria principale patrona, non solo nel Mediterraneo ma anche nei viaggi oceanici verso il Nuovo Mondo.

L'avvenimento più singolare, che all'epoca però non fu oggetto di particolare risonanza, avvenne nei primi giorni di febbraio del 1536.

L'anno precedente il nobile spagnolo Pedro de Mendoza, cavaliere dell'Ordine di Santiago, con una lunga esperienza militare alle spalle, soprattutto nelle guerre d'Italia, era stato nominato da Carlo V comandante di una spedizione voluta direttamente dall'imperatore e diretta verso i territori oltre Oceano intorno al Rio de la Plata, ritenuti, in realtà a torto, ricchi appunto di giacimenti argentiferi, per battere sul tempo la concorrenza portoghese. La spedizione del Mendoza era abbastanza anomala sia per il numero considerevole delle navi, almeno tredici, sia quindi anche per la quantità e la qualità dei suoi componenti. Infatti vi partecipavano altri esponenti di nobili famiglie spagnole e spiccava la presenza di un folto gruppo di sudditi tedeschi dell'imperatore e quella di una nutrita schiera di liguri, composta da ufficiali di bordo, nostromi e provetti marinai¹⁷. Ad assicurare l'assistenza spirituale a tutti questi naviganti e successivamente a compiere la non facile missione della conversione degli indigeni provvedevano almeno quattordici religiosi, tra i quali due frati mercedari. La navigazione non fu agevole per diversi motivi e in prossimità della terra oltre Oceano si scatenò una spaventosa tempesta, che scaraventò una nave sulla costa corrispondente all'attuale Brasile: i passeggeri superstiti furono tutti uccisi da indigeni antropofagi.

Comunque, una volta raggiunto l'obiettivo della spedizione, cioè il Rio de la Plata, Pedro Mendoza, appunto nei primi giorni di febbraio del 1536, volle fondare un insediamento costiero fortificato, cui diede il nome di "Puerto de Nuestra Señora Santa Maria del Buen Aire". Da questo abitato, dopo pochi anni abbandonato soprattutto per la pressione degli indigeni ostili ma poi rifondato nel 1580, conservando significativamente il nome originario, sorgerà l'attuale Buenos Aires, capitale dell'Argentina e una delle maggiori metropoli mondiali.

Le motivazioni della scelta dell'intitolazione, derivata chiaramente dal culto di N.S. del Santuario di Bonaria, risiedevano in primo luogo nella stessa devozione mariana di Pedro Mendoza, sul quale probabilmente ebbero una certa influenza i due frati mercedari, appartenenti ad un Ordine impegnato nel suo insieme a propagare il culto cagliaritano. Un famoso letterato argentino, Pastor S. Obligado (1841-1924), raccogliendo antiche tradizioni locali, attribuisce in realtà maggiori meriti ad un marinaio, lo scudiero del comandante supremo, un certo Leonardo Gribeo, definito "cagliaritano". Quest'ultimo, devotissimo a N.S. di Bonaria, essendo scampato ad un naufragio nel Mediterraneo, avrebbe convinto il suo diretto superiore ad attribuire questa denominazione al nuovo abitato fortificato in terra oltre Oceano.

¹⁷ Infatti raramente i comandanti delle spedizioni oltre Oceano erano uomini di così alta nobiltà come il Mendoza, e ancor più di rado il numero dei componenti delle stesse spedizioni superava le novecento unità, mentre quella del Mendoza era di diverse migliaia, cfr. LYLE N. MCALISTER, *Dalla scoperta alla conquista. Spagna e Portogallo nel Nuovo Mondo: 1492-1700*, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 152-155.

È opportuno far rilevare che Leonardo Gribeo è un personaggio storico, attestato da fonti documentarie quale componente della spedizione, mentre, almeno al momento, non sussistono testimonianze altrettanto certe che supportino le citate tradizioni in merito raccolte da Pastor S. Obligado.

Sulla questione della derivazione del toponimo Buenos Aires dal culto di N.S. di Bonaria ci siamo già espressi con un saggio, cui rinviamo¹⁸.

Rispetto alle tesi ivi riportate vogliamo aggiungere le seguenti considerazioni dovute alla visita di Papa Francesco al Santuario di Bonaria, compiuta il 22 settembre 2013.

Il Santo Padre, nell'annunciare il 15 maggio dello stesso anno il suo proposito di recarsi a Cagliari, pellegrino al Santuario di Bonaria, fece chiaro riferimento alla «fratellanza» tra Cagliari e Buenos Aires «per una storia antica». Quindi egli continuò ricordando brevemente le circostanze della cosiddetta seconda fondazione di Buenos Aires, quella del 1580, quando il rifondatore volle dare al borgo appena ristabilito il nome di «Città della Santissima Trinità» incontrando però la contrarietà dei pochi superstiti della spedizione del Mendoza e dei figli dei molti componenti invece defunti. Costoro infatti volevano che si conservasse il nome originario di *Puerto de Nuestra Señora Santa Maria del Buen Aire*. Alla fine, ha aggiunto Papa Francesco, si raggiunse un compromesso e fu dato il nome, veramente lungo, di «Città della Santissima Trinità e Porto di N.S. di Bonaria».

«Ma essendo tanto lungo sono rimaste le due ultime parole: Bonaria, Buenos Aires in ricordo della vostra icona della Madonna di Bonaria», così ha concluso il Santo Padre, rivolto ai numerosi sardi, laici ed ecclesiastici, presenti in piazza San Pietro nell'occasione e festanti all'annuncio della Sua venuta nell'isola¹⁹.

In realtà il discorso del Pontefice ha anche in qualche modo spostato i termini del dibattito fino ad allora sviluppatosi tra gli studiosi. Infatti invece di appuntarsi sulla cosiddetta prima fondazione di Buenos Aires, quella di Pedro Mendoza del 1536, ha focalizzato l'attenzione sulla seconda fondazione, quella del 1580. È opportuno pertanto ricordarne brevemente le circostanze.

L'abitato del *Puerto de Nuestra Señora del Buen Aire*, un agglomerato di costruzioni lignee protette da un'alta palizzata, ebbe vita breve. Dopo un inizio difficilissimo dovuto all'assedio degli indios ostili, appena consolidatosi, fu abbandonato e bruciato dagli stessi *conquistadores* nel 1541 a seguito della decisione di Domingo Martínez de Irala, il nuovo capo della spedizione dopo Pedro de Mendoza, morto nel viaggio di ritorno in patria a seguito di una grave malattia. Infatti, Irala aveva fissato la propria base operativa a *Nuestra Señora Santa Maria de la Asunción*, l'attuale capitale del Paraguay conosciuta oggi solo con l'ultima parte del nome originario, cioè *Asunción*. Ma l'esigenza di ristabilire un insediamento in quella posizione geografica, alla foce del Rio de la Plata, assai importante perché vi era una sorta di porto naturale, era molto sentita sia a Madrid che *in loco* e più volte fu manifestata in documenti ufficiali del tempo.

Solo nel 1580 però la cosa si concretizzò: ne ebbe il merito Juan de Garay, una figura non di primissimo piano nell'ambito della gerarchia dell'apparato amministrativo - militare della regione. In sostanza era il sostituto del governatore Juan de Torres de Vera y Aragon, una sorta di reggente. Ma era un uomo che aveva già dimostrato le sue capacità organizzative proprio in questo ambito, fondando in precedenza la città di Santa Fe e quindi ebbe successo nel suo intento, ridando vita al centro abitato

¹⁸ Cfr. PORRÀ, *Il culto della Madonna di Bonaria di Cagliari. Note storiche sull'origine sarda del toponimo Buenos Aires*, cit.

¹⁹ Per il testo intero del discorso del Papa in quella circostanza e per un commento storico alle Sue parole, cfr. ROBERTO PORRÀ, *La "città della Madonna di Bonaria"*, in «L'Eco di Bonaria», settembre 2013, pp. II-III.

sviluppatosi poi in modo impressionante fino all'odierna metropoli. Ed è proprio a questa circostanza che si riferiscono le parole del Papa.

D'altronde questa, definita la seconda fondazione di Buenos Aires, è quella che gli argentini considerano di gran lunga più importante rispetto alla prima, rivelatasi un'esperienza effimera. Non a caso un monumento a Juan de Garay campeggia nella Plaza de Mayo, la principale piazza della città, e nella sala di rappresentanza della sede municipale di Buenos Aires è conservato un grande dipinto del pittore spagnolo José Moreno Carbonero che rievoca l'avvenimento.

Ma veniamo al nome che fu scelto dal Garay per la rinascita dell'insediamento. Come ha ricordato il Sommo Pontefice, fu individuato quello di città della Santissima Trinità in quanto ne ricorreva la solennità (11 giugno 1580) ma fu anche conservato quello precedente di *Puerto de Nuestra Señora del Buen Aire*. Un nome lunghissimo ma in seguito il secondo, omettendo la parte relativa all'invocazione mariana, data per scontata (come per *Asunción*), prevalse sul primo, come dimostra anche il modo con cui erano e sono chiamati comunemente gli abitanti di Buenos Aires: *porteños*, cioè abitanti del porto.

Bisogna anche fare un'altra osservazione in merito: non era la prima volta nella storia che le due invocazioni si trovavano unite nella circostanza di una denominazione: la stessa chiesa di Bonaria in origine era appunto intitolata alla SS. Trinità e a S. Maria. Una semplice coincidenza?

Inoltre, molto probabilmente, un elemento decisivo nella conservazione del nome originario di *Puerto de Nuestra Señora del Buen Aire* fu il fatto che esso rappresentava un voto alla Madonna e come tale non poteva essere cancellato. Ne erano coscienti gli stessi popoli guidati da Garay, oltre sessanta, tra i quali non mancava qualche superstite della prima fondazione e soprattutto c'erano i figli di costoro, in particolare Lazzaro Gribeo, l'erede di Leonardo, lo scudiero di Pedro de Mendoza. Come abbiamo già ricordato, costui, molto devoto alla Madonna di Bonaria, secondo la tradizione, aveva influito in modo determinante proprio nella circostanza della scelta del nome del *Puerto* da parte del suo comandante.

Questi giovani, definiti appunto *mancebos de la tierra*, vale a dire i ragazzi del luogo, i primi argentini, frutto dell'unione tra i *conquistadores* e le indigene, probabilmente avevano ascoltato dai loro padri i racconti riguardo alla lunga traversata in mare, ai pericoli incontrati e al voto fatto alla Madonna per aver salva la vita in quelle traversie. Di qui il loro impegno affinché tale solenne promessa non venisse vanificata.

Nella circostanza della rifondazione di Buenos Aires nel 1580 mancavano altri protagonisti che sicuramente avevano avuto un ruolo decisivo, come Leonardo Gribeo, nella scelta da parte di Pedro de Mendoza del nome del *Puerto de Nuestra Señora del Buen Aire*. Non c'erano infatti i frati mercedari, presenti invece in numero di due nella grande spedizione dell'*hidalgo* castigliano del 1535 e all'atto di fondazione del primo insediamento sul suolo del bacino del Rio de la Plata. Essi, Juan de Salazar e Juan de Almacia o Almacian, avevano seguito i *conquistadores* nel loro viaggio all'interno del continente e si erano stabiliti anch'essi ad *Asunción*.

Ma l'Ordine mercedario sentì presto l'esigenza di riorganizzare una propria comunità religiosa in quella città alla quale era così legato dalle vicende della sua prima fondazione.

Infatti nel 1600, vent'anni dopo la rifondazione, giunse a Buenos Aires un frate mercedario laico, Francisco Martel, il quale acquistò un terreno nell'ambito della cinta urbana. Un anno dopo fece un sopralluogo nella città il Provinciale dell'Ordine, Antonio Marchena, il quale favorì la permuta del terreno acquistato dal Martel con un altro in precedenza assegnato ai domenicani. Fu allora che sorsero la casa e la chiesa

conventuali, assai modeste e intitolate a *Nuestra Señora de la Merced*. La presenza mercedaria a Buenos Aires continuò ininterrottamente fino al 1824 quando il convento fu espropriato dalle autorità e la chiesa passò sotto il governo dell'arcidiocesi²⁰.

I frati biancovestiti contrassegnati dal piccolo scudo con i pali d'Aragona riuscirono di nuovo ad affermare la loro presenza nella capitale argentina solo agli inizi del Novecento. Fu in questa occasione che venne progettato un nuovo tempio di grandi dimensioni, una basilica, che ebbe in modo significativo come denominazione *Nuestra Señora de Buenos Aires*. I lavori di edificazione cominciarono nel 1911 e terminarono nel 1932. Era un modo molto esplicito per i frati mercedari di rivendicare il ruolo avuto nella prima fondazione della città, in particolare nella formulazione del nome.

3. L'archivio del Convento di Bonaria

L'archivio del Convento di Bonaria, le cui prime notizie risalgono all'opera di Antioco Brondo del 1595²¹, è rimasto integro e conservato nella sua sede fino al 1866, quando, in seguito alle leggi di soppressione degli ordini e congregazioni religiose, P. Francesco Sulis, esclaustrato, divenuto segretario dell'arcivescovo Balma, direttore dell'archivio arcivescovile e docente al Seminario diocesano, lo portò via con sé dal convento, poco prima della sua chiusura.

Insieme all'archivio il Sulis mise in salvo anche il modello ligneo e i disegni progettuali della futura basilica, la cosiddetta "nueva iglesia"; questi ultimi furono consegnati al professore di architettura dell'Università di Cagliari Gaetano Cima, come testimoniato nelle stesse carte del complesso documentario.

Nel 1882, chiamato a Roma dal generale P. Valenzuela come maestro dei novizi, nel collegio dell'Ordine a S. Adriano, il Sulis decise di spostare, ancora una volta, l'archivio nell'Urbe, sempre con l'intenzione di salvarlo da una possibile dispersione, in quanto a Cagliari non era stata ancora ricostituita la comunità mercedaria e quindi non vi era un luogo sicuro né una persona di fiducia cui affidarlo²².

Un prezzo però fu pagato: la frammentazione. Infatti, a seguito di vicende che non conosciamo, dopo la morte del Sulis nella capitale d'Italia nel 1894, una parte dell'archivio rimase a Roma, oggi conservata nel "Archivum Mercedarium Historicum", ossia l'archivio centrale dell'Ordine; in particolare non rientrarono a Cagliari le numerose pergamene, recentemente trascritte e pubblicate in un volume²³, e non pochi altri documenti, come può facilmente desumersi dal libro *Le Carte della Mercede*, curato da Pasquale Orsini²⁴. Un'altra parte dell'archivio invece rientrò a Cagliari, nel convento di Bonaria, rinato ai primi del Novecento.

Ed è proprio questa porzione dell'archivio che è stata ordinata dagli scriventi. I lavori di ordinamento sono stati voluti dai Padri Mercedari, nella persona dell'allora superiore P. Salvatore Mura, una volta trasferita nel 2011 la documentazione archivistica in un

²⁰ Cfr. GABRIELA DE LAS MERCEDES QUIROGA, *El papel de la orden de la merced en la configuración del espacio urbano de Buenos Aires* in «Historia crítica», 18 (1999), pp. 32-42.

²¹ Cfr. ANTIOCO BRONDO, *Parte primera [segunda] del libro llamado historia y milagros de N. Señora de Buenayre de la Ciudad de Caller*, Cagliari 1595, *passim*.

²² Riguardo alla figura e all'opera di questo frate cagliaritano, cfr. ANTONIO RUBINO O. DE M., *Francesco Sulis illustre Mercedario Sardo, extractum ex «Analecta Mercedaria»*, 17 (1998), pp. 183-238; ROBERTO PORRÀ, *Ricordo di un religioso eccellente: Padre Francesco Sulis. Custode della regola, studioso e organizzatore*, in «Almanacco di Cagliari», 2007, senza indicazione di numero di pagina.

²³ LUCA DEMONTIS, *Pro salute et prosperitate nostra. N.S. di Bonaria nella storia della salvezza. Dalla Corona di Aragona al Regno d'Italia (1325-1931)*, Afeisom, Roma 2017.

²⁴ PASQUALE ORSINI (a cura di), *Le Carte della Mercede. Il fondo della provincia romana (già d'Italia, Sicilia e Sardegna) conservato presso l'Archivum Mercedarium Historicum*, Afeisom, Roma 2010.

locale della nuova e grande biblioteca dalla saletta, adiacente alla stanza cosiddetta degli “ospiti illustri”, dove l’archivio era conservato insieme a libri antichi e rari.

Comunque in entrambe le parti, quella “romana” e quella “cagliaritana”, sono evidenti le “tracce” dell’ordinamento del materiale documentario eseguito da P. Sulis il quale, nominato bibliotecario dell’Ordine negli anni quaranta dell’Ottocento, si occupò anche dell’archivio del convento allora aggregato alla collezione libraria.

I documenti vennero distinti nel modo seguente: in primo luogo fu separato l’archivio della Provincia (istituita nel 1750) poi Congregazione Mercedaria di Sardegna, di cui Sulis fu segretario dal 1846, dall’archivio del Convento di Bonaria. Quindi quest’ultimo, come si legge anche nell’introduzione di Pasquale Orsini nel citato volume, fu ordinato secondo tre categorie: “Disposizioni pontificie”, “Disposizioni regie” e “Scritti Pregevoli”.

I documenti afferenti alle prime due categorie sono sostanzialmente le pergamene e alcune carte sciolte: la scelta del Sulis in questo caso era in un certo senso rispettosa di una tradizione risalente al Brondo il quale, nella prima parte del suo libro *Historia y milagros de N. S. de Buenayre*, differenzia le pergamene e le carte sciolte dell’archivio del convento tra regie e pontificie a seconda di chi emanava il provvedimento, per lo più privilegi a favore della comunità. Infatti tali pergamene - che, come già detto, sono oggi conservate a Roma - presentano sul retro la segnatura, relativa a una delle due categorie, tracciata dal Sulis. A Cagliari sono presenti invece alcune carte sciolte, per lo più brevi papali o decreti di SS. Congregazioni, anch’esse contrassegnate dal Sulis come “Disposizioni pontificie”.

Più labile la logica che ispirò il Sulis nello scegliere la categoria “Scritti Pregevoli”. A parte il fatto che non sono molti nelle due sedi, Roma e Cagliari, i documenti che riportano tale dicitura, sembra sostanzialmente che il frate cagliaritano abbia voluto in qualche modo sottolineare l’importanza per la storia dell’Ordine di un certo numero di documenti dell’archivio del convento e, in certi casi, anche di altri archivi laici ed ecclesiastici, a giudicare da un elenco con questo titolo esistente a Cagliari.

Comunque un elenco, una sorta di inventario di documenti afferenti a queste tre categorie, è contenuto nel manoscritto del Sulis conservato a Cagliari intitolato *Deposito di Buonaria. Compendio di varie disposizioni pontificie e regie ed altri atti scritti pregevoli appartenenti all’Ordine della Mercede-Redenzione degli schiavi ...* come pure nell’altro manoscritto, sempre del Sulis, intitolato in costola *ADDITIO CONSTIT. DE MERCEDE*.

Questa doverosa premessa è stata fatta per spiegare il *modus operandi* da parte degli scriventi nell’ordinare la parte cagliaritana dell’archivio del Convento di Bonaria.

Nei lavori di ordinamento e inventariazione *in primis* si specifica che si è utilizzato, come in tutti gli archivi ecclesiastici e degli ordini religiosi dell’isola, il software *CEIar* e si è provveduto ad iscrivere l’archivio all’Anagrafe degli Istituti Culturali Ecclesiastici della CEI.

L’archivio era in uno stato di completo disordine: in particolare le carte sciolte, che rappresentano la maggior parte del complesso, erano conservate senza alcuna logica in 13 raccoglitori e 1 cartella. Pertanto si è dovuto procedere alla schedatura analitica di ciascuna unità documentaria e in taluni casi di frammenti poi ricomposti nell’unità originaria.

In qualche misura, per meglio dire nella misura del possibile, si è tenuto conto del lavoro del Sulis: si è infatti conservata la separazione dei documenti della Provincia (poi Congregazione di Sardegna), soprattutto i registri, in cui si sono innestate le carte della Vice Provincia creata dopo il ristabilimento della comunità mercedaria a Cagliari. Ad essi è stata dedicata un’apposita sezione dell’inventario.

È stato impossibile invece ricostruire la serie “Disposizioni regie” per mancanza di “materia prima”, essendo tutte le relative pergamene conservate a Roma, mentre è stata conservata quella delle “Disposizioni pontificie”, sia per i documenti già così contrassegnati sia per quelli analoghi.

Questa era la parte recuperabile dell’ordinamento del Sulis, in quanto la categoria “Scritti Pregevoli” era improponibile sia per lo stesso scarso utilizzo da parte dello stesso Sulis, sia per la sua genericità, sia perché basata su una valutazione storica dei documenti, cosa non ammissibile secondo i principi archivistici universalmente riconosciuti.

D'altronde il Sulis, figura alta del tipico erudito ecclesiastico, pur essendo stato nominato responsabile dell’Archivio arcivescovile, non aveva una cognizione dottrinarica sul piano archivistico al livello dei suoi colleghi cagliaritari laici a lui contemporanei come Silvio Lippi e Michele Pinna. I due, rispettivamente direttore del locale Archivio di Stato e dell’Archivio storico comunale, erano stimati nel loro ambiente professionale a livello nazionale.

Restano comunque, come si è visto, i grandissimi meriti del Sulis proprio per l’opera di tutela dell’archivio conventuale.

L’archivio conservato a Bonaria consiste in circa 1100 pezzi, dei quali il documento più antico risale al 1554, contenuto in un volume relativo ad atti di censo a favore del convento di Bonaria; la documentazione consultabile si ferma agli anni '70 del Novecento, anche se esistono sporadici documenti molto più recenti, ovviamente non consultabili per motivi di riservatezza.

L’archivio è stato diviso dagli scriventi in quattro sezioni, individuate sia sulla base del lavoro del Sulis, come già detto, sia sulla base del principio del soggetto produttore, quando alla sua identificazione corrispondeva una quantità e qualità di documenti tale da delineare un’entità autonoma sul piano logico.

Le sezioni sono in ordine cronologico di origine della relativa documentazione:

- 1) Convento (dal 1554);
- 2) Fabbrica della basilica (dal 1703);
- 3) Provincia (dal 1750);
- 4) Manoscritti e documenti di P. Sulis (1819-1894).

Quanto alla sezione 2), infatti, va detto che l’attività della Fabbrica della basilica assunse, sin da subito (1703), un’assoluta autonomia rispetto all’amministrazione del convento, autonomia resa successivamente ancor più stringente dai provvedimenti del governo sabauda. Anche dopo la ripresa dei lavori, nel 1908-1910, dopo la lunga stasi dal 1830, il comportamento dei Mercedari proseguì su questa linea per motivi di trasparenza e rispetto dei fedeli che con le loro generose offerte permisero la conclusione dell’opera.

Riguardo alla sezione intitolata al Sulis, la sua figura ha un ruolo tale nella conservazione della memoria della storia mercedaria sarda da staccarsi nettamente rispetto a quella dei suoi confratelli, considerata anche la notevole quantità conservata delle sue carte.

La prima sezione è la più corposa perché documenta i vari aspetti dell’attività dei religiosi, con particolare riferimento alla diffusione della devozione alla Madonna di Bonaria, alla redenzione degli schiavi, alla vita in comunità, all’amministrazione del convento. In questa sezione sono molto interessanti i registri delle “Visite” effettuate dai “Visitatori” dell’Ordine, con relativi decreti di visita, muniti di sigilli aderenti in carta o ceralacca; questi registri forniscono i dati relativi alla composizione della famiglia (elenco dei conventuali, coristi, novizi, laici e “donados”), ai censi e alle proprietà del convento.

Il culto a N. S di Bonaria è invece documentato dai “Brevi e decreti pontifici” su questo specifico tema e dalla serie “Devozione alla Madonna di Bonaria”. Tra le disposizioni pontificie si ricordano la proclamazione di N. S. di Bonaria a Patrona Massima della Sardegna del 1907, firmata in calce da papa Pio X, e il Breve pontificio del 1926 che concede il titolo di Basilica minore al Santuario. Nella serie della devozione sono presenti, oltre alla copia ottocentesca del processo canonico del 1592, diverse tipologie documentarie relative all’organizzazione delle feste in onore della Madonna, alle offerte dei fedeli per grazie ricevute, alle preghiere e discorsi celebrativi di religiosi.

La serie “noviziato” è formata principalmente da documenti, compresi tra il 1705 e il 1970, nei quali si evidenzia l’evoluzione delle procedure di ammissione alla vita religiosa, a partire dalle *Informaciones de vita et moribus* assunte nel Settecento dal commissario informatore o dal commendatore del convento. I documenti più antichi sono muniti di sigillo aderente cartaceo.

Nell’aggregazione logica “Comunità dei religiosi” da notare il volume, legato in mezza pergamena, che, nel verso principale, raccoglie le professioni dei frati (1710-1895) e, nel verso opposto, la *Memoria de los defuntos de este convento* e il libro delle vestizioni. Un pezzo che comprende oltre un secolo e mezzo di storia della comunità mercedaria di Bonaria.

Sono stati distinti per persona la corrispondenza, i documenti e i manoscritti di alcuni dei principali padri della comunità.

La serie “Amministrazione del Convento” comprende volumi e registri contabili, in particolare registri dei legati e delle messe, la documentazione pertinente alle rendite dei beni immobili, fra le quali notiamo inventari ed estimo di vigne di proprietà del convento.

La sezione riservata alla Fabbrica della “nueva iglesia” testimonia le vicende della costruzione della basilica, la cui prima pietra fu posta nel 1704, anche se la raccolta dei fondi incominciò l’anno prima; il cantiere subì un arresto dei lavori nella prima metà dell’Ottocento fino alla ripresa nei primi anni del Novecento, per poi finalmente concludersi negli anni trenta.

Infatti tra la fine del Seicento e i primi del Settecento fu deciso di costruire la nuova chiesa, più ampia rispetto al santuario, di dimensioni troppo ridotte per accogliere i fedeli. A questo fine fu costituita all’interno del convento un’amministrazione e una contabilità separata riguardo alle offerte e ai beni pervenuti per l’edificazione del tempio. Tali offerte furono sin dall’inizio considerevoli. Non si conosce con certezza il nome del primo progettista mentre si conserva, presso il Dipartimento di Architettura dell’Università degli Studi di Cagliari, il modello ligneo del 1722, opera di Antonio Felice De Vincenti. Questo progetto non fu realizzato perché troppo dispendioso e si preferì poi sostituirlo con quello dell’architetto Giuseppe Viana, le cui belle tavole progettuali a colori del 1778 sono conservate in archivio a Bonaria.

In periodo sabauda questa amministrazione fu soggetta a un controllo pervasivo e con sempre maggior frequenza si attinse da parte delle autorità alle risorse della fabbrica per esigenze di vario tipo, finché nel 1832 tutti i beni mobili ed immobili destinati alla Fabbrica furono devoluti per la costituzione dell’Ospizio intitolato a Carlo Felice a Cagliari, finalizzato all’educazione dei fanciulli poveri. Perciò i lavori si fermarono.

Queste vicende si desumono nei loro particolari dai relativi registri di carico e scarico della Fabbrica conservati nell’archivio.

Solo nel 1908 fu deciso da P. Adolfo Londei, rettore del santuario, di riprendere i lavori e, per sollecitare i fedeli a sostenere con offerte tale ripresa, fu stampato il periodico

“L’Eco di Bonaria”. Anche per questo periodo esistono i registri delle entrate e delle spese della Fabbrica.

La generosità delle offerte permise di riprendere i lavori nel 1910 sotto la direzione dell’ing. Riccardo Simonetti, il quale li concluse definitivamente nel 1934. Nella sottoserie a lui intitolata sono conservati i suoi disegni progettuali.

Durante la seconda guerra mondiale la basilica, elevata a tale grado dal 1926, subì gravi danni dai bombardamenti del 1943. Negli anni cinquanta, grazie all’intervento dello Stato, l’edificio sacro fu restaurato sotto la direzione di Gina Baldracchini e anche di questa artista si conservano i disegni relativi alla basilica nella sottoserie omonima.

La terza sezione riguarda la Provincia, eretta nel 1750, con bolla di Benedetto XIV, staccandola così dalla Provincia di Aragona.

Nel 1768 però, con la chiusura dei conventi di Bono e Bolotana, non vi erano più i requisiti per una provincia autonoma e fu creata una congregazione, retta da un vicario che si identificava con il superiore del convento di Bonaria. Con la rinascita dell’Ordine in Sardegna fu istituita la carica di “Commissario”, anche in questo caso retta dal superiore di Bonaria, fino a quando venne creata la Vice Provincia di Sardegna, riconosciuta come persona giuridica con Regio decreto del 17 agosto 1934 n. 1523. Nei registri di questa sezione sono contenuti i verbali dei Capitoli ed altri atti ufficiali.

L’ultima sezione è relativa ai manoscritti e ai documenti del padre mercedario Francesco Sulis (1819-1894). Questo religioso, come già fatto rilevare, ha svolto un ruolo fondamentale per la conservazione della memoria della storia dei mercedari in Sardegna.

Sono manoscritti di vario genere: oltre ai due già citati non si può non menzionare quello importantissimo per la storia dell’Ordine nell’isola, *Collezione delle notizie rimarchevoli sparse in vari libri e registri relative alla congregazione mercedaria in Sardegna ai conventi d’essa alle redenzioni eseguitevi ed ai religiosi che vi si stinsero fatta dal P. Francesco Sulis Mercedario* (1858).

Vi sono pure scritti teologici, trascrizioni, appunti, manoscritti didattici e inoltre la corrispondenza con altri ecclesiastici, vescovi e personalità della cultura. Non mancano notizie sull’elaborazione dei suoi lavori editoriali. Scrisse infatti varie opere a stampa tra cui ricordiamo soprattutto *Della miracolosa Immagine di Maria Vergine di Bonaria che si venera in Cagliari* (1866), più volte ristampata fino al 1933²⁵. Fece anche la trascrizione della “Informacion sobre la vida de fray Pedro Perra alias Joan” (ossia Pietro Nolasco Perra, frate di Gersei morto a Valencia nel 1606 in odore di santità) e quella del cosiddetto Processo canonico sull’arrivo del simulacro di N. S. di Bonaria a Cagliari, cioè l’inchiesta giudiziaria promossa nel 1592 dall’arcivescovo di Cagliari Francesco Del Vall, su richiesta dei Padri Mercedari, per accertare la veridicità dei fatti inerenti il ritrovamento della statua della Madonna nonché i miracoli attribuiti all’invocazione alla stessa.

P. F. Sulis fu anche l’animatore delle feste solenni del 1870 in cui fu celebrato a Cagliari il V centenario dell’approdo del simulacro mariano, come è ampiamente testimoniato nell’archivio.

In tale circostanza la riuscita delle manifestazioni religiose e di quelle collaterali a carattere culturale e ricreativo con grande concorso di fedeli costituì quasi un segno della resistenza della presenza della comunità mercedaria, nonostante la soppressione appena avvenuta, e della sua futura rinascita ai primi del Novecento.

²⁵ L’elenco completo delle opere del Sulis è riportato nelle biografie citate nella nota 22.

La Chiesa, le diocesi e le città regie del Capo di Cagliari e Gallura del Regno di Sardegna dopo il Concilio di Trento. Considerazioni sul canone biblico, sulla liturgia e sui rapporti con la società

The Church, the dioceses and the royal cities of Capo di Cagliari and Gallura of the Kingdom of Sardinia after the Council of Trent. Considerations on the biblical canon, on the liturgy and on relations with society

Fabio Manuel SERRA
Universidad de Salamanca

Ricevuto: 14.09.2020

Accettato: 13.11.2020

DOI: 10.19248/ammentu.399

Abstract

This paper analyzes the role of the Sardinian clergy during the Council of Trent in the context of the revision of the biblical canon. It also describes the situation of the Church in the Capo di Cagliari and Gallura's royal cities (Kingdom of Sardinia) during the conciliar works. The essay presents the main ecclesiastical protagonists of that period – such as archbishops Salvatore Alepus and Antonio Parragués de Castillejo –, examining their actions and showing their contribution to the history of Sardinian Church. Finally, the paper offers the palaeographic transcription of some unpublished documents and the Italian translation of the Prayer of Manasseh (a work in ancient Greek included in the Odes of the Septuagint).

Keywords

Biblical canon, Kingdom of Sardinia, Council of Trent, History of the Church, Ecclesiastical heraldry, Royal cities of Sardinia.

Riassunto

Il presente articolo analizza il ruolo del clero sardo nell'ambito dei lavori di revisione del canone della Bibbia durante il Concilio di Trento; descrive, inoltre, la situazione della Chiesa nel contesto delle città regie del Capo di Cagliari e Gallura (Regno di Sardegna) alla luce dei medesimi lavori conciliari. Lo studio presenta i principali protagonisti ecclesiastici di quel periodo, quali ad esempio gli arcivescovi Salvatore Alepus e Antonio Parragués de Castillejo, esaminando il loro operato e mostrando il contributo dato da costoro alla storia della Chiesa sarda. Infine, oltre alla pubblicazione di documentazione inedita (presentata in trascrizione paleografica), l'articolo è anche corredato dalla traduzione dell'Orazione di Manasse, antico testo greco inserito nelle Odi della *Septuaginta*.

Parole chiave

Canone della Bibbia, Regno di Sardegna, Concilio di Trento, Storia della Chiesa, Araldica ecclesiastica, Città regie della Sardegna.

1. Premessa

Affrontare una tematica come quella relativa al Concilio di Trento è una sfida sempre ardua dal momento che, data l'importanza dell'evento storico considerato, gli studi già compiuti hanno posto in luce con grande precisione un'ampia gamma di informazioni preziose. Ciononostante, ancora oggi non sono state avanzate sufficienti riflessioni relative al problema cruciale del canone della Bibbia, che a ben vedere rappresenta tuttora il cuore della divisione fra quasi tutte le confessioni cristiane. Un ulteriore punto meritevole di approfondimento, soprattutto alla luce delle fonti archivistiche, è indubbiamente quello che riguarda la Sardegna, incamerata nella

confederazione di regni della Corona d'Aragona, per quanto concerne tanto gli adeguamenti liturgici quanto i rapporti della Chiesa con la società sarda: entrambe le cose, infatti, sono tra loro strettamente connesse. In virtù delle suddette considerazioni tratterò, nella prima parte del presente articolo, in termini generali, la delicata questione del *kávwv* biblico, descrivendo brevemente la sua formazione e la sua genesi, per poi discutere come questo delicato argomento sia stato affrontato dai Padri conciliari tridentini, e, come caso di studio, proporrò la questione dell'*Orazione di Manasse*, editando in italiano il testo da me tradotto dalla recensione greca. Nella seconda parte di questo articolo, poi, passerò ad esaminare propriamente le questioni liturgiche e sociali riscontrate in Sardegna, quale prova dell'effetto del più importante concilio dell'Età moderna nel *Regnum Sardiniae*, mettendo in evidenza una peculiarità palesatasi durante le mie ricerche: il "dopo Trento" è in realtà il "durante Trento", perché le riforme vere e proprie vengono poste in essere già durante i lavori conciliari.

2. Introduzione al problema del canone biblico

Il noto storico cagliaritano Pietro Martini, nella sua importante opera relativa alla storia ecclesiastica, aveva già inquadrato attentamente l'importanza delle diocesi sarde nel contesto del Concilio di Trento. Egli, infatti, fra le altre cose, aveva evidenziato il notevole ruolo di Salvatore Alepus, ordinato chierico¹ all'età di soli 21 anni, ed a 25 (o 27?) eletto arcivescovo di Sassari². Questo importante esponente dell'alto clero sardo partecipò ai lavori tridentini, durante i quali fu scelto per far parte della commissione conciliare che doveva redigere il decreto relativo al canone biblico; fu inserito anche nelle commissioni relative alla Tradizione apostolica e alla fede e ai costumi³. Il ruolo dell'Alepus è evidenziato anche perché fu lui a celebrare la messa dello Spirito Santo il giorno 8 aprile del 1546⁴. Così il *Regnum Sardiniae* fu attivamente coinvolto nel più importante processo di riforma del mondo cattolico della prima Età moderna.

Per affrontare correttamente questa tematica, però, è necessario fare più d'un passo indietro nel tempo: bisogna descrivere la formazione del canone biblico, considerando sia l'Antico Testamento (d'ora in poi A.T.) che il Nuovo Testamento (d'ora in poi N.T.). Per poter affermare un principio di *sola scriptura*⁵, e dunque costruire su di esso una teologia che il Prospero definisce "biblica"⁶, Martin Lutero pose l'accento proprio sulla correttezza del canone biblico, cioè sull'esattezza dell'elenco dei libri biblici da considerarsi sacri e ispirati da Dio. Questo problema, in verità, non era nuovo al mondo cristiano. La questione, infatti, si pose fin dal II secolo d.C., quando le comunità cristiane dovettero definire a quale A.T. riferirsi e a quali testi neotestamentari fare

¹ Il vocabolo *chierico* è assai ambiguo in *Ancien régime*. Infatti si accedeva allo stato clericale fin dalla tonsura, ma non si dimentichi che l'accesso agli ordini maggiori era garantito dal suddiaconato, oggi abolito. La tonsura garantiva una serie di privilegi che, talvolta, sfociavano in abusi grazie alla sottrazione dal foro regio e alla sottomissione al foro ecclesiastico. Cfr. MARIA LEPORI, *Faide, Nobili e banditi nella Sardegna sabauda del Settecento*, Viella, Roma 2010, pp. 61 - 63.

² PIETRO MARTINI, *Storia ecclesiastica di Sardegna*, vol. 2, Arnaldo Forni editore, Bologna 1975, rist. an. Cagliari 1840, p. 235.

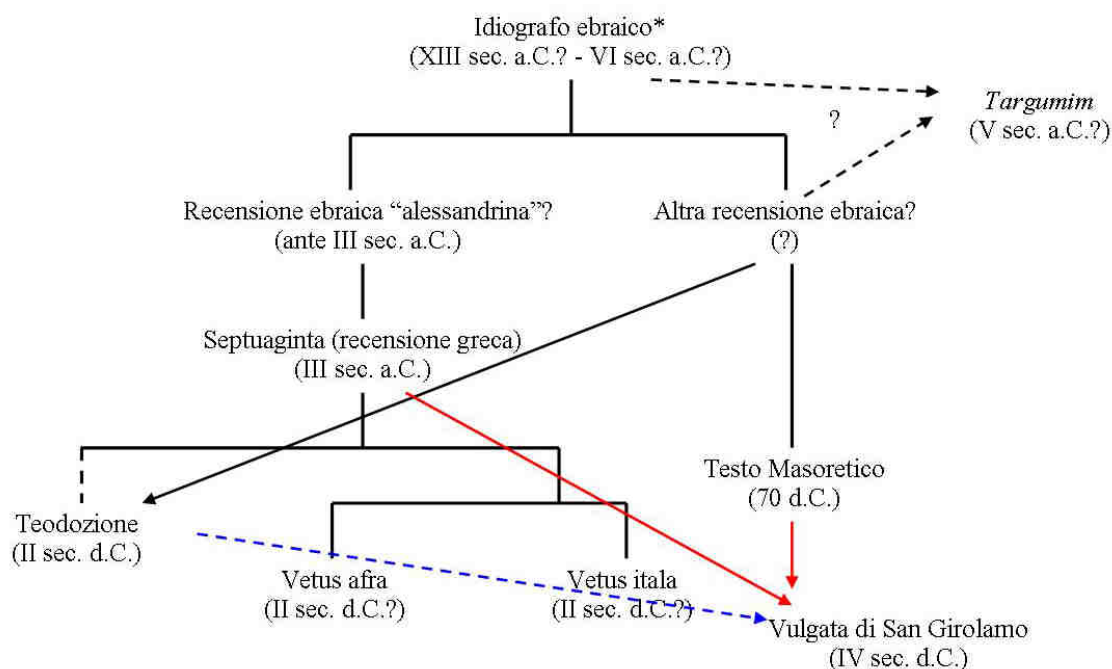
³ MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., p. 238.

⁴ Questo evento è ricordato da Paolo Sarpi, che erroneamente definisce l'Alepus "Arcivescovo di Torre" (Cfr. PAOLO SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, Sansoni, Firenze 1966, p. 201) e da Pietro Sforza Pallavicino, che polemizza con Pietro Soave Polano (cioè col Sarpi, come egli lo chiama anagrammando il nome "Paolo Sarpi veneto") per aver sbagliato la titolatura arcivescovile (cfr. PIETRO SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento ed altri scritti*, Utet, Torino 1968, p. 305).

⁵ A questo principio, Lutero accostò anche quelli di *sola fide* e *sola gratia*; cfr. LUISE SCHORN-SCHÜTTE, *La Riforma protestante*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 31.

⁶ ADRIANO PROSPERI, *Lutero, gli anni della fede e della libertà*, Mondadori, Milano 2107, p. 212.

riferimento, dal momento che fin dalla metà del suddetto II secolo iniziò la proliferazione di scritti pseudepigrifi. Per evitare di dilungarmi in un discorso filologico che esulerebbe totalmente dal contesto, riporto in figura 1 uno schema decisamente sintetico e semplificato che mira a rendere in termini chiari la probabile tradizione testuale veterotestamentaria.



* Ritengo filologicamente appropriata la denominazione di *idrografo* per quanto riguarda i libri della Bibbia.

Figura 1: Schema semplificato della tradizione testuale dell'A.T. (elaborato da F.M. Serra)

Lo schema mostra che l'A.T. ha un nucleo originario antico, che la maggior parte degli studiosi colloca intorno al VI secolo a.C., privando così del carattere di storicità gli episodi di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e degli altri Patriarchi⁷. Tuttavia, in passato si ipotizzò una certa antichità dei primi testi biblici. Non è questa la sede per discutere tale problematica. Al nucleo della Bibbia ebraica, la *Torah* (la תורה è la Legge degli Ebrei, ed è il punto centrale del loro sacro testo), si aggiunsero in seguito gli altri testi israelitici, che andarono progressivamente a costituire un canone; originariamente gli studiosi credero di poter identificare tre diverse recensioni: palestinese (masoretico), alessandrino (*Septuaginta*) e samaritano. Tuttavia, le scoperte dei manoscritti di Qumran hanno dimostrato che questa ipotesi è incompleta, dal momento che sicuramente vi erano ulteriori recensioni che circolavano anche in altre comunità⁸. Ciò che interessa il nostro caso di studio è indubbiamente il problema della redazione della *Septuaginta*, o LXX, che è la prima recensione greca dell'A.T., elaborata - secondo la leggenda contenuta nella *lettera di Aristeo* - da 72 saggi che tradussero la Bibbia dall'ebraico al greco in settanta (o settantadue) giorni. Questo fa ipotizzare una

⁷ PAOLO MERLO (a cura di), *L'Antico Testamento, Introduzione storico-letteraria*, Carocci, Roma 2008, pp. 49 - 50.

⁸ Per quanto sopra: MERLO, *L'Antico Testamento*, cit., p. 45.

recensione ebraica in uso ad Alessandria d'Egitto, o comunque un apografo ebraico dal quale è stato possibile redigere la traduzione del testo in greco. I primi cristiani non ebrei, cioè *gentili* convertiti al Cristianesimo, accettarono proprio la Septuaginta come fonte dell'A.T., dal momento che il greco era la lingua internazionale della cultura, mentre l'ebraico era pressoché sconosciuto a tutti i pagani neoconvertiti.

Volgendo ora l'attenzione al popolo ebraico, è da ricordare espressamente che il I secolo d.C. è stato segnato da una data indelebile nella loro memoria: il 70. In tale anno, infatti, l'esercito di Tito Flavio conquistò Gerusalemme e distrusse il Tempio. I rabbini ebraici, scacciati dall'unico vero centro del loro mondo spirituale, si riunirono a Jamnia, cittadina della Palestina vicina a Gerusalemme, e nel ben noto *concilio* che là celebrarono, fissarono il canone del Testo Masoretico (che fu poi redatto e fissato a partire da tale data) e una unica *halakah*, cioè una sola interpretazione delle Scritture⁹.

I due testi nominati, la Septuaginta e il Testo Masoretico, sono così i due canoni più autorevoli dell'A.T.; tuttavia essi differiscono tra loro. La Bibbia ebraica, derivante dal Concilio di Jamnia, è composta dai seguenti testi: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio (fin qui vi è la Torah), Giosuè, Giudici, 1 e 2 Samuele, 1 e 2 Re (fino a qui, Profeti anteriori), Isaia, Geremia, Ezechiele, Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria, Malachia (fino a qui, Profeti posteriori), Salmi, Proverbi, Giobbe, Ruth, Cantico dei Cantici, Qoelet, Lamentazioni, Ester, Daniele, Esdra, Neemia, 1 e 2 Cronache (fino a qui, Scritti).

La Septuaginta, però, non si conforma a questo elenco, sia per disposizione dei testi (ad esempio, Ruth segue Giudici e precede 1 Samuele) che per numero. Infatti, nell'A.T. greco compaiono altri libri: Tobia, Giuditta, 1 - 2 - 3 e 4 Maccabei, Sapienza di Salomone, Siracide, Baruch, Lettera di Geremia (o capitolo 6 di Baruch), alcune aggiunte a Daniele (il cantico dei tre giovani, la storia di Susanna, Bel e il drago), le aggiunte a Ester, il cosiddetto primo libro di Esdra (o terzo libro di Esdra nella recensione latina), le Odi (fra le quali vi è l'Orazione di Manasse), i Salmi di Salomone e il Salmo 151.

Come appare evidente, le due recensioni sono profondamente diverse nella loro essenza di *canone*, inteso esattamente come elenco di libri sacri. Questa divergenza, da sola, sarebbe sufficiente a generare divisioni tra chi optasse per seguire l'uno o l'altro. Si tenga infatti conto che, dal punto di vista squisitamente teologico, anche un libro di pochi versetti potrebbe aggiungere - o sottrarre - dettami di una portata tale da modificare la concezione del Divino e, di conseguenza, il culto e tutto ciò ad esso connesso. Tuttavia, a ciò si devono aggiungere altre informazioni. L'Occidente del mondo antico, infatti, era popolato tanto da uomini dotti, versati nelle lettere greche, quanto da persone di più modesta cultura e nettamente meno istruite; fra questi ultimi, molti sceglievano di accostarsi al Cristianesimo. Per istruire nella Parola queste persone, che evidentemente non conoscevano il greco, vennero redatte traduzioni ufficiose della Septuaginta (e, progressivamente, anche di alcune parti del N.T.) in latino: si tratta delle due recensioni note come *Vetus afra* e *Vetus itala*. È noto che Agostino, fra le due, prediligesse l'*itala*; tuttavia, nessuna delle due venne realmente considerata affidabile dalla Chiesa, che nei primi secoli ebbe come unico riferimento il testo greco. Fu necessario attendere l'intervento di papa Damaso il quale, stimando la precisione e l'erudizione di Girolamo, gli affidò, fra le altre cose, il compito di

⁹ Cfr. FABIO MANUEL SERRA, *Giustino e la polemica antigudaica nel Dialogo con Trifone*, tesi di laurea all'Università degli Studi di Cagliari, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 2009 - 2010 (rel.: Prof. Antonio Piras), pp. 11 - 12.

tradurre dall'ebraico e dal greco in latino i sacri testi¹⁰. L'opera prese il nome di *Vulgata latina*, e riguardo al canone biblico adottato non si conformò né alla Septuaginta, né al Testo Masoretico. Il proliferare indiscriminato di testi apocrifi aveva costretto più volte i vescovi delle comunità cristiane ad intervenire in materia di Scrittura; dal momento che il problema riguardava anche il N.T., a causa della redazione di vangeli pseudepigrifi, di atti apocrifi e di false lettere degli apostoli, non era infrequente trovare decreti e lettere episcopali che dettavano l'elenco del Canone biblico accettato. In questa sede tralascierò totalmente il problema degli *antilegomena* (ἀντιλεγόμενα) neotestamentari¹¹, poiché il canone del N.T., che pure fu contestato da Lutero, è poi rimasto comunque invariato in tutte le confessioni cristiane. Girolamo, nel suo operato, sembra essere a conoscenza della *Lettera festale XXXIX* di Atanasio di Alessandria, la quale ha fissato definitivamente il canone del N.T. e ha chiarificato quali testi siano da considerare ispirati in ambito veterotestamentario. Ciononostante, Atanasio distingueva i libri dell'A.T. in κανονιζόμενα (cioè libri sacri ispirati da Dio) e in ἀναγιγνωσκόμενα (cioè libri edificanti, seppur non ispirati, indicati dai Padri per essere letti dai fedeli)¹². Questa sua distinzione rimarrà immutata nella sostanza fino al Concilio di Trento, che - come vedremo più avanti - equiparerà tra loro tutti i testi veterotestamentari. Atanasio, tra i libri canonici, ha aggiunto a quelli ebraici del Testo Masoretico solamente Baruch con la lettera di Geremia, ma ha tolto Ester¹³. L'elenco neotestamentario coincide esattamente con quello attuale, rinvenibile in qualsiasi Bibbia cristiana¹⁴. Infine, tra i testi non canonici, ma consigliati come lettura, troviamo la Sapienza di Salomone, il Siracide, Ester, Giuditta e Tobia per quanto riguarda l'A.T., e la Didachè e il Pastore per quanto riguarda il N.T.¹⁵; mancano totalmente i libri dei Maccabei.

La *Vulgata latina*, frutto del lavoro di Girolamo, ha tenuto conto non solo dei testi greci della Septuaginta, ma anche della versione di Teodoziona, degli *Hexapla* di Orgiene Adamantio e di altre fonti, prima fra tutte il Testo Masoretico. Così facendo, seppur Girolamo molto probabilmente conoscesse la Lettera festale XXXIX, egli comunque elaborò autonomamente la propria versione definitiva del canone latino. Con l'opera di traduzione ufficiale della Bibbia nella lingua dell'Occidente è come se si fosse consumato, quasi in sordina, il primo scisma tra le due Chiese: si consideri, infatti, che gli Ortodossi, ancora oggi, seguono come testo sacro veterotestamentario la Septuaginta, nella forma che ho descritto sopra.

Uno dei principali oggetti di controversia tra Lutero e la Chiesa cattolica fu proprio la *Vulgata latina*: il canone che la componeva, la sua affidabilità, nonché l'esigenza di ritradurla non solo in latino, ma anche nelle lingue romanze e germaniche partendo dagli originali ebraici e greci.

¹⁰ Un esempio significativo della considerazione di cui godeva Girolamo presso Damaso è data da una delle epistole (la numero VIII) di quest'ultimo, nella quale il papa chiede l'esatta traduzione dall'ebraico del vocabolo *Osanna*; cfr. JACQUES PAUL MIGNE (a cura di), *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, vol. 13, Parigi 1844, p. 371.

¹¹ La denominazione *antilegomena* si applica ai testi oggetto di disputa tra gli autorevoli Padri della Chiesa, i quali più volte dubitarono se considerare ispirati alcuni testi oppure no. I quattro più famosi sono la *Didachè*, la *lettera di Barnaba*, la *prima lettera di Clemente* e il *Pastore* di Erma. Anche alcuni testi oggi canonici furono oggetto di discussione: parlo della seconda lettera di Pietro, della seconda e della terza lettera di Giovanni, della lettera di Giacomo, della lettera di Giuda (tacciata di citare esplicitamente l'apocrifo *Libro di Enoch* e implicitamente l'apocrifo *Ascensione di Mosè*) e dell'Apocalisse di Giovanni. Cfr. LUIGI MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento, Vangeli*, Piemme, Casale Monferrato 2007, pp. 15 e ss.

¹² ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Lettere festali*, Edizioni Paoline, Milano 2003, p. 501.

¹³ Lettera festale XXXIX, 17; ATANASIO, *Lettere festali*, cit., p. 511.

¹⁴ Cfr. Lettera festale XXXIX, 18; *Ibidem*.

¹⁵ Lettera festale XXXIX, 20; ATANASIO, *Lettere festali*, cit., p. 512.

3. Il canone biblico al Concilio di Trento

Il più importante concilio dell'Età moderna non poteva non prendere in esame, fra le molteplici altre cose, la delicata questione del Canone biblico. Martin Lutero, infatti, aveva attaccato formalmente la composizione canonica della *Vulgata* latina, tanto nell'A.T., quanto nel N.T.: evidenziò, infatti, che la parte veterotestamentaria divergeva per composizione dal Testo Masoretico, e quindi conteneva libri apocrifi a suo dire illegittimamente aggiunti dalla Chiesa cattolica. Per l'aspetto neotestamentario, invece, riprese la questione degli *antilegomena* già accolti nel canone, ma nella sua versione della Bibbia li inserì comunque in appendice, e col tempo rimasero parte del N.T., e la situazione si è così consolidata fino ad oggi.

Il Concilio di Trento dovette elaborare una risposta chiara e precisa a queste obiezioni, puntando ad evitare ulteriori divisioni in seno alla Chiesa, difendendo la sacralità da sempre proclamata della Scrittura. È indubbio, però, che all'indomani della conclusione dei lavori conciliari vi furono parecchi ecclesiastici scontenti, primo fra tutti Paolo Sarpi¹⁶. Effettivamente, il cruciale momento della discussione riguardante le tematiche bibliche fu vissuto con grande intensità anche dagli stessi Padri tridentini. La delicata questione fu affrontata nella sessione di febbraio - marzo del 1546, anche se, in apertura della stessa, il cardinale Reginald Pole propose piuttosto di deliberare sul *Credo*, come avevano fatto tutti i concilii precedenti a quello tridentino¹⁷. Tuttavia, la cosa fu sbrigata facendo notare che "il rammentarlo, recitandosi almeno ogni settimana in tutte le chiese"¹⁸ non avrebbe comunque convertito alcun luterano. Si decise, quindi, di esaminare la questione del canone biblico, e anche quella della Tradizione apostolica. Il Cardinale Seripando fu colui che evidenziò la complessità della questione, citando come esempio il caso del Siracide (noto anche come *Ecclesiastico*) che l'alto prelato riteneva parecchio utile per l'edificazione della gioventù, ma reputava il libro ben lungi dall'essere ispirato¹⁹. Il Seripando, con questa sua affermazione, si rifaceva esattamente a quella remota concezione dei libri sacri e dei libri edificanti proposta dalla Lettera festale XXXIX di Atanasio. Tuttavia, come si evidenzierà poco sotto, i Padri conciliari ignoravano totalmente tale epistola. Quanto in essa contenuto, infatti, era diventato col tempo *opinio communis*. Tra l'11 e il 15 febbraio di quello stesso anno, dunque, la congregazione deputata alla questione del canone biblico iniziò i lavori con questi dubbi di non poco conto: per risolverli, quindi, si scelse di rifarsi a precedenti decreti e ad antichi concili. Il primo ad essere citato fu il Concilio di Firenze²⁰, durante il quale, nel tentativo della Santa Sede cattolica di riconciliarsi con la Chiesa ortodossa, si ottenne la conversione di alcune Chiese orientali, tra cui quella copta, alla quale fu indirizzata la bolla *Cantate Domino*, redatta il 4 febbraio 1442 alla presenza dell'ambasciata del Patriarca Giovanni, di un'altra ambasciata (stavolta ufficiosa) del Monastero etiope di Gerusalemme e dei cardinali Le Jeune e Torquemada. In essa si dava l'elenco dei libri della Bibbia da considerare ispirati, e tale elenco coincide con il canone attuale; ciononostante, si consideri che questa bolla fu emanata non con valore ecumenico, bensì esclusivamente per i copti d'Egitto²¹. I Padri conciliari, dunque, tentarono di estendere il valore di

¹⁶ Il Sarpi auspicava, fra le altre cose, che il Concilio di Trento rafforzasse l'episcopato e limitasse ulteriormente il potere del Papa; tuttavia, avvenne esattamente il contrario. Cfr. HUBERT JEDIN, *Il Concilio di Trento, il primo periodo, 1545 - 1547*, vol. 2, Morcelliana, Brescia 1962, p. 14.

¹⁷ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 181.

¹⁸ Citazione letterale di SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 182.

¹⁹ SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., pp. 295 - 296.

²⁰ JEDIN, *Il Concilio di Trento*, cit., p. 70; cfr. SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., p. 296.

²¹ Per quanto sopra: JOSEPH GILL, *Il Concilio di Firenze*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 387 - 388.

questo testo a tutto il mondo cattolico, ma non ci fu un accordo globale su tale proposta. Il problema principale era il modo in cui Lutero aveva posto la questione: la canonicità, a suo dire, dipendeva da un riscontro puntuale e inequivocabile col Testo Masoretico in uso presso il popolo ebraico. A quel tempo, naturalmente, non esistevano gli studi filologico - cristianisti come noi li conosciamo, pertanto tutte le considerazioni da me sopra esposte nell'introduzione al canone biblico erano, all'epoca, del tutto ignorate. I testi incriminati da Lutero erano i seguenti: Tobia, Giuditta, Baruch con la lettera di Geremia, le aggiunte a Ester, le aggiunte a Daniele, 1 e 2 Maccabei, Siracide e Sapienza di Salomone. Tuttavia, questo elenco sarebbe incompleto se non si registrasse la presenza in appendice, in alcuni codici della *Vulgata latina*, di ulteriori testi: il terzo libro di Esdra²², il quarto libro di Esdra²³, l'Orazione di Manasse²⁴, il Salmo 151²⁵ e addirittura la *Lettera ai Laodicesi*, che non è però mai stata considerata canonica in alcun contesto²⁶. Altri testi della Septuaginta non hanno mai avuto alcuna diffusione nell'Occidente latino. Sulla base del Concilio di Firenze, o meglio, sulla base della bolla *Cantate Domino*, tutti i testi della suddetta appendice verrebbero espunti dal canone senza appello. Ciò non vale, però, per gli altri testi sconfessati da Lutero che, sulla scorta della monumentale opera di Sisto da Siena del 1566, presero il nome di *deuterocanonici*. Per i Padri conciliari, dunque, fu necessario ricorrere a decreti più antichi del concilio fiorentino, e considerarono così il Concilio di Laodicea, gli scritti di Innocenzo I papa, il terzo Concilio di Cartagine (28 agosto 397 d.C.)²⁷, il Concilio Trullano II, il Concilio di Cartagine IV (del 419), il Concilio Hipponense²⁸ e, naturalmente, il *Decretum Gelasianum*²⁹. Quest'ultimo fu reputato il testo principale e il più attendibile. Come ho già evidenziato sopra, non fu presa in considerazione la Lettera festale XXXIX di Atanasio, e ciò si evince dal fatto che i Padri conciliari - che

²² Questo testo ha un nome diverso nella Septuaginta: ivi è chiamato *primo libro di Esdra*. Nonostante trovi posto nell'appendice della *Vulgata latina*, come giustamente ricorda il Sacchi, San Girolamo si schierò fermamente contro la canonicità di questo testo; cfr. PALO SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 1, Utet, Torino 2006, p. 99.

²³ La presenza di questo testo nell'appendice del canone biblico latino sembrerebbe anomala, in quanto non proviene dalla Septuaginta, essendo stato composto in aramaico (o forse in ebraico?) intorno al 100 d.C., poi tradotto in greco e largamente citato tanto dai Padri d'Occidente quanto da quelli d'Oriente. Il Sacchi ricorda come la recensione greca sia stata menzionata, ad esempio, da Clemente Alessandrino, e la recensione latina a noi giunta sia stata citata già da Tertulliano, da Cipriano, dallo stesso Girolamo e anche da Agostino. La fortuna di questo testo inizierà a scemare alla fine del medioevo. Cfr. PALO SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 2, Utet, Torino 2006, pp. 237 - 238.

²⁴ Di questo testo tratterò abbondantemente poco sotto.

²⁵ Proveniente dalla Septuaginta.

²⁶ Nella Lettera di Paolo ai Colossesi si legge ancora oggi: "*Et cum lecta fuerit apud vos epistola haec, facite ut et in Laodicensium ecclesia legatur; et eam, quae Laodicensium est, vos legatis*" (Col 4, 16; testo tratto da *Biblia sacra, vulgatae editionis*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, p. 1189). Si sa che è esistita una lettera ai Laodicesi composta dai marcioniti in termini eretici, e quindi è stata rifiutata in qualsiasi sede. Tuttavia, il testo a noi giunto non ha nulla di eterodosso, ma sembra composto da una serie di versetti estratti dalle altre lettere paoline, probabilmente per colmare il vuoto percepito dai fedeli nel leggere il passo sopra riportato. Gregorio Magno conobbe quel testo, e valutò addirittura l'idea di accettarlo nel canone, ma poi non lo fece perché ritenne simbolico il numero XIV delle lettere di Paolo (si ha tale numero solo considerando paolina la Lettera agli Ebrei, oggi dichiarata palesemente di autore ignoto). Cfr. LUIGI MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento, Lettere*, Piemme, Casale Monferrato 2001, pp. 78 e ss.

²⁷ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 188; SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., p. 296.

²⁸ SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., p. 296.

²⁹ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 188; SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., p. 296. Per il testo del *Decretum Gelasianum* seguo la traduzione edita da Luigi Moraldi pubblicata in MORALDI, *Apocrifi, Vangeli*, cit., pp. 24 - 25.

non conoscevano quel testo - trovarono una difficoltà notevole legata al libro di Baruch. In effetti, quest'opera non si rinveniva in alcun elenco fra quelli dei concili esaminati, e neppure fra le disposizioni date dai passati pontefici; pertanto ci fu uno scontro acceso tra il generale dei Francescani, Giovanni Cabri O.F.M., che si schierò a favore dell'autenticità del libro di Baruch, e il Seripando insieme al cardinal Tomaso de Vio O.P. (meglio noto come cardinal Gaetano), che invece ne contestarono l'autenticità³⁰. Il problema fu risolto non ricorrendo a uno studio e a una ricerca accurati per reperire ulteriori fonti antiche - si noti che la Lettera festale XXXIX inserisce Baruch tra i libri ispirati -, ma si affermò che il testo era da ritenere annesso al libro di Geremia (ed era per questo motivo che nessuna fonte lo menzionava) e, dal momento che Baruch era sempre stato letto in chiesa, si aveva la prova della sua validità³¹. È in questa sede che i Padri conciliari espressero un forte rammarico perché scoprirono che il *Decretum Gelasianum* dichiarava espressamente apocrifo il testo noto come *Costituzioni dei santi Apostoli per mano di Clemente*³². Questo libro ci tornerà utile parlando dell'Orazione di Manasse.

Per concludere il discorso, si arrivò a proporre di mantenere il canone dell'A.T. composto dai libri dell'elenco masoretico e dai deutero canonici, introducendo la distinzione tra *Canon Fidei* e *Canon Morum*³³, comprovata anche da Sant'Agostino e da San Gregorio Magno, nonché, a detta di Aloisio di Catania O.P., anche dallo stesso San Girolamo³⁴. Addirittura il cardinal Gaetano asseriva di possedere una Bibbia che conteneva tale distinzione³⁵. Infine, furono proposte tre soluzioni al problema del canone: la prima, "di non discendere a particolar libri"³⁶; la seconda, di distinguere il Canone biblico in tre parti, e la terza, di dare a tutti i libri della Bibbia la medesima autorità. Il 15 febbraio 1546 si approvò la terza proposta³⁷, decidendo anche di eseguire una minima revisione del testo latino mediante un raffronto con i testi originali, chiudendo così la questione del Canone biblico.

4. Un caso di studio importante: l'Orazione di Manasse

Dalla metà del VII secolo d.C. la Chiesa sarda vede aumentare notevolmente la presenza di prelati di formazione greco-ortodossa³⁸, e viene addirittura coinvolta direttamente nelle diatribe monoteliste, come dimostrato dalla professione di fede del vescovo Eutalio di Sulci (redatta post 662 d.C.), rinvenuta da Herman von Soden nell'archivio di un monastero del Monte Athos³⁹. L'adesione del clero sardo alla Chiesa ortodossa è importante perché ciò implica la celebrazione liturgica secondo i riti ortodossi e non secondo il rito romano; come conseguenza è possibile dedurre che la Chiesa sarda conosceva la recensione greca dell'A.T. tratto dalla Septuaginta, o almeno una buona parte di essa. L'Orazione di Manasse è un testo oggi apocrifo per la Chiesa cattolica, ma canonico per la Chiesa ortodossa (inserita nelle *Odi*, come dodicesima ode); come sopra evidenziato, tuttavia, era presente in appendice nell'edizione della *Vulgata latina*, e lo si rinviene anche nelle edizioni a stampa della

³⁰ JEDIN, *Il Concilio di Trento*, cit., p. 72; SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 189.

³¹ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 189.

³² SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, cit., p. 296.

³³ JEDIN, *Il Concilio di Trento*, cit., pp. 72 - 73.

³⁴ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 188.

³⁵ SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 189.

³⁶ Citazione letterale di SARPI, *Istoria del Concilio tridentino*, cit., p. 190.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ RAIMONDO TURTA, *Storia della Chiesa in Sardegna, dalle origini al Duemila*, Città Nuova, Roma, 1999, p. 144.

³⁹ TURTA, *Storia della Chiesa in Sardegna*, cit., p. 151.

Nova Vulgata, ossia del testo biblico emendato dal Concilio di Trento, stampato fino al 1598⁴⁰. Come è possibile spiegare la scelta di pubblicare tale libro, se i decreti tridentini del 1563, nel loro elenco⁴¹, non includevano questa orazione? E cosa ha a che fare questo testo con la Sardegna? In questo paragrafo cercherò di dare risposta alle suddette domande.

Manasse era un re di Giuda, citato nell'A.T. in 4 Re 21, 1 - 18 e in 2 Cr 33, 1 - 20, nonché nella genealogia di Gesù secondo Matteo (Mt 1, 10). Costui "*fecit autem malum coram Domino*"⁴², favorì l'idolatria e abbandonò il vero culto di Dio; per le sue colpe il Signore fece sì che il re degli Assiri lo deportasse in Babilonia, dove Manasse si pentì di tutti i suoi innumerevoli peccati e dove, per chiedere perdono, compose una preghiera menzionata (ma non tramandata) sia nel quarto libro dei Re che nel secondo libro delle Cronache. Se il testo di tale preghiera è mai esistito, fu certamente considerato perduto da chi compose le recensioni della Bibbia ebraica che hanno dato origine al Testo Masoretico; non fu così, però, per gli Ebrei di Alessandria, i quali, nella traduzione greca delle loro Scritture, inserirono la Προσευχή Μανασση, che ebbe un'enorme fortuna nella Chiesa ortodossa. Il tono contrito della preghiera pervenutaci nella recensione greca⁴³, e poi tradotta in latino⁴⁴, fece sì che il testo venisse letto in chiesa durante la Quaresima, il venerdì o la domenica, per spronare il popolo alla penitenza. È ipotizzabile un analogo valore del testo anche in ambito latino, dal momento che questa preghiera si è tramandata attraverso alcune redazioni medievali fino al Concilio di Trento, ed è stata addirittura stampata anche dopo il 1563. Dal momento che il testo italiano - criticamente tradotto - è di ardua reperibilità, in questa sede do la mia traduzione dell'Orazione di Manasse, scegliendo di tradurre dalla recensione greca (in quanto la recensione latina contiene minime varianti ed è comunque più corta di quella greca), indicando tra parentesi quadre i numeri dei versetti e, con le lettere in apice, l'apparato critico immediatamente sotto riportato che motiva le scelte di traduzione.

Orazione di Manasse.

[1] O Signore onnipotente,
Dio dei nostri padri,
di Abramo, e di Isacco e di Giacobbe
e della loro giusta discendenza,
[2] che hai creato il cielo e la terra con tutto il loro ordine,
[3] che hai vincolato il mare alla parola del tuo comando, che hai incatenato l'abisso e hai posto il sigillo col terribile e glorioso tuo nome;
[4] per cui ogni cosa si raccapriccia e trema dinanzi alla forza del tuo volto,
[5] perché la magnificenza non può coprire la tua dottrina, e l'irresistibile tua ira si stringe sul peccatore,
[6] e la misericordia del tuo annunzio (è) senza misura e inscrutabile;
[7] perché tu sei il Signore altissimo,
misericordioso, paziente e pieno di compassione
e che cambi sentimento verso le malvagità degli uomini;

⁴⁰ Questa importante informazione la si ricava dallo *stemma codicum* di ROBERT WEBER, ROGER GRYSOY (a cura di), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007, p. XLV.

⁴¹ Cfr. *Canones et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini*, Officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsia 1887, p. 16.

⁴² Citazione letterale di 2 Cr 33, 2; testo tratto da *Biblia sacra*, cit., p. 433.

⁴³ Per il testo greco faccio riferimento all'edizione critica contenuta in ALFRED RAHLFS, ROBERT HANHART (a cura di), *Septuaginta*, vol. 2, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006, pp. 180 - 181

⁴⁴ Per il testo latino faccio riferimento all'edizione critica contenuta in WEBER, GRYSOY (a cura di), *Biblia sacra*, cit., p. 1909.

[8] tu certamente, o Signore Dio dei giusti,
che non cambi parere riguardo alla giusta condotta,
non rendesti colpevoli dinanzi a te Abramo, Isacco e Giacobbe,
ma che cambi parere riguardo alla mia condotta che (mi) rende colpevole,
[9] perché peccai oltre l'incalcolabile numero ^a della sabbia del mare;
abbondarono le mie iniquità, o Signore, abbondarono,
e non sono degno di essere esaminato e guardato dal più alto del cielo per causa delle mie
ingiustizie;
[10] sono piegato da molti vincoli ^b di ferro
ho rinnovato contro di me quello ^c dei miei peccati,
e non c'è sollievo per me
perché feci irritare il tuo animo
e ho fatto il male di fronte a te:
collocai idoli ^d e accrebbi gli abominii.
[11] E ora piego il ginocchio del cuore bisognoso di benevolenza da parte tua.
[12] Ho peccato, o Signore, ho peccato
e io riconosco la mia empietà.
[13] Ch'io chieda, bisognoso di te:
«Perdonami, o Signore, perdonami!»,
affinché io non deperisca per causa delle mie empietà
e affinché non venga dichiarato colpevole contemplando i miei mali per tutti i secoli
e affinché io non venga condannato nella terra dei più infimi.
Perché tu sei, o Signore, il Dio che muta opinione,
[14] E farai conoscere la tua benevolenza in me ^e
perché, essendo io indegno, salverai me per causa dell'abbondanza della tua misericordia;
[15] E loderò te per tutti i giorni della mia vita,
perché ogni potenza dei cieli canta te,
e la gloria è tua per tutti i secoli. Amen.

Apparato critico della traduzione

^a. Si può considerare qui sottinteso *dei granelli*.

^b. *O da molte catene*.

^c. La mia traduzione è letterale: si può leggere meglio così: *ho rinnovato contro di me ciò che sono i miei peccati*, o anche *(il numero) dei miei peccati*.

^d. Il vocabolo *Βδέλυγμα* indica propriamente gli *idoli*, ma anche un oggetto abominevole o un empio oggetto di idolatria.

^e. L'espressione *ἐνέμοι* è indubbiamente più pregnante in greco piuttosto che in italiano. Questa forma, che è un costrutto tipico dello stato in luogo, va intesa in senso figurato, e può essere letta anche *nel mio profondo*, o anche *nel profondo del mio (cuore)*.

Il motivo per cui l'Orazione di Manasse sia stata inserita nell'appendice della *Vulgata latina* e sia stata poi tramandata durante il Medioevo, e abbia avuto indubbiamente un uso liturgico sia in ambito ortodosso che molto probabilmente cattolico, è rinvenibile non nel fatto che il testo provenga dalla Septuaginta⁴⁵, bensì dalla menzione che ne fa uno fra i più importanti testi della Cristianità antica, e cioè il libro denominato *Costituzioni dei santi Apostoli per mano di Clemente*, che, usando le parole di chi lo ha pubblicato in italiano, è “un testo canonico, antico e venerando, che riproduce la disciplina della Chiesa primitiva, conforme alla Tradizione apostolica”⁴⁶. L'uso del

⁴⁵ Altrimenti non ci si potrebbe spiegare come mai, ad esempio, i Salmi di Salomone, che hanno avuto grande fortuna tra gli Ortodossi, non siano pervenuti in alcun modo alla tradizione latina. Cfr. SACCHI (a cura di), *Apocrifi*, vol. 2, cit., pp. 41.

⁴⁶ Citazione letterale di DOMENICO SPADA, DIMITRIOS SALACHAS, *Costituzioni dei Santi Apostoli per mano di Clemente*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001, p. XI.

vocabolo *canonico* da parte degli autori non deve indurre in errore il lettore: è inteso in tutt'altro senso rispetto a quello da me usato in questo articolo, e più precisamente si riferisce al fatto che riproduce una forma testuale tipica della Chiesa primitiva, contenente tra l'altro importanti elementi liturgici. Questo testo, almeno nella sua prima parte (che è la più antica), fu redatto tra Cesarea e Antiochia non più tardi del 150 d.C.⁴⁷ e, nel passo in cui viene descritto il ruolo del vescovo nei confronti della comunità a lui affidata, spiegandone tra l'altro anche l'impegno liturgico, si riporta come monito la necessità di non diventare empio come il re Manasse⁴⁸, citando esattamente tutta la preghiera che il personaggio biblico recitò a Dio per chiedere perdono⁴⁹. Questo fatto è determinante e chiarifica definitivamente come mai il testo è stato tramandato in ambiente latino, e anche perché è stato stampato dopo il 1563. Si ricorderà, infatti, che i Padri conciliari espressero rammarico per l'inserimento delle *Costituzioni* fra gli apocrifi nel *Decretum Gelasianum*, perché così facendo si sconfessava ogni possibilità di dichiarare canonica l'Orazione di Manasse. Sia il Sarpi che lo Sforza Pallavicino non ne parlano mai, perché evidentemente i Padri conciliari hanno fatto emergere dai documenti solo ciò che era favorevole alla Riforma cattolica, e cioè la discussione su quei libri che poi sono stati definitivamente canonizzati. Tuttavia, la mancanza dell'Orazione fra i libri canonici non ha impedito agli editori di continuare a stamparla ancora per circa 40 anni dopo il Concilio di Trento. Tale esigenza tipografica è motivabile solamente con la *domanda* da parte del pubblico dei lettori, per lo più composto da alti prelati e dagli stessi Padri conciliari. Per quanto riguarda la Sardegna, non sono sopravvissute le fonti quattrocentesche; tuttavia è facile ipotizzare come il peso dei riti bizantini si sia conservato nella tradizione ecclesiastica e popolare dell'isola⁵⁰, e come sia stato non di poco conto estirpare la lettura di un testo importante come l'Orazione di Manasse.

5. Prime conclusioni: la Sardegna e il Canone biblico

Alla luce di quanto visto, appare chiaro che la Sardegna abbia recepito la *Nova Vulgata* nella sua redazione tridentina sicuramente non senza traumi. Le poche testimonianze della tarda antichità e dell'alto Medioevo ci permettono comunque di stabilire con certezza che esistette una buona circolazione di libri, e di conseguenza non mancò un dibattito esegetico. Non si dimentichi, infatti, che sull'isola fu redatta la copia del codice contenente il *De Trinitate* di Ilario di Poitiers, scritto in *minuscola semionciale libraria*, e oggi consultabile presso la Biblioteca Apostolica Vaticana (collocazione D.182). Ancora, la Sardegna ospitò per due volte Fulgenzio di Ruspe, noto Padre della Chiesa, esiliato a Cagliari dal re dei vandali Trasamondo nel VI secolo, e, poco più tardi, giunse in terra sarda anche il famoso *Orazionale mozarabico*, oggi conservato a Verona e scritto in *minuscola visigotica libraria*. Con l'avvento dei bizantini, poi, circolarono testi cristiani in greco, lingua che fu certamente considerata liturgica. Tuttavia, da una lettera di Gregorio Magno, pubblicata dal Carta Raspi, si rileva chiaramente che le zone interne della Sardegna permanevano legate al paganesimo⁵¹. Spettò proprio alla Chiesa greca il ruolo di evangelizzare la Barbagia, e ciò è ancora

⁴⁷ SPADA, SALACHAS, *Costituzioni dei Santi Apostoli*, cit., p. XXIII.

⁴⁸ *Costituz.* II, 22, 4 - 18.

⁴⁹ *Costituz.* II, 22, 12 - 14; è tradotta dal testo delle *Costituzioni* (e non dalla *Septuaginta*) in SPADA, SALACHAS, *Costituzioni dei Santi Apostoli*, cit., p. 34.

⁵⁰ Ancora oggi in Sardegna sopravvive il rito della Dormiente (detta *Koimesis*, dal greco Κοίμησις), che il 15 agosto viene portata in processione in luogo della Madonna Assunta.

⁵¹ RAIMONDO CARTA RASPI, *Storia della Sardegna*, Mursia, Milano 1971, pp. 278 - 279.

oggi reso evidente da tratti di devozione popolare molto forti⁵². Le *carte greche di Marsiglia*, datate intorno al 1089⁵³, scritte in sardo con caratteri greci, mostrano come l'uso del greco non fosse propriamente in uso nelle cancellerie, bensì fosse regolarmente utilizzato e conosciuto, al punto che l'alfabeto latino viene sostituito da quello greco: la lingua della liturgia, così come il rito, dovevano essere di stampo bizantino. La Chiesa di Costantinopoli aveva accolto la Spetuaginta come testo ufficiale dell'A.T., e nulla vieta di pensare che questa fu la Bibbia del clero sardo dell'alto Medioevo e del Medioevo centrale. Fu solo con la penetrazione dei Vittorini e con le successive vicende storiche che si affrontò un momento di transizione, ma la sopravvivenza delle letture bibliche pretridentine, in una Sardegna dalla rinnovata latinità, non potevano escludere almeno l'Orazione di Manasse.

Il Concilio di Trento ebbe dunque un effetto drastico dal punto di vista canonico. La mancata conservazione delle biblioteche tardomedievali, ma anche dei fondi d'archivio notarili del XV secolo, impedisce una concreta comprensione della portata del fenomeno. Tuttavia, se si pensa al forte impatto che il Concilio Vaticano II ha avuto sulla società contemporanea, generando anche parecchie voci discordanti perfino all'interno della Chiesa stessa, si può agevolmente comprendere la portata rivoluzionaria del Concilio tridentino, che a differenza del Vaticano II si è occupato addirittura di canone biblico. Infine, non bisogna dimenticare che solo una parte del clero sardo ha certamente sofferto dinanzi alle disposizioni conciliari in materia di canone: un'altra parte, come mostrerò tra poco, era piuttosto dedita ad acquisire maggiore potere ignorando i doveri pastorali.

6. Il focus sulla Sardegna: il Concilio di Trento nell'Arcidiocesi di Cagliari e nella Diocesi di Iglesias

La Sardegna di *Ancien régime* è stata caratterizzata e segnata fin dal 1355 dal più importante organo politico dell'Isola: il Parlamento. Questa istituzione, fortemente voluta da Pietro IV d'Aragona, col passare dei secoli, ha acquisito sempre più peso nel contesto socio-economico sardo, e ha garantito l'esistenza di un luogo di mediazione fra il potere regio centrale e i poteri locali, vale a dire il braccio ecclesiastico, il braccio militare e il braccio reale, cioè rispettivamente gli alti prelati, i grandi nobili e le città regie. All'interno di ciascuna componente, però, le dinamiche erano a loro volta diversificate e mutevoli, fortemente condizionate dagli eventi bellici, politici e religiosi del resto del mondo. Alla luce di queste considerazioni, appare chiaro che il Concilio di Trento fosse un momento di cesura nei confronti di un passato variegato, ancora legato come era ad alcune tradizioni derivanti dalla Chiesa bizantina, influenzato dalla religiosità catalano-aragonesa e non immune dalla corruzione di una buona parte del clero.

Se da una parte si evidenziò che una tendenza dello stesso clero fu quella di voler mantenere saldi i propri privilegi (di foro, finanziari, e così via)⁵⁴, dall'altra, sia durante che dopo Trento, trasparì la volontà dei vescovi di frenare gli abusi perpetrati dai prelati, ma anche l'esigenza di accentuare il più possibile l'attenzione per la cura delle anime. La volontà di affermare il controllo sui privilegi dei singoli canonici non

52 È emblematico il caso di Desulo, importante centro barbaricino, in cui la devozione a San Basilio Magno (Padre orientale) è manifesta, e l'attribuzione ai neonati dei nomi "Basilio" e "Basilia" è tutt'oggi altamente praticata.

53 Cfr. LINDSAY LEONARD BROOKE, FRANCESCO CESARE CASULA, M. M. COSTA, ANNA MARIA OLIVA, R. PAVONI, MARCO TANGHERONI, *Genealogie medioevali di Sardegna*, Due D Editrice Mediterranea, Cagliari 1984, p. 173, nota 146.

54 TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna*, cit., p. 350.

era nuova alla Chiesa cattolica, dal momento che, già nel 1474, Papa Sisto IV, essendo i canonici e le prebende amministrati prevalentemente da laici (giacché era richiesto per tale ruolo soltanto essere letterati in Diritto), ordinò che da quel momento in poi tali luoghi venissero retti da due diversi amministratori, cioè un *magister seu licentiatus in Theologia* e un altro *doctor seu licentiatus in utroque*⁵⁵.

Malgrado queste disposizioni emanate dal più alto organo centrale ecclesiastico, l'elemento determinante fu la ferma azione di ogni singolo vescovo, finalizzata ad accrescere la spiritualità del clero e limitarne le speculazioni finanziarie. Il grande concilio ecumenico cattolico, celebratosi come è noto tra il 1545 e il 1563, nelle sue varie fasi (interrotto, poi ripreso, faticosamente concluso) vide tra i suoi protagonisti anche alcuni notevoli esponenti dell'alto clero sardo, primo fra tutti il già ricordato Salvatore Alepus, membro della commissione per il canone biblico. Tuttavia, egli non fu il solo partecipante, perché altri vescovi, stavolta provenienti dal Capo di Cagliari, ebbero l'onore di sedere tra i Padri conciliari. Gli effetti di tale impegno si manifestarono già durante lo svolgimento dei lavori tridentini, per mezzo di ordini precisi dati ai canonici loro subordinati.

Per poter esaminare ordinatamente i risvolti tanto in ambito sociale quanto liturgico, inizierò il discorso partendo dall'Arcidiocesi di Cagliari e dalla Diocesi di Sulci (oggi ricostituita come Diocesi di Iglesias), entrambe rette dallo stesso vescovo, nominalmente da quando Giulio II le unì nel 1506 e anche di fatto dal 1513, quando l'allora vescovo ecclesiense Giovanni Pilares assurse alla cattedra metropolitana di Cagliari⁵⁶. Il primo personaggio storico di capitale importanza per entrambe le diocesi è indubbiamente Balthazar de Heredia O.P., arcivescovo di Cagliari dal 1548 al 1558 e, come ricorda il Fara, compagno dell'Alepus al Concilio di Trento⁵⁷. La sua opera episcopale permette di evidenziare come, seppur i lavori tridentini fossero ben lungi dall'essere conclusi, nel meridione della Sardegna del XVI secolo si avvertiva la necessità di iniziare un lungo ma importante lavoro di moralizzazione del clero. Nelle sue *Ordenations fetas p(er) lo r(everendíssi)mo in (Christ)o pare | fia Balthasar de Heredia archibi(spe) de Call(er)*⁵⁸, il de Heredia ordinò al clero della diocesi ecclesiense di recitare la Liturgia delle Ore, pregando assiduamente alla *prima*, alla *terza*, alla *sesta*, alla *nona* e dopo la messa. Alla fine della giornata si doveva dire *completas*, cioè recitare la compieta⁵⁹. L'obbligo di pregare con assiduità non ha solo una valenza puramente formale o spirituale individuale, ma anche il primo passo per garantire la formazione biblica dei sacerdoti. L'arcivescovo cagliaritano, inoltre, promosse fin da subito l'applicazione del *Decretum de reformatione* elaborato nella sessione VI del 1547⁶⁰, ossia nell'anno precedente all'arrivo alla sede di Cagliari e di Sulci dello stesso de Heredia. A riprova di ciò, do la trascrizione paleografica di un documento di capitale importanza, purtroppo privo di data:

“It(em) ordena sa S(eño)ría q(ue) si cassará q(ue), si a | in esterán aralgú(n) cano(n)ge o bene|ficiat en Caller, o en altra p(ar)t del | p(re)se)nt Regne, no pusa anar si no ab | consentiment y eletiò del R(evere)nt Vic(ar)i g(e)n(er)al | y capitol, o de las ditas

⁵⁵ ARCHIVIO DI STATO DI CAGLIARI (d'ora in poi A.S.Ca.), Antico Archivio Regio (d'ora in poi A.A.R.), Categoria XIV (Materie ecclesiastiche), U.A. AD46.

⁵⁶ TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna*, cit., p. 830.

⁵⁷ GIOVANNI FRANCESCO FARA, *De rebus Sardois*, vol. 4, Edizioni Gallizzi, Sassari 1992, p. 292; cfr. MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., p. 241.

⁵⁸ Titolo tratto da ARCHIVIO STORICO DIOCESANO DI IGLESIAS (d'ora in poi A.S.D.I.), fondo Archivio del Capitolo della Cattedrale (d'ora in poi A.C.C.), Serie Ordinazioni e statuti, U.A. 1, c. 54 recto.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cfr. *Canones et decreta*, cit., pp. 39 - 40.

parts de | aq(ue)ll al qual li sie(n) pasades ses | dietes segon sa parra, y no | li sie(n) dades les destributions”⁶¹.

Questo provvedimento aveva il compito di scoraggiare l’abbandono delle sedi canonicali e parrocchiali da parte del clero; tale pratica, infatti, era assai frequente tanto nel XV quanto nella prima metà del XVI secolo, e il *Decretum de reformatione* sopra ricordato aveva proprio lo scopo di vietare definitivamente questa forma di abuso. L’importanza dell’intervento dell’arcivescovo di Cagliari è cruciale, perché mostra chiaramente come, nonostante il Concilio di Trento fosse ben lungi dall’essere concluso (e quindi il decreto non fosse stato promulgato ufficialmente), il potere episcopale si fosse già attivato per evitare che il basso clero abbandonasse la propria sede di servizio per lunghi periodi, privando i fedeli della messa quotidiana, ed esponendoli così a facili ripensamenti sul Cattolicesimo. A tal fine, si optò per attribuire una funziona di controllo al vicario generale e al capitolo; inoltre, come ulteriore strumento deterrente, si adottò la sospensione del pagamento delle rendite canonicali e parrocchiali durante l’assenza del titolare.

I canonici e i beneficiati, spesso e volentieri, praticavano anche il commercio: talvolta rivendevano beni appartenenti alla parrocchia o al canonicato. Ciò era possibile perché mancava una redazione inventariale dei beni appartenenti alla chiesa; sempre a causa di ciò, alcuni canonici avevano l’uso di lasciare in testamento i paramenti e altri oggetti sacri di indubbio valore a non ecclesiastici. Ancora una volta il de Heredia pose un primo freno a questa pratica, evidente segno di corruzione del clero, che faceva così commercio delle cose sacre.

“| 59 verso | It(em) ordena sa S(eñoría) q(ue) las terças dels beneficis y | de las caxas dels canonges y vestiments de | morts haja de entrar en poder del Sacrestà | major, el qual haja de rebre | semblants drets, y escrivere aquells en un libre, | 60 recto | partida p(er) partida, expacificadament, sens p(artid)a | ad aquels q(ue) donarán los sols drets q(ue) p(er) lo | dit Sacristà sia tengut donar compte cascu(n) | any del matex modo y forms dels procu|radors del R(evere)nt Capitol, y q(ue) no pusa dispondre de dits dines q(ue) en son poder en|trarà(n), sino fins a suma de deusous sens | donar rahò al R(evere)nt Capitol, lo qual tant | part pusa dispondre sino p(er) cosas tocant | a la dita Sacristia”⁶².

Purtroppo, dal momento che il fondo dell’Archivio del Capitolo della Cattedrale di Iglesias non è ancora del tutto ordinato, non è accessibile agli studiosi, e quindi non ho potuto verificare l’eventuale sopravvivenza dei libri che il Sagrestano maggiore doveva compilare. Tuttavia, il testo del documento non lascia alcun dubbio: erano veri e propri inventari pretridentini, tali da anticipare inequivocabilmente il futuro controllo che verrà esercitato durante le visite pastorali.

Il successore di Balthazar de Heredia, il monaco benedettino e nuovo arcivescovo Antonio Parragués de Castillejo O.S.B. si rivelò essere un personaggio decisamente più intransigente. Continuamente tormentato dal desiderio di purezza della fede, sentendosi investito dal gravoso compito di pastore del popolo, in tutta la sua ampia produzione documentaria, si mostra con un atteggiamento che oscilla tra la santità e il fanatismo. Data l’importanza storica di questo personaggio ho cercato di ricostruirne lo stemma araldico, che potrebbe essere riprodotto in un suo ritratto (che, se ancora esiste, potrebbe trovarsi presso il palazzo arcivescovile di Cagliari) o su una pianeta forse usata proprio durante i lavori conciliari a Trento⁶³. Tuttavia, malgrado le mie

61 Trascrizione proveniente da A.S.D.I., fondo A.C.C., Serie Ordinazioni e statuti, U.A. 1, c. 57 verso.

62 Trascrizione proveniente da A.S.D.I., fondo A.C.C., Serie Ordinazioni e statuti, U.A. 1, cc. 59 verso - 60 recto.

63 Questa informazione l’ho tratta da PALMIRA ONNIS GIACOBBE (a cura di), *Epistolario di Antonio Parragués de*

richieste agli enti preposti dell'arcidiocesi cagliaritano, non ho mai avuto risposta, e dunque neppure accesso alle informazioni da me richieste. Però, sulla scorta di rappresentazioni araldiche tramandate dal lavoro della Onnis Giacobbe posso fornire in figura 2 gli stemmi araldici della famiglia Castillejo⁶⁴ e, in figura 3, un'arme inquartata⁶⁵ che presenta, nel quarto quarto, un'arme dimandante.

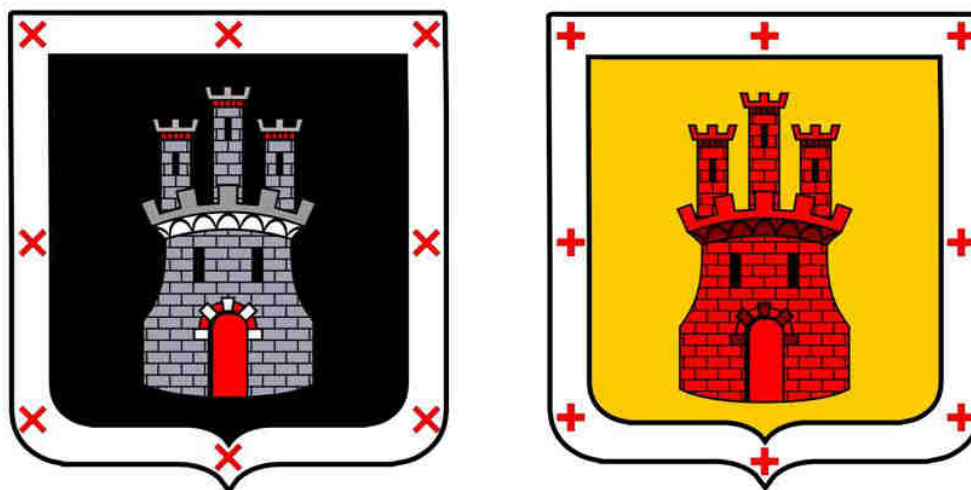


Figura 2: Stemmi araldici della famiglia Castillejo, ricostruiti sulla base della tavola XIII della pubblicazione citata della Onnis Giacobbe. Ricostruzione araldica di F. M. Serra

Il Parragués de Castillejo, fin dalla sua nomina alla sede metropolitana di Cagliari, avvenuta nel 1558, interpretò in malo modo il proprio trasferimento in Sardegna (egli proveniva dalla Diocesi di Trieste), vivendolo come un vero e proprio esilio. Ciononostante, anche se non ebbe il morale alto, non si risparmiò neppure un giorno per cercare di combattere l'eresia e gli abusi del clero. La documentazione da lui prodotta è sicuramente la più ampia visionata durante la presente ricerca, ed è assai preziosa, perché anche il Parragués partecipò ai lavori conciliari, esattamente alla fase conclusiva⁶⁶.

Castillejo, Giuffré, Milano 1958, tavole VIII e IX.

⁶⁴ Il primo si blasona così: "di nero al castello al naturale torricellato di tre pezzi e aperto di rosso; bordura d'argento caricata di otto croci decussate di rosso, disposte 3, 2, 3". Il secondo si blasona come segue: "d'oro al castello di rosso torricellato di tre pezzi dello stesso e murato di nero; bordura d'argento caricata di otto croci di San Giorgio, disposte 3, 2, 3".

⁶⁵ L'arme in figura 3 si blasona così: "inquartato: al 1°, d'oro all'aquila di nero spiegata e lampassata di rosso; al 2°, d'oro al palo d'azzurro; al 3° d'oro alle tre fasce di rosso, e sul tutto un pino marittimo alla base del quale trovansi due angeli affrontati vestiti d'azzurro oranti; al 4° di rosso alla torta d'azzurro". Non so da dove la Onnis Giacobbe abbia tratto questo stemma e perché lo attribuisca a un certo Cristobal Parragués vescovo di Trieste: è infatti facilmente appurabile che, tra i vescovi triestini, non è mai esistito nessuno con tale nome. Cfr. ad esempio KANDLER, *Fasti sacri e profani di Trieste e dell'Istria*, Tipografia M. Weis, Trieste 1849, pp. 14 e ss.

⁶⁶ Cfr. MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., pp. 243 - 245.



Figura 3: Stemma araldico di Cristobal Parragues, presunto vesovo di Trieste secondo la Onnis Giacobbe (tavola XII); ricostruzione araldica di F. M. Serra

L'arcivescovo scelse di non raggiungere immediatamente Cagliari, ma, fin dal 1559, iniziò ad agire contro diversi presunti focolai luterani segnalatigli nella sua diocesi. Infatti, senz'altro egli ordinò "que ningún (christ)iano católico pueda conversar, tractar ny plati|car con ningún descomulgado", e questo per le "razones sobradichas y por muchas otras". I trasgressori dovevano essere puniti senza appello, e a ciascuno si doveva applicare la giurisdizione "ordinaria de qualquier estado, grado, dig|nidad, condición, offiçio o prehemine(n)tia"⁶⁷. Il documento, datato 3 novembre 1559⁶⁸, denota un tono assai aspro e bellicoso, tanto diverso e lontano dalla severità diplomatica di Balthazar de Heredia. In effetti, a ben vedere, il Parragués ebbe ragione a mostrare fin da subito aggressività, perché il vicerè Don Álvaro de Madrigal, destinato a diventare il peggior nemico dell'arcivescovo in terra sarda, organizzò una riunione per il 28 novembre di quello stesso anno, alla quale partecipò il decano dei canonici cagliaritari Hierónimo Çapata, il reggente la real cancelleria Francisco Campfullos, il maestro razionale di Sardegna Anthonio de Ravanedo, Pietro Fortesa, il notaio della luogotenenza generale Cristoforo Ferrer e il segretario regio Anthonio Mathia Serra, oltre allo stesso de Madrigal. In tale incontro si palesò il problema dell'eredità del de Heredia, usurpata dai sacerdoti beneficiati Ángel Roca, Joanne Dessì e Joanne Maduro⁶⁹. La situazione non si risolse, e per il Parragués questa fu una delle principali difficoltà che egli trovò nell'insediarsi a Cagliari. A causa di questa situazione, il titolare dell'episcopato affrettò il suo viaggio, giungendo presso la propria sede metropolitana prima del 3 dicembre di quello stesso anno. Il 1 dicembre, per giunta,

⁶⁷ Le citazioni provengono da ARCHIVIO STORICO ARCIDIOCESANO DI CAGLIARI (d'ora in poi A.S.A.Ca.), Ordinarium, U.A. 1, c. 3 recto.

⁶⁸ A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 3 verso.

⁶⁹ A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 4 recto.

scrisse al confessore del re per denunciare che in Sardegna la situazione era molto più grave di quanto s'immaginasse, dal momento che “negocios son feos y de muy gran offensa de Dios y perdiçión deste Reyno”⁷⁰. Il giorno dopo, senza attendere oltre, il Parragués emanò diverse importanti disposizioni che ci mostrano chiaramente lo stato delle cose in Sardegna proprio pochissimo tempo prima che il Concilio di Trento giungesse a conclusione. Convinto che il suo “offiçi pastoral toca segons la doctrina del apostol es corregir | y smenar los defectes y horror del poble”, specificando la clausola “sots pena de excomunicatiò major”⁷¹, ordinò a tutti i fedeli a lui sottoposti, dunque tanto dell'arcidiocesi calaritana che della diocesi sulcitana, il massimo rispetto per il Sacro e per le chiese. Agli occhi del Parragués, infatti, sia il clero che il popolo erano poco avvezzi alla buona creanza della vita cristiana, e per questo motivo emanò ulteriori decreti. Uno di questi, relativo ad aspetti puramente liturgici, è assolutamente significativo:

“Item q(ue) los preveres no digan missa entreta(n)t q(ue) se dirà la | missa major si no después de dit lo Pater N(oste)r, de la missa | ca(n)tada y llavors se han de comensar a vestir”⁷².

L'abitudine di celebrare messe private nelle cappelle delle chiese era tale da aver reso il culto un fatto privato per i nobili e per i più abbienti sudditi del regno, al punto che, senza alcun riguardo per le celebrazioni festive maggiori, costoro ottenevano, in contemporanea e nella stessa chiesa in cui si cantava la messa solenne, la celebrazione di un'analogia messa privata per pochi eletti. È assai facile immaginare il gran fastidio che questo poteva recare ai fedeli meno abbienti, i quali venivano sicuramente distratti dalle altre celebrazioni che si svolgevano poco distanti da loro. L'azione del Parragués, quindi, era volta a difendere non solo il culto, ma anche il diritto di ciascuno, a prescindere dalla propria condizione economica, di poter partecipare degnamente alla messa. Inoltre, dal momento che, così facendo, le cappelle laterali delle chiese rimanevano vuote durante le messe maggiori, l'arcivescovo si preoccupò di emanare un ulteriore ordine:

“Item q(ue) ninguna dona de ninguna conditiòn i qualitat no | pugua estar en los capellas p(er) moltes rahons y justas cau|sas”⁷³.

Le ragioni e le giuste cause di cui parla il Parragués sono facili da intendere, considerando la mentalità del XVI secolo. È opinabile il fatto che tale disposizione fosse realmente necessaria; ciononostante, agli occhi del Parragués la donna appariva immorale, specialmente perché, subito dopo il matrimonio, le coppie di sposi novelli non frequentavano più la parrocchia, e di conseguenza i coniugi non ricevevano la benedizione della Chiesa. Quindi, nelle medesime ordinazioni, dispose:

“Item, sots pena de excomunicatiò y deu lliures, que tots | los casats o sposats hajen de pendre benedictiò en sas de | Sancta Mare Sgl(es)ia dins de un mes q(ue) la Sglesia acostuma | çelebrar las nuptias”⁷⁴.

Un'ulteriore preoccupazione del Parragués appare molto attuale, e si inserisce nel dibattito post Vaticano II, dal momento che rimanda al sacramento del battesimo. È opinione diffusa, per lo meno in Sardegna, che per taluni versi fosse più comodo celebrare il rito battesimale direttamente a casa del neonato, come si faceva a *s'antiga*⁷⁵. Tuttavia si può dimostrare che questo rito non è né antico né pre-Vaticano

⁷⁰ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 99.

⁷¹ Le trascrizioni provengono da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 8 recto.

⁷² Trascrizione proveniente da *ibidem*.

⁷³ Trascrizione proveniente da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 8 verso.

⁷⁴ Trascrizione proveniente da *ibidem*.

⁷⁵ La mia fonte per questa affermazione è orale. Le persone anziane dell'iglesiente e del cagliaritano da

Il, in quanto, in quello stesso 2 dicembre del 1559, e quindi ancora prima della fine del Concilio di Trento, venne ordinato dal Parragués:

“Item q(ue) ninguna p(er)sona posse batesar alguna criatura | en llur casa, si no en temps de evident neçessitat, y que | dins spay de tres o quatres dies lo aporte(n) a batessar segons | forma donada p(er) Sancta Mare Sgl(es)ia, y lo qui farà lo co(n)tra ricavrà en pena de ex(comunicati)ò y de quora(n)tasous”⁷⁶.

L’attenzione che l’arcivescovo rivolse alla vita liturgica della comunità, come si evince da quanto sopra riportato, andò a colpire indubbiamente usi e costumi, prevalentemente dei nobili. Tuttavia, il Parragués non aveva intenzione di inimicarsi l’aristocrazia (cosa che poi, suo malgrado, fece), bensì era sinceramente convinto dell’esigenza di camminare nella via del Signore, e di aiutare tutto il popolo in questo percorso. Essendo venuto a conoscenza di un diffuso fenomeno di accattonaggio all’interno delle chiese e durante le funzioni, dunque, non esitò a colpire anche i mendicanti:

“Item, que ningún pobre pose, mentres q(ue) se çelebrará o dirá(n) | las missas y offiçis divinals, anar per las sglesies ni dema|nar almoyna, ni de altra manera p(er) turbar aq(ue)lls qui diven y | haven los divinals offiçis; ans han de estar en las portas que|tame(n)t y demana(n)t almoyna als quals mana(n) sots pena de | excomunicatiò y de tres dies en la presò que han de complir | lo que se lis mana, y que cada u[n] de aquells haja de hoir | una missa baxa entegra tots los dies de die, me(n)ses, festes | manades per Sancta Mare Sgl(es)ia”⁷⁷.

Emanati questi editti, il Parragués non solo non trovò pace, bensì già il giorno successivo, il 3 dicembre, riprese a lamentarsi, stavolta col dottor Juan Paz, per le pessime condizioni religiose e civili sarde, evidenziando che vi erano casi di gravità inaudita, “de svergüencas praeter domesticas molestias que bastarian a tornar embaldordir a Salomón”⁷⁸. Poco sotto, l’arcivescovo proseguì: “Si el rey no pone algún remedio en esta ysla, seré forçado a yrme a residir o a essa corte o a la de Roma”⁷⁹. I toni drastici dell’alto prelato, talvolta, potrebbero sembrare esagerati - e in alcuni casi lo sono realmente -, ma ciò che egli scopriva giorno dopo giorno era un mondo corrotto, ove il merito e la santità individuale non valevano nulla, ma ciò che più contava era appartenere a ristretti circoli di potentati che gestivano in modo assai losco tutti gli affari principali della società. Una realtà simile dovette apparire invivibile per un sant’uomo come Antonio Parragués de Castillejo, soprattutto alla luce di un episodio che, in una sua epistola, raccontò con sgomento: presso la sua diocesi c’era un frate di nome Francisco de Malea, “hombre de buen exemplo y de santa dotrina”⁸⁰, che aveva fatto del bene a molti nel regno. Ciononostante, il suo operato fu giudicato scomodo da qualche personaggio molto potente, al punto che il de Malea fu rimosso senza che intervenisse in merito neppure il padre generale del suo ordine⁸¹, e in seguito a questo episodio, il Parragués realizzò che a Cagliari “hay conventicuols y principios de muchas sectas”⁸². Un altro cruccio non indifferente del Parragués è indubbiamente la totale mancanza di inquisitori in Sardegna: a differenza di quanto si crede, infatti, l’inquisizione, in questo periodo, è quiescente, per lo meno a Cagliari.

me intervistate hanno per la maggior parte riferito una reminiscenza di tale uso, lodandolo.

⁷⁶ Trascrizione proveniente da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 8 verso.

⁷⁷ Trascrizione proveniente da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 1, c. 9 verso.

⁷⁸ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 97.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 100.

⁸¹ Cfr. ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 100.

⁸² Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 100.

La prova è la coraggiosa lettera che l'arcivescovo inviò all'inquisitore generale della Corona d'Aragona, datata 9 gennaio 1560, nella quale chiese di poter promulgare con un editto "tocantes a la prohibición de los libros"⁸³ l'indice di Pio IV del 1559⁸⁴ e denunciò con forza la mancanza di inquisitori.

Vi furono ulteriori disavventure del Parragués, che si vide sempre più osteggiato da un mondo corrotto e totalmente reticente, dedito al malaffare, al punto che persino un frate osò più volte criticare il proprio arcivescovo durante un'omelia⁸⁵.

Il 16 ottobre del 1560 vi fu un'ulteriore lettera interessante del Parragués: egli, infatti denunciò al re Filippo II che "principalmente en mi Diocesi hay supersticiones y abusos públicos ansi en Clerigos"⁸⁶; ma l'episodio più scandaloso, indubbiamente, fu la denuncia di un atto di estrema superstizione che avveniva in una chiesa di Sant'Antioco:

"En una yglesia de Sant Antiocho hay un agujero, casi de la manera del que está en el Padrón de Santiago de Galizia, por el qual algunos hombres casados hazían passar a sus muger esteniendo opinión que no podría passar por aquell lugar la que defrauda a su marido"⁸⁷. L'unica soluzione che il Parragués trovò per porre fine a questo fenomeno fu far murare definitivamente la buca. Questo tragicomico episodio denota in realtà la grave diffusione della superstizione e l'irreligiosità del popolo. Malgrado questo grave episodio, registrato proprio nella diocesi sulcitana, il Parragués era comunque pronto a lodare positivamente le manifestazioni di fede e di pietà popolare, come dimostra un suo ordine, a mio avviso di grande rilevanza storica, emanato per il Capitolo di Iglesias:

"It(em) sa ill(ustr)e y R(everendíssi)ma S(eñorí)a, de son grat y serta scientia, mogut de charitat, dona y consigna | a la dita comunitat y cap(itol) de aquesta festa de agost en un any, q(ue) sera l'any 1561, sinquantall(iu)r(a)s"⁸⁸.

L'importanza del documento sta nel fatto che l'arcivescovo, in questa sede, non appare propenso ad elargire solo condanne e critiche verso i propri fedeli, bensì a premiare la devozione della comunità e del capitolo con una donazione economica. Una questione significativa è il chiedersi di quale festa si stia parlando. La festa per eccellenza che si celebrava in agosto a Iglesias era indubbiamente la *festa di Sancta Maria di mezogosto*, documentata dal Breve di Villa di Chiesa⁸⁹; ciononostante, dal momento che manca una chiara menzione di quella festa, non mi sento di escludere che possa trattarsi anche di una festività legata a Santa Chiara o, decisamente meno probabilmente, a Sant'Antioco.

Nonostante le lodi sopra ricordate, il Parragués, sempre in ambito iglesiente, non esitò a procedere nel rinnovare un ordine del de Heredia riguardante l'assegnazione di titoli beneficiati. Per avere la "anual penció y renda", infatti, era richiesto da parte del beneficiario l'impegno liturgico. Il beneficiario che "no ha cantat missa" non avrà più diritto alla remunerazione⁹⁰. La città regia di Iglesias, tuttavia, si rivoltò al Parragués appena possibile: i consiglieri civici, infatti, lo accusarono di malversazioni legate alla

⁸³ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 112.

⁸⁴ L'indice dei libri proibiti è parte integrante degli atti del Concilio di Trento. Cfr. *Canones et decreta*, cit., pp. 101 - 103.

⁸⁵ Cfr. ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., pp. 113 - 114.

⁸⁶ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 129.

⁸⁷ Citazione letterale del Parragués tratta da ONNIS GIACOBBE, *Epistolario*, cit., p. 130. Anche Pietro Martini era a conoscenza di questo fatto; cfr. MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., p. 249.

⁸⁸ Trascrizione proveniente da A.S.D.I., fondo A.C.C., Serie Ordinazioni e statuti, U.A. 1, c. 70 verso.

⁸⁹ ARCHIVIO STORICO DEL COMUNE DI IGLESIAS (d'ora in poi A.S.C.I.), Sezione antica, U.A. 1, cc. 31 recto e ss.

⁹⁰ Le trascrizioni provengono da A.S.D.I., fondo A.C.C., Serie Ordinazioni e statuti, U.A. 1, c. 71 recto.

decima da pagare agli ecclesiastici⁹¹, allineandosi così alla linea politica del vicerè e delle altre istituzioni regie cagliaritano che fecero di tutto per accusarlo e screditarlo agli occhi del re e della Chiesa stessa.

Nel 1561 il Parragués fu convocato al Concilio di Trento, ma questi, dichiarandosi vecchio e malato, non era disposto a partire alla volta della Penisola italiana. Ritarderà la partenza fino agli ultimi mesi del 1563. In quello stesso anno, tuttavia, essendo ancora a Cagliari, mostrò con forza la sua volontà di imporre la *cura animarum* ai suoi canonici. L'11 gennaio dello stesso 1563, infatti, istituì un processo contro uno di essi, un tale Aymerich, che “en una cambres del Palau Archiepiscopal” venne convocato alla presenza del notaio arcivescovile e di alcuni testimoni. All'imputato fu chiesto di giurare di dire tutta la verità. “E(t) primeram(en)t sonch interrogat dit canonge Aymerich per la S(eño)ría | r(everendíssi)ma, en virtut del dit juram(en)t que diga quants canonicats te(n) y | posse heix, y en quines dioceses”. L'Aymerich, alle domande dell'arcivescovo, rispose: “Et dixit que te y posse heix dos canonicats, hahu[n] en la Seu | de Caller ab prebenda de Septimo y Sinnay, y l'altre de bona | vella ab prebenda de Guasila u annexa de Segaríu, y axi|bete hun benefiçi simple en la dita Seu de Caller en lo altar | y capella sots invocaciò de S(anc)ta Cathelina”⁹². Tale risposta non piacque al Parragués, che insistette sulla cura delle anime. Avendo così scoperto che il canonico non era neppure ordinato sacerdote, e non era neppure in possesso degli ordini minori, sentenziò: “L(o)r savant sa S(eño)ría r(everendíssi)ma, sots la dita excomunicaciò y | privatiò de dits sos benefiçis, mana al dit r(ever)nt canonge | Aymerich que dins del temps statuyt de dret se haja de | ordenar de ordens sacros y de missa puix fate la edi[t]”. L'Aymerich protestò e disse che “sen appellava a sa Santedat”, perché “per ordenarse per | ha de anar a Bolonya a cabar sos estudi”⁹³. L'esito della vicenda non è noto, e tuttavia esulerebbe eccessivamente dal discorso sinora condotto.

L'intransigenza del Parragués non lo abbandonò neppure al rientro dal Concilio di Trento, nel 1565, e i suoi scontri con la nobiltà si inasprirono.

Le due diocesi, unite sotto un unico vescovo, videro i frutti di tale durezza già a partire dall'episcopato di Francisco Pérez, che nel 1577 compì la prima visita pastorale postconciliare. Tale importante evento non interessò la totalità dei due territori diocesani, ma si limitò al cagliaritano. Da qui è possibile trarre chiaramente le conclusioni relative al processo di riforma tridentino. Il Pérez, infatti, impartì come premessa alcuni ordini importanti da sottolineare:

“Et primo, que contínuen lo llibre quinq(ue) libror(um): scrivint tots | los bapteips, confirmats, casats, morts y llegats pios sots pena | de XXV ll(iures)”⁹⁴.

I *cinque libri* si rivelarono fondamentali per la Chiesa, dal momento che, come conseguenza del Concilio di Trento, venne creato il primo sistema di anagrafe della storia. L'attenzione del Pérez, che rispetto al Parragués si dimostrò meno oppressivo, era rivolta alla cura delle anime, e nei *cinque libri* vide i segnapoli necessari per indicare le tappe della vita di ciascun fedele. Sempre sotto pena pecuniaria, inoltre, l'arcivescovo dispose che “no posen nom a ninguna criatura sino de Sant q(ue) sia cano|nisat o en calendari o q(ue) se sapia cert ques venere y vene|rentie p(er) sant”⁹⁵. L'uso di nomi di retaggio medievale, quali *Sinispella*, *Sozza*, *Agalbursa* e altri fu osteggiato duramente proprio dalla fine del Concilio di Trento in poi. La permanenza

⁹¹ MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., p. 255.

⁹² Le trascrizioni provengono da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 2, c. 18 recto.

⁹³ Le trascrizioni provengono da A.S.A.Ca., Ordinarium, U.A. 2, c. 19 verso.

⁹⁴ Trascrizione proveniente da A.S.A.Ca., Visite pastorali, U.A. 1, c. 2 recto.

⁹⁵ *Ibidem*.

nell'onomastica di talune denominazioni lontane dai nomi canonici proseguirà comunque fino ai primi decenni del Seicento, ma il fenomeno si ridusse drasticamente già a partire proprio dagli anni '70 del XVI secolo, segno che l'azione dei vescovi sul clero, e di conseguenza del clero sul popolo, ebbe un immediato effetto.

La dichiarazione dell'arcivescovo Del Val del 1592, e cioè che nella sua diocesi ormai non vi fossero più eretici⁹⁶ è totalmente emblematica. L'inquisizione aveva ripreso a funzionare e, mediante un sistema di controllo del popolo, ma anche di una rinnovata spiritualità e di una imponente formazione del nuovo clero⁹⁷, si era così giunti all'obiettivo prefissato dai Padri conciliari.

7. Esiti del Concilio di Trento nella Diocesi di Ales e nell'Arcidiocesi di Oristano

Al tempo in cui l'arcivescovo Antonio Parragués de Castillejo reggeva la Diocesi di Cagliari, un altro grande prelato partecipò ai lavori tridentini: si trattava del vescovo di Ales Pietro del Frago (o Fragus), valido teologo e fine conoscitore delle lettere classiche e della patristica⁹⁸. Questo importante personaggio storico fu il primo in assoluto a convocare, nel 1566, il sinodo locale per istruire formalmente il clero sulle disposizioni conciliari⁹⁹. Questo evento è di grandissima rilevanza storica, dal momento che mostra la linea politica del Fragus, che si allineò ai dettami tridentini e li promulgò personalmente al clero della sua diocesi. Dai lavori sinodali emerge la trasmissione del testo latino del *Credo*, seguita dalla richiesta ai presbiteri di una dichiarazione di fedeltà alla "Romanam fidem", chiedendo il riconoscimento e la validità di tutti i concili precedenti a Trento: "tenendam proposuit, | firma et immutabili[s] animorum | conspiratio tenemus, veneramur, et conservamus, exe|crantes, et anathematizantes omnes hareses, pravas|que, et distortas opiniones..."¹⁰⁰. Un punto di scontro tra il vescovo e il clero sta in due passaggi fondamentali: il divieto per i sacerdoti di abitare con una donna e la celebrazione della messa. Il Fragus, infatti, applicando i dettami tridentini, ordinò a tutti i preti di non tenere con sé una donna in casa, visto il rischio di fornicazione, lasciando intendere che la cosa si era già verificata¹⁰¹. Evidenziando, inoltre, la poca preparazione culturale dei sacerdoti, precisò che costoro, in diverse occasioni, non avevano rispettato dovutamente i misteri divini della messa, e quindi propose una tripla formula - *praelego, perlego et medito* - secondo la quale i presbiteri dovevano prepararsi alle celebrazioni¹⁰². Affinché inoltre non si commettesse peccato mortale, il Fragus ordinò che nessuno si accostasse all'altare tanto con mani sporche quanto con cuore impuro: dunque, impose a tutti i celebranti di accedere regolarmente al sacramento della confessione prima di dire messa¹⁰³.

Per quanto riguarda Oristano, invece, l'accesso all'Archivio Storico Capitolare mi è stato precluso, dal momento che i fondi archivistici sono ancora in riordino. Tuttavia è comunque possibile rilevare che, anche per tale sede episcopale, non sono mancati

⁹⁶ Cfr. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna*, cit., p. 361.

⁹⁷ A ciò contribuirono parecchio i collegi dei Gesuiti. Nel 1590, a Iglesias, ad esempio, anche il Concilio Civico contribuì cospicuamente per la "fundació del Colegi dels M(agnifich)s pares de la Comp(any)a de Jhie(su)s" per mano del clavario ordinario Nicolao Pixi, come testimoniato in A.S.C.I., Sezione antica, 137, c. 41 verso.

⁹⁸ Cfr. MARTINI, *Storia ecclesiastica*, cit., p. 244.

⁹⁹ Per il testo degli atti del sinodo faccio riferimento al documento presente in ARCHIVIO STORICO DIOCESANO DI ALES (d'ora in poi A.S.D.A.), Atti del sinodo del 1566. Il documento non è cartolato, ma ogni carta è trattata come fosse una pagina, e dunque lo citerò seguendo questa logica.

¹⁰⁰ A.S.D.A., Atti del sinodo del 1566, pp. 16 - 17.

¹⁰¹ A.S.D.A., Atti del sinodo del 1566, pp. 35 - 36.

¹⁰² A.S.D.A., Atti del sinodo del 1566, p. 45.

¹⁰³ A.S.D.A., Atti del sinodo del 1566, p. 48.

singolari giochi di potere da parte del governo centrale: durante il Parlamento del 1626, infatti, essendo la sede arborense vacante, il vicerè marchese di Bayona fu intrappolato nelle sottili strategie che il clero canonico intessette per assurgere alla cattedra episcopale. Ciò lo si rilevò anche per le altre due sedi vacanti: Cagliari e Bosa¹⁰⁴. Ad oltre un secolo da Concilio di Trento, tuttavia, nelle zone interne dell'arcidiocesi arborense, si registravano ancora abusi del clero, dal momento che i procuratori “hayán de formar an los inventario de d(i)chas asiendas¹⁰⁵” per profitto personale.

8. Conclusioni generali

Attraverso il percorso seguito durante la redazione di questo studio, è possibile porre l'accento su due aspetti, rispettivamente di carattere sovranazionale e locale. Relativamente al primo, infatti, è evidente come la riforma del canone biblico abbia interessato i più alti prelati della Curia romana, intenti a rispondere sistematicamente alle obiezioni di Lutero. Relativamente al secondo, invece, è evidente come i decreti tridentini, volti a moralizzare il clero e a limitarne gli abusi sia liturgici che fiscali, abbiano prodotto tangibili risultati specialmente grazie all'azione dei vescovi. Oltre a ciò, è stato messo in rilievo l'impatto delle riforme conciliari sul piano sociale, dal momento che esse hanno avuto effetto sull'onomastica degli infanti, sul battesimo, sui matrimoni e la conseguente frequentazione delle parrocchie, ed anche sulla rimozione di pratiche superstiziose perpetrate dal popolo. Infine, i documenti esaminati hanno posto l'accento sulla necessità da parte del sacerdote di essere preparato a livello liturgico, a livello omiletico e anche a livello pastorale, seguendo così la linea voluta dai Padri conciliari tridentini.

9. Piccola appendice documentaria

In conclusione, in figura 4, allego un documento assolutamente rappresentativo per la storia della Chiesa in Sardegna: si tratta di un'indulgenza del 1613, simbolo indiscutibile della riaffermata validità di questa pratica da parte dei Padri conciliari, nonché simbolo di discordia con i luterani. Il documento è firmato dal vicario generale don Martín de Córdoba¹⁰⁶, titolare del ruolo di commissario generale per la santa *Cruzada*, cioè dell'organo che ha emanato l'indulgenza.

¹⁰⁴ Cfr. GIANFRANCO TORE (a cura di), *Acta curiarum Regni Sardiniae, Il Parlamento straordinario del vicerè Gerolamo Pimentel marchese di Bayona (1626)*, Consiglio Regionale della Sardegna, Cagliari 1998, p. 30.

¹⁰⁵ Citazione testuale da ARCHIVIO ARCIDIOCESANO DI ORISTANO, Visite pastorali, Armadio 9, Faldone 40, visita del 1705, c. 2 recto.

¹⁰⁶ Su questo importante personaggio storico si veda, ad esempio, NIEVES AMADO ROLÁN, REBECA BLANCO-ROTEA, SONIA GARCÍA RODRÍGUEZ, *La colegiata de Santa María la Real de Xunqueira de Ambia: la recuperación de su pazoprioral*, in «Cuadernos de Estudios Gallegos», LV, n. 121, gennaio - dicembre 2008, pp. 139 - 172, pp. 145 e ss.

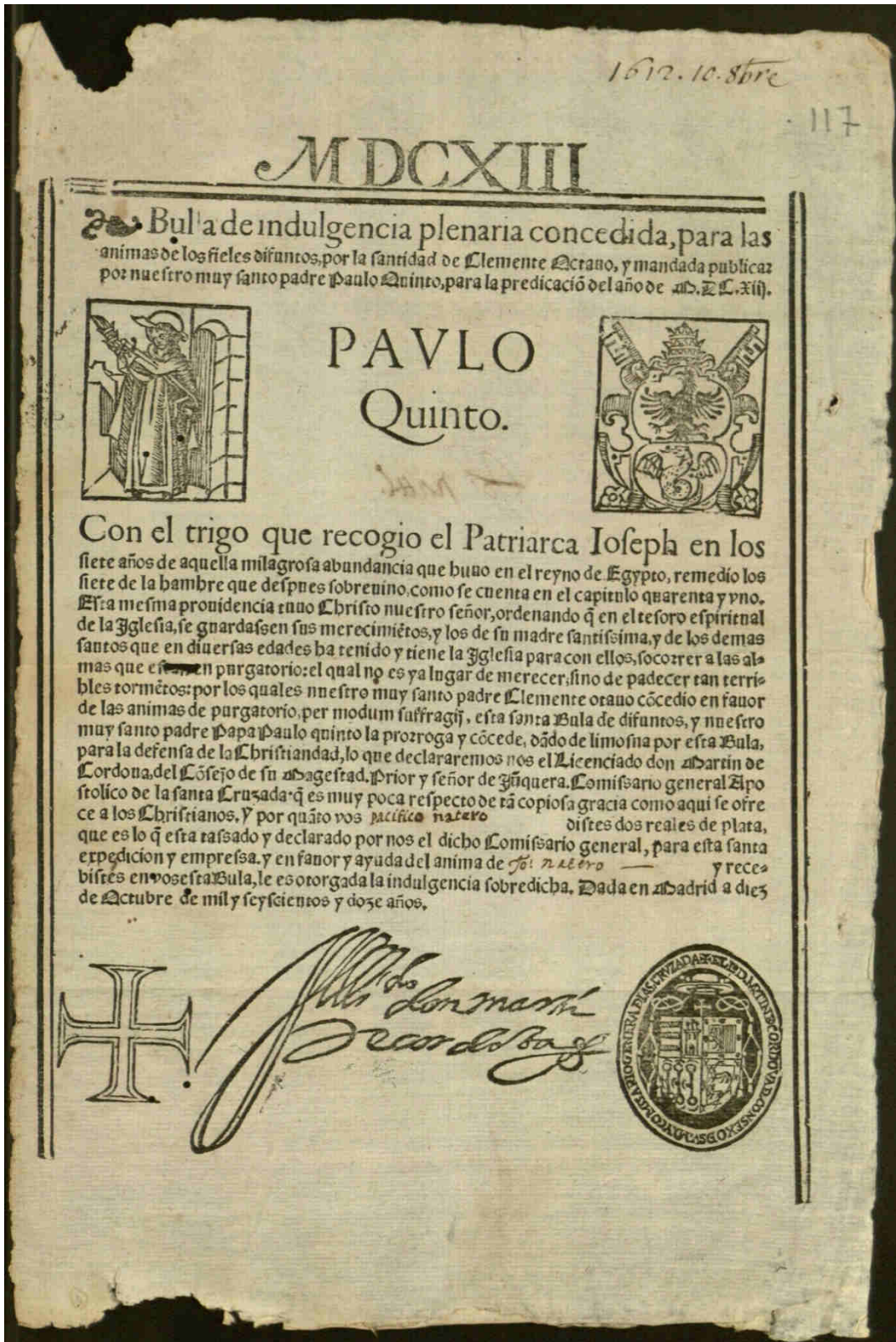


Figura 4: Indulgencia del 1613. A.S.Ca., A.A.R., Categoria XIV, AD1.

L'influsso spagnolo sulla religiosità popolare della Sardegna e dell'America Latina

The Spanish influence on the popular religiosity of Sardinia and Latin America

Carlo PILLAI

Centro Studi Genealogici di Cagliari

Ricevuto: 19.04.2018

Accettato: 27.09.2018

DOI: 10.19248/ammentu.400

Abstract

The article, starting from the fact of the influence that the Spanish rule has exerted on many aspects of Sardinian life (if only for its duration), deals in particular with popular religiosity, and entering more specifically, the introduction of the cult of the Spanish saints on the island. From here we pass in the second part to the examination of the analogy between the popular religiosity of the Sardinians and that of the Latinos of America, due not only to the common Spanish influence, but also to very similar conceptions of life.

Keywords

Madonna di Bonaria, Virgin of Guadalupe, S. Rita da Cascia, S. Raimondo, S. Francisco Nolano/S. Ignazio da Laconi

Riassunto

L'articolo, partendo dal dato di fatto dell'influsso che il dominio spagnolo ha esercitato su moltissimi aspetti della vita sarda (non foss'altro che per la sua durata), si occupa in particolare della religiosità popolare, ed entrando più nello specifico, dell'introduzione del culto dei santi spagnoli nell'isola. Da qui si passa nella seconda parte all'esame dell'analogia tra la religiosità popolare dei sardi e quella dei *latinos* d'America, dovuta non solo al comune influsso spagnolo, ma anche a concezioni di vita assai simili.

Parole chiave

Madonna di Bonaria, Vergine di Guadalupe, S. Rita da Cascia, S. Raimondo, S. Francisco Nolano/S. Ignazio da Laconi

L'influsso spagnolo sulla religiosità popolare sarda è di tale rilievo che si può dire eguagli quello bizantino. Ambedue sono tuttora vivi, essendosi instaurata una sostanziale convivenza senza che il primo abbia cancellato il secondo, anche se a seconda delle diverse zone geografiche dell'isola ora è più evidente l'uno ora l'altro. Ad ogni modo il popolo sardo li ha recepiti adattandoli al proprio ambiente e alla propria mentalità. Così S. Antonio abate in quanto patrono degli animali l'ha trasformato in porcaro (anche per il richiamo al maialino che lo accompagna nell'iconografia), S. Andrea, un tempo patrono massimo degli agricoltori, diventa esso stesso un contadino, mentre S. Vincenzo Ferrer a causa del suo cognome, in sardo *ferreri*, diventa fabbroferraio, per non parlare di S. Basilio e S. Gregorio Nazianzeno, che come è noto erano sì due grandi amici come anche il popolo ben sapeva, ma anche due grandi vescovi e teologi, ma che le masse per avvicinarli al loro sistema di vita trasformò in eremitani ossia custodi di due chiese campestri vicine, rispettivamente a valle e a monte del torrente *sa pispisa*, in agro di Sinnai, non lontano da Sinnai. È coerente con tutto ciò l'avvento dei santi nazionali (sardi) o autoctoni o comunque locali, come Efisio, Gavino, Antioco e poi Giorgio di Suelli e via via Salvatore da Horta e Ignazio da Laconi; a nulla rilevando il fatto che alcuni di loro come ad esempio Efisio

e Antioco ed in seguito Salvatore da Horta in fondo non fossero proprio originari dell'isola, dato che contava soprattutto che qui fossero andati incontro al martirio o qui avessero scelto di venire. Ma a parte il caso del catalano Salvatore da Horta, da subito sardizzato, bisogna dire che l'introduzione del culto degli altri santi spagnoli fu favorita dalla vicinanza della penisola iberica, dalla somiglianza dell'ambiente geografico, economico e sociale e dalla comunanza di tradizioni popolari, come i riti della settimana santa, le superstizioni della notte di S. Giovanni, le feste campestri, i pellegrinaggi, *ferias e romerías*. Né bisogna trascurare il fattore politico, essendo stata la Sardegna per ben 400 anni sotto il dominio spagnolo. È a questo proposito rivelatrice la presenza nella *Tabla de las ferias que se guardaran por lo venidero*, ossia delle giornate considerate festive da parte della Reale Udienza, supremo consesso giudiziario sardo con sede a Cagliari, nello svolgimento delle sue attività (come risulta dal Pregone del Viceré conte Rovero del 14 gennaio 1728) sia della patrona di Barcellona S. Eulalia (il 12 febbraio), sia dei patroni della Spagna l'apostolo Santiago¹ e la *Virgen del Pilar*, venerata nel santuario omonimo di Saragozza (rispettivamente il 25 luglio e il 12 ottobre). Una forte connotazione in questo senso riveste anche il caso di S. Isidoro² il cui culto di certo fu favorito dall'essere il patrono di Madrid, anche se bisogna dire che altri motivi vi si aggiunsero nel contribuire a renderlo universalmente il patrono dei contadini a detrimento di S. Andrea. Se è vero che quest'ultimo è un santo apostolo ed era stato il patrono dell'impero bizantino è anche vero che Isidoro aveva dalla sua il fatto di esser stato in tutta la sua vita un contadino e come tale poteva ben rappresentare l'intera categoria. Ma gli stessi miracoli che gli venivano attribuiti, tutti collegati all'ambiente agricolo contribuivano ad attirare l'interesse delle masse. Alcuni di essi come quelle del giogo dei buoi guidato dagli angeli in sua vece non potevano fare a meno di colpire la fantasia delle plebi, oltre ad essere in linea con lo spirito dei tempi (nel Seicento si era in pieno barocchismo) portato com'era al mirabolante e al portentoso. Per restare nel mondo agro-pastorale possiamo aggiungere S. Narciso di Gerona invocato soprattutto per proteggere le seminagioni ora contro l'infestazione dei bruchi ora contro l'invasione delle cavallette, dal Capo di sopra (ad esempio Sassari e Osilo) al Campidano (ad esempio Quartu e Pabillonis)³.

Ma in verità la caratteristica di essere taumaturghi accomuna quasi tutti i santi importati in Sardegna dalla Spagna, come in S. Raimondo⁴ "santo miracoloso per eccellenza" come era stato definito dal Sancho suo biografo⁵ o anche *portentu de sa*

¹ Oltre che in Sardegna fu introdotto anche nelle Americhe. Collegato col fulmine nel folklore di ambedue le aree, forse per il suo carattere ritenuto impetuoso (per maggiori informazioni mi permetto di rinviare al mio libro *Il tempo dei santi*, AM&D, Cagliari 1994, pp. 213-216), nell'area andina identificato col dio del fulmine (CARMEN BERNARD, *Gli incas*, Electa Gallimard 1994, p. 80), come capitò anche per altri dei del panteon inca ad esempio Thunupa identificato con l'apostolo Bartolomeo o anche Tommaso (MANUEL M. MARZAL, *La vita quotidiana nelle Indie (XVII-XVIII sec.)*, in *La Chiesa in America Latina*, Cittadella editrice, Assisi 1992, p. 138).

² Rinvio al mio *Il tempo dei santi*, cit., pp. 140-155. E al mio articolo *Il culto per S. Isidoro nella tradizione sedilese e sarda tra Età spagnola e sabauda*, in «Theologica & Historica», Vol. XXI, 2012, pp. 321-332.

³ PILLAI, *Il tempo dei santi*, cit., p. 141. Si veda anche ANTONIO FRANCESCO SPADA, *Storia della Sardegna cristiana e dei suoi santi dall'XI al XVII secolo*, S'alvure, Oristano 1998, p. 311.

⁴ Da una ricerca esperita nei fondi dell'Archivio Storico Diocesano di Cagliari (d'ora in poi si abbrevia in ASDC), Serie Respuestas (1777), il culto di questo santo risulta attestato nei seguenti paesi: Pimentel (Vol. I, c. 32), Sisini (Vol. I, c. 62), Donori (Vol. I, c. 64), Guasila (Vol. I c. 162 v), Goni (Vol. I, c. 184), S. Pantaleo (Vol. I, c. 235), Orroli (Vol. I, c. 240), Selargius (Vol. I, c. 319), Samassi (Vol. II, c. 75), Samatzai (Vol. II, c. 136), S. Vito (Vol. II, c. 174), Pula (Vol. II, c. 232). A Quartu poi risultano spese per un sermone fatto a S. Raimondo nel 1781 (ASDC, Causa Pia, Vol. 14, c. 14 v.).

⁵ M. SANCHO, *Vita di San Raimondo Nonnato*, Cagliari 1933, p. 76.

grazia divina, come si legge nel suo novenario in lingua sarda⁶, senza contare che la diffusione nell'isola del suo culto fu dovuta anche all'attivismo di Ambrogio Machin, un prelado sardo di Alghero⁷, che fra l'altro apparteneva al suo stesso ordine religioso, quello mercedario. Anche S. Raimondo di Peñafort, che però apparteneva all'ordine domenicano, fu parimenti protagonista di miracoli strabilianti (solcò le acque servendosi del proprio mantello)⁸. La sua commemorazione cadeva il 7 di gennaio e trovava inclusa nella *Tabla de las ferias* del 1728 più sopra menzionata. Medesimamente festivo il 31 agosto, dedicato all'altro S. Raimondo, che invece venne chiamato Nonnato per distinguerlo dal suo omonimo più sopra citato. Lo stesso dicasi per S. Diego il 12 novembre per la cui canonizzazione tanto insisté Filippo II di Spagna che gli attribuiva la salvezza del figlio vittima di una grave caduta⁹. E ancora Salvatore da Horta assurse a grande notorietà proprio per la fama di taumaturgo tanto è vero che nell'iconografia viene rappresentato sempre attorniato da folle di storpi e derelitti¹⁰. Sarà il caso di far notare che in un successivo aggiornamento della *Tabla de las ferias*, di cui al Pregone del viceré conte Tana del 30 agosto 1759 sia le feste dei due San Raimondo che quella di San Diego finiscono con l'essere depennate a dimostrazione eloquente della tendenza dei Savoia alla riduzione delle giornate festive, ed in particolare quelle maggiormente legate al passato spagnolo perché furono allo stesso tempo cancellati S. Francesco Borgia e la *Virgen del Pilar*.

Non sarà sfuggito come fra i santi introdotti in età spagnola il più gran numero appartenga al clero regolare: a molti dei precedenti dobbiamo infatti aggiungere i seguenti: S. Giovanni di Dio, cui fu dedicato l'ospedale civile di Cagliari, S. Pedro Nolasco¹¹, S. Vicente Ferrer¹², S. Theresa de Jesùs, S. Pedro de Alcantara¹³, S. Pasquale Bylon¹⁴. Ognuno di loro testimonia il ruolo svolto in Sardegna dagli ordini religiosi cui appartenevano, nell'ordine quello dei fatebenefratelli, dei mercedari, domenicani, carmelitani e francescani gli ultimi due. Ciò a conferma di una costante della storia religiosa sarda, in cui fu sempre notevole l'influsso del monachesimo, prima di quello basiliano in età bizantina e poi benedettino in quella giudicale fino all'avvento degli ordini mendicanti, che si affermarono nel periodo catalano, in cui poterono beneficiare di una politica favorevole da parte dei regnanti, che molto appoggiarono i francescani, in particolare i minori osservanti (da qui la diffusione del culto di S. Bernardino da Siena), politica poi proseguita dai re spagnoli (vedi il caso di S. Diego e ancora di fra Salvatore da Horta in riferimento a Filippo II¹⁵). Ma lo stesso può ripetersi per S. Pedro

⁶ Un esemplare de Su novenariu de Santu Remundu trovasi conservato nell'Archivio parrocchiale di Quartu S. Elena.

⁷ PILLAI, *Il tempo dei santi*, cit., p. 162.

⁸ Biblioteca sanctorum, Vol. XI, Città del Vaticano 1968, p. 23, alla voce S. Raimondo di Peñafort curata da Ludovico Carracci.

⁹ Biblioteca sanctorum, Vol. IV, Città del Vaticano 1964, p. 607, alla voce S. Diego curata da Giacomo V. Sabatelli.

¹⁰ PILLAI, *Il tempo dei santi*, cit., pp. 167-168. Il santo venne anche invocato contro la siccità (Ivi, pp. 168-169).

¹¹ Un Pedro Nolasco Perra, appartenente all'ordine mercedario, nativo di Gergei, morto in odore di santità, fu proclamato servo di Dio. Cfr. ASDC, *Respuestas* (1777), Vol. I, c. 113.

¹² PILLAI, *Il tempo dei santi*, cit., p. 217. Nella diocesi di Cagliari, come rilevato nell'ASDC, *Serie Respuestas* (1777), era venerato nei seguenti paesi: Donori (Vol. I, c. 64), Decimoputzu (Vol. I, c. 79), Sicci (Vol. I, c. 181), S. Basilio (Vol. I, c. 248), Orroli (Vol. I, c. 249), Samassi (Vol. II, c. 75), S. Vito (Vol. II, c. 174).

¹³ Si veda ASDC, *Serie Respuestas* (1777). Festeggiato nei seguenti paesi: Capoterra (Vol. I, c. 52), Donigala (Vol. I, c. 86), Segariu (Vol. I, c. 108), Nurri (Vol. I, c. 209), S. Sperate (Vol. II, c. 156); Muravera (Vol. II, c. 162).

¹⁴ Biblioteca sanctorum, cit, X, p. 361. PILLAI, *Il tempo dei santi*, cit., pp. 156-160.

¹⁵ PILLAI, *Il tempo dei santi*, cit., p. 169.

Nolasco e l'ordine mercedario, fondato il 10 agosto 1218 nella cattedrale di Barcellona con l'intervento di re Giacomo I d'Aragona¹⁶. Ultimi in ordine di tempo, ma non di importanza, i gesuiti che ci richiamano al culto di S. Ignazio di Loyola¹⁷, S. Francesco Borgia¹⁸ e S. Francesco Saverio¹⁹, al primo dei quali già nel 1547 si era rivolto l'arcivescovo di Sassari Salvatore Alepus affinché gli inviasse alcuni elementi del suo ordine bravi nel predicare al popolo. Sarà questo il compito nel quale eccelleranno, opereranno verso le grandi masse effettuando apposite missioni per dirozzarle perché spesso avevano bisogno di apprendere i principi basilari della fede cattolica come gli infedeli delle colonie americane vedendosi la Sardegna come un'altra India²⁰. E a ben vedere, tralasciando l'esperienza assai nota delle *reducciones*, le più famose delle quali son quelle del Paraguay, che fra l'atro videro anche la partecipazione di gesuiti sardi, non mancano le analogie, dato che in ambedue le aree, quella sarda e quella delle colonie d'America, «i religiosi poterono affermare il proprio ruolo guida come predicatori... specie nelle zone rurali periferiche»²¹. Per il Nuovo Mondo si veda la rinnovata ondata evangelizzatrice di cui furono protagonisti nel '500 al loro arrivo in Perù²²; senza contare il campo della cultura, come ad esempio la fondazione della Università di Bogotá²³. Ma con uno sguardo più ampio sull'intera panoramica dell'evangelizzazione è fin dalla scoperta del Nuovo Mondo che si nota il ruolo dominante che ebbero gli ordini religiosi nel loro complesso²⁴. Nel secondo viaggio di Colombo del novembre 1493 c'erano già 4 francescani e 2 mercedari²⁵. Tre francescani si recarono nelle Indie occidentali nel 1500 col governatore Francisco de Bobadilla e altri 17 nel 1502 con Nicolas de Ovando²⁶. Nel 1524 troviamo dei francescani a Vera Cruz, nel Messico, cui seguirono i domenicani due anni dopo, e a ruota gli agostiniani nel 1533, i gesuiti nel 1572, i mercedari nel 1574, i carmelitani nel 1583.²⁷ Intorno al 1570 si contavano in tutto 8 provincie dell'ordine francescano con 127 conventi, 2 degli agostiniani con 70 conventi, 2 dei domenicani con 126 conventi, 4 dei mercedari con 26 conventi e 2 Case dei gesuiti²⁸. Anche nel campo dell'assistenza sanitaria si distinsero i fratelli di S. Giovanni di Dio, che in Colombia ebbero, fra l'altro, la

¹⁶ Bibliotheca sanctorum X, Città del Vaticano 1968, p. 847.

¹⁷ Presente nella Tabla de las ferias del 1728 con festa alla data del 31 luglio. In particolare dalla documentazione conservata presso l'archivio storico diocesano di Cagliari, Serie Respuestas (1777) il santo risulta festeggiato nei seguenti paesi: Samassi (Vol. II, c. 75), Pauli Gerrei (Vol. I, c. 19). Risulta avere chiese dedicate a Musei e Oliena. Cfr. SPADA, *Storia della Sardegna cristiana*, cit., p. 309.

¹⁸ Si veda la Tabla de las ferias suddetta alla data del 10 ottobre.

¹⁹ Si veda la Tabla de las ferias suddetta alla data del 3 dicembre. Dalla documentazione dell'ASDC, Respuestas, risulta il culto del santo nei seguenti paesi: Arixì (Vol. I, c. 36), Segariu (Vol. I, c. 108), Sicci (Vol. I, c. 181), S. Pantaleo (Vol. I, c. 235), S. Basilio (Vol. I, c. 248), Sanluri (Vol. I, c. 290) e ancora Serramanna (Vol. II, c. 52), Samatzai (Vol. II, c. 136), Villamar (Vol. II, c. 304), Villaspeciosa (Vol. II, c. 340), Uta (Vol. II, c. 358).

²⁰ RAIMONDO TURTAS, *Missioni popolari in Sardegna tra 500 e 600*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», Anno XLIV, n. 2, Luglio-dicembre 1990.

CARLO PILLAI, *Le Missioni popolari dei gesuiti nella Sardegna sabauda*, in «Theologica et Historica» n. XLX, 2010, pp. 435 e segg.

²¹ JOHANNES MEIER, *Gli ordini religiosi nell'America latina*, in *La Chiesa in America latina. Il rovescio della storia*, a cura di Enrique Dussel, Cittadella editrice, Assisi 1992, p. 647.

²² JEFFREY KLAIBER, *La Chiesa in Perù, Ecuador e Bolivia*, in *La Chiesa in America latina*, cit., p. 514.

²³ RODOLFO R. DE ROUX, *La Chiesa in Colombia e Venezuela*, in *La Chiesa in America latina*, cit., p. 500.

²⁴ ARNALDO NESTI, *La questione della religione popolare*, in *Cinque secoli di evangelizzazione in America Latina*, Quaderni EMI SUD, Bologna 1989, p. 127.

²⁵ JOHANNES MEIER, *Gli ordini religiosi in America Latina*, in *La Chiesa in America latina*, cit., p. 638.

²⁶ Ivi, p. 639.

²⁷ MARIA ALICIA PUENTE LUTTEROTH, *La Chiesa in Messico*, in *La Chiesa in America latina*, cit., p. 413.

²⁸ JOHANNES MEIER, *Gli ordini religiosi*, cit., p. 642.

direzione degli ospedali Cartagena e Bogotà (prima metà del Seicento) e S. Marta e Cali (prima metà del Settecento)²⁹. Tutto ciò premesso non deve pertanto meravigliare che prevalentemente furono dei religiosi a ricoprire le cariche episcopali: il primo arcivescovo di Lima fu il domenicano Jeronimo de Loayza³⁰ mentre fra Juan de Zumarraga fu nominato vescovo di Città del Messico nel 1532³¹.

Notiamo come diversi santi appartenenti ad ordini religiosi divennero popolari sia in Sardegna che in America come il valenzano S. Vicente Ferrer³² o S. Pietro di Alcantara³³; altri diedero il nome a diverse località del Nuovo Mondo, come Santo Domingo, San Diego, San Bernardino, San Francisco, San Antonio³⁴, o alle isole S. Diego e S. Pedro Nolasco nel golfo di California o San Ignacio di Argentina, storicamente importante, come note da un punto di vista turistico sono le omonime San Ignacio del Belize e del Messico. Tutte vanno ad aggiungersi a toponimi riferiti al culto cattolico importato dagli spagnoli, come Santiago a Cuba, Cile e Argentina, San Josè capitale del Costa Rica, Los Angeles, che deriva dalla *Virgen de los Angeles*, patrona dello stesso Costa Rica e diffusa dai francescani, Sacramento, capitale della California, Santa Fè, capitale del Nuovo Messico e Buenos Aires, capitale dell'Argentina, che fa riferimento alla cagliaritano Madonna di Bonaria³⁵, per non parlare di Vera Cruz in Messico e Santa Cruz in Bolivia. Tutto particolare il caso di S. Rita da Cascia, una santa tutta italiana, ma per il culto della quale sia in Sardegna che nell'America Latina molto operarono gli agostiniani spagnoli, ordine cui peraltro apparteneva. Pur essendo solo beata dal 1628 (fu canonizzata solo nel 1900) nella nostra isola godette una certa popolarità tanto che fu pubblicata una sua biografia in spagnolo nel 1773, con gozos nella stessa lingua oltre a goccius e novena in sardo; e già in un testamento risalente al 1706 troviamo un legato per la celebrazione annuale di una festa in suo onore nella chiesa parrocchiale di Quartu³⁶. Solo limitandoci alla diocesi di Cagliari ne compaiono altre ancora a Assemini³⁷, Donori³⁸, Sanluri³⁹, Settimo⁴⁰, Silius⁴¹, Sinnai⁴², Serdiana⁴³, Villasor⁴⁴, Villanovatulo⁴⁵. Il ricorso a S. Rita non fu dovuto a mio avviso solo al fatto che vi si ricorreva nei casi più disperati (è tuttora indicata come la santa degli impossibili), ma anche al suo stato di vedova e ancor più perché, avendo perdonato agli uccisori del marito, poteva ben essere additata come esempio per mettere fine alla catena delle vendette e faide che affliggevano l'intera isola. Qualcosa di simile sulla sua scia capiterà nel caso di S. Luigi, anch'egli preso ad esempio di eroismo ma nel campo

²⁹ RODOLFO R. DE ROUX, *La Chiesa in Colombia*, cit., p. 500.

³⁰ Ivi, p. 514.

³¹ PUENTE LUTTEROTH, *La Chiesa in Messico*, cit., p. 414.

³² Bibliotheca sanctorum, Vol. XII, Roma 1969, p. 1174.

³³ Ivi, Vol. X, 1968, p. 659.

³⁴ Per gli insediamenti degli Stati del Sud degli USA rinvio a MOISES SANDOVAL, *La Chiesa tra gli ispanici degli Stati Uniti*, in *La Chiesa in America latina*, cit., p. 432 e segg.

³⁵ Si veda il volume di ROBERTO PORRÀ, *Il culto della Madonna di Bonaria di Cagliari*, Arkadia, Cagliari 2011.

³⁶ Si veda il *Libro mayor de las Haziendas de las Iglesias y causas pias de la villa de Quarte* nell'Archivio parrocchiale di Quartu, c. 217.

³⁷ ASDC, *Respuestas* (1777), Vol. I, c. 23.

³⁸ Ivi, c. 64.

³⁹ Ivi, c. 291.

⁴⁰ Ivi, c. 343.

⁴¹ Ivi, Vol. II, c. 54.

⁴² Ivi, c. 11.

⁴³ Ivi, c. 156.

⁴⁴ Ivi, c. 264.

⁴⁵ Ivi, c. 267.

giovanile «per scalzare la concezione tutta terrena e sarda del balente»⁴⁶. Parallelamente nel Settecento troviamo il culto per la santa anche nelle colonie spagnole d'America e sempre introdotto dagli agostiniani, dalla Colombia⁴⁷ all'Argentina, dove distribuirono un "devozionario" stampato nel 1786, nella chiesa di San Agustín de las Heras nella provincia di Mendoza⁴⁸, destinato a diffondersi in tutto lo Stato. Notevole il caso di Chihuahua, che oggi conta oltre 800.000 abitanti, capitale dell'omonimo Stato messicano, dove le fu eretta una chiesa nel 1731, e dove fu scelta come patrona. La sua festa dà vita alla Feria de S. Rita, con danze che durano tutto il giorno e grande afflusso di gente, in cui si consumano le empanadas che prendono il nome della santa. Si tratta di un piatto locale ricco ed elaborato a base di carne tritata, aglio, cipolle, patate, piselli e varie spezie, molto apprezzato dagli abitanti del luogo⁴⁹. Resta infine da sottolineare che esistono molte analogie tra la religiosità popolare dei sardi e quella de *latinos* d'America e non solo per il comune influsso che hanno ricevuto dalla cultura spagnola, ma per concezioni della vita di per sé simili, come il legame con la madre terra (l'ossequio verso la Pachamama, la gran Madre terra, si trasformerà, in devozione alla Vergine Maria)⁵⁰, il culto degli antenati,⁵¹ il rapporto dialettico tra il benessere dell'anima e del corpo in cui assume rilievo il valore della salute⁵², la dimensione antropomorfa, che rapporta il divino all'umano ed alle esigenze esistenziali⁵³. Allo stesso tempo in Sardegna si invocavano i santi per essere liberati da tutti i mali sia spirituali che temporali, principiando dalle guerre, la siccità, le pestilenze, le malattie e la fame, tutte cose facenti capo ad un unico polo negativo, sovrastato dal diavolo. Ecco perché nei *goccius* in lode di S. Biagio si dice che egli è la vera medicina *de feridas e de spina / e de s'enemigu infernali*⁵⁴ e parallelamente in quelli dei Santi Cosimo e Damiano si afferma che essi curano le anime e i corpi mettendo in rovina *s'infernali capitanu*⁵⁵. Come si vede si tratta di concezioni in cui il dolore ha sempre un connotato negativo e si prega sempre a che ci venga evitato, di contro il benessere è sempre unitariamente riferito al corpo e alla pace interiore. Da qui la centralità della festa (in cui è evidente anche l'apporto popolare spagnolo)⁵⁶, che rappresenta il riannodo del cielo con la terra⁵⁷ e di cui peraltro si trovano reminiscenze negli stessi scrittori biblici, che quando parlano del cielo lo rappresentano come un luogo di refrigerio, dove il sole non brucia più o anche lo rappresentano come una festa familiare⁵⁸, un luogo comunque di beatitudine, che corrisponde alla felicità e spensieratezza che domina nella festa. Parallelamente in Sardegna si augura ai defunti il paradiso identificato come *sa diciousa sorti* oppure come *sa santa gloria*, dallo spagnolo *dicha* che vuol dire fortuna, e nella particolare accezione che in sardo e in spagnolo assume il termine gloria che più che indicare la

⁴⁶ PILLAI, *Il tempo dei santi*, cit., p.174.

⁴⁷ GIULIA DI LAURO, *S. Rita per il sociale*, in «Dalle Api alle Rose», n. 2 marzo-aprile 2014, p. 16.

⁴⁸ PADRE MARIO DE SANTIS, *S. Rita argentina*, in «Dalle Api alle Rose», n. 3, maggio-giugno 2016, p.18.

⁴⁹ GIULIA DI LAURO, *S. Rita, patrona di Chihuahua*, in «Dalle Api alle Rose», n. 5, settembre-ottobre 2013, pp. 18-19.

⁵⁰ RODOLFO R. DE ROUX, *La chiesa in Colombia*, cit., p. 516.

⁵¹ NESTI, *La questione della religione popolare*, cit., p.132.

⁵² Ivi, p. 129.

⁵³ Ivi, p. 134.

⁵⁴ CARLO PILLAI, *Influssi bizantini sulla religiosità popolare della Sardegna. Il culto per i santi Cosmo e Damiano*, in «Theologica & Historica» n. XV, 2006, p. 351.

⁵⁵ AUGUSTO ANEDDA, *Sa poesia sarda de Sinnai*, Fossataro, Cagliari 1975, p. 166.

⁵⁶ NESTI, *La questione della religione popolare*, cit., p. 138.

⁵⁷ Ivi, p. 130: questo è evidente ad esempio nella festa di S. Giovanni e in particolare nella notte fatata della vigilia della festa, tra il 23 e il 24 giugno. Il che accomuna Spagna, America Latina e Sardegna.

⁵⁸ EDWARDS SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, Edizioni Paoline, Roma 1969, p. 203.

fama o l'onore fa riferimento ad uno stato di felicità. Ecco perché il termine glorioso era appannaggio dei santi (*el glorioso San Antiogo*, o *Efix martiri gloriosu*), come pure quando si gode un bel fresco d'estate in un luogo ombroso si dice che lì si *gosat unu friscu de gloria*. Del resto con tutta probabilità il nome che assumeva quel particolare padiglione che si predispondeva al riparo di frasche in occasione delle feste campestri per dar ricovero a pellegrini e gitanti non prendeva forse il nome di *glorietta* in Spagna e *gloriedda* in Campidano? Era la stessa felicità che si auspicava regnasse nelle feste, che svolgevano un ruolo liberatorio⁵⁹ dalle fatiche e pene della quotidianità e allo stesso tempo di integrazione e di livellamento della società⁶⁰, non per nulla in Sardegna anche i banditi vi partecipavano nel clima generale di uguaglianza, dove l'ospite era onorato e nel caso delle cosiddette feste *de corriolu* l'egual trattamento si spingeva al punto di riservare una porzione delle vivande del pranzo persino ai compaesani assenti.

Una certa drammatizzazione accomunava le due aree anche nella circostanza di altre occasioni, come la settimana santa e la commemorazione dei defunti l'1 e 2 novembre, in cui indios, meticci e creoli preparano le offerte e «vengono le anime, i nostri cari, per rimanere con noi a far festa»⁶¹, come succedeva da noi con *sos maccarones de sos mortos*, piatto che veniva allestito nella vigilia della commemorazione dei defunti. E così come i missionari delle Americhe «seppero trarre vantaggio dalla tendenza dei nativi alla musica e al teatro»⁶² e la applicarono alle verità della fede e alla storia sacra, anche in Sardegna il ritmo del ballo sardo caratterizzò il suono delle campane - *s'arrepiccu* - e fu usato nell'Ave Maria cantata. A ciò bisogna infine aggiungere altri elementi caratteristici della pietà popolare come la diffusione delle confraternite⁶³, l'importanza dei pellegrinaggi⁶⁴, che rappresentano una saldatura tra la routine e l'eccezione⁶⁵, la vastità del culto dei santi⁶⁶, compreso specificamente quello mariano, con svariati santuari dedicati alla Vergine Maria⁶⁷ (basti citare fra tutti quello di Guadalupe in Messico⁶⁸, come a Cagliari abbiamo la basilica di Madonna di Bonaria patrona massima della Sardegna).

⁵⁹ NESTI, *La questione della religione popolare*, cit., p. 135.

⁶⁰ MANUEL M. MARZAL, *La vita quotidiana nelle Indie (XVII e XVIII secolo)*, in *La Chiesa in America Latina*, cit., p. 137.

⁶¹ ASUNSION ANTIVE ROS, *I popoli indios di fronte al cristianesimo*, in *Cinque secoli di evangelizzazione in America Latina*, cit., p. 189.

⁶² RODOLFO CARDENAL, *La Chiesa in Centro America*, in *La Chiesa in America Latina*, cit., p. 454.

⁶³ MARZAL, *La vita quotidiana nelle Indie*, cit., p. 135.

⁶⁴ Ad esempio nel Perù molto noti il Coricancha del Cuzco, il Pachacamac nella costa centrale e di Copacabana nel Titicaca (Ivi, pp. 137-138).

⁶⁵ NESTI, *La questione della religione popolare*, cit., p. 124.

⁶⁶ Ivi, p. 134.

⁶⁷ PUENTE LUTTEROTH, *La Chiesa in Messico*, cit., p. 415.

⁶⁸ Ivi, p. 420.

Ipotesi di ricerca: Il ruolo sociale e religioso della Chiesa Cattolica con la comunità sarda in Argentina

Research hypothesis: The social and religious role of the Catholic Church with the Sardinian community in Argentina

Maria Chiara CUGUSI
Caritas Sardegna

Ricevuto: 22.04.2018

Accettato: 30.09.2018

DOI: 10.19248/ammentu.401

Abstract

The project aims to address the issue of the attitude and action of the Catholic Church in the face of Italian emigration, with particular reference to the emigration of Sardinians to Argentina, especially in the post-war period from 1946 onwards. The objects of the research will be the relations between Sardinian emigrants and Sardinian/Italian priests working in Argentina, between the emigrants themselves and the Argentinian Church and authorities, the associative nature of the presence of Sardinians in the South American country, the persistence of links between Sardinian emigrants and country of origin, the involvement of the Sardinia Region in the life of the 'circles' in Argentina. The research sites of the proposer will be Sardinia and Argentina, especially Buenos Aires.

Keywords

Sardinia, Argentina, Sardinian Church, Argentinian Church, emigration of Sardinians to Argentina.

Riassunto

Il progetto si propone di affrontare il tema dell'atteggiamento e all'azione della Chiesa cattolica di fronte all'emigrazione italiana, con particolare riferimento all'emigrazione dei Sardi in Argentina, soprattutto nel periodo del secondo dopoguerra dal 1946 in poi. Oggetti della ricerca saranno i rapporti tra emigrati sardi e sacerdoti isolani o italiani attivi in Argentina, tra gli stessi emigrati e la Chiesa e le autorità argentine, la natura associazionistica della presenza dei sardi nel paese sudamericano, la persistenza di legami di vario genere tra emigrati sardi e il paese d'origine, il coinvolgimento della Regione Sardegna nella vita dei 'circoli' in Argentina. Campi d'azione della presentatrice del progetto saranno la Sardegna e l'Argentina, soprattutto Buenos Aires.

Parole chiave

Sardegna, Argentina, Chiesa Sarda, Chiesa Argentina, emigrazione sarda.

1. Descrizione e obiettivi della ricerca

Il progetto si prefigge di analizzare il ruolo sociale e religioso della Chiesa cattolica (intesa sia come istituzione che come singole figure di sacerdoti e religiosi) dei luoghi di partenza e di arrivo degli emigrati sardi in Argentina nel periodo che abbraccia il secondo dopoguerra e i decenni successivi, in un settore di studio, "Chiesa ed emigrazione sarda", che finora non risulta esplorato in modo sistematico.

Esso si inserisce nell'ampio filone di ricerca relativo all'atteggiamento e all'azione della Chiesa cattolica di fronte all'emigrazione italiana, soprattutto quella diretta

verso l'Argentina. Esistono in merito contributi di studiosi come Rosoli¹, Favero², Baggio³, Sanfilippo⁴, che si concentrano soprattutto sul periodo del grande flusso di italiani nel paese sudamericano (1870-1915), contributi importanti che tuttavia non affrontano il tema specifico degli emigrati sardi. Si dà per scontato che si dovrà fare riferimento anche a questo periodo (che tra l'altro coincide con l'inizio dell'azione di alcune congregazioni religiose impegnate accanto agli emigrati italiani nel paese), nel tentativo di attenuare la lacuna denunciata or ora; tuttavia, come si è già ricordato, si è scelto come arco temporale privilegiato quello che abbraccia il secondo dopoguerra e i decenni successivi, perché esso presenta motivazioni e modalità di emigrazione non univoche ma variegate, tali da consentire un discorso piuttosto articolato.

2. Premessa storico-ecclesiale

Il tema del rapporto tra Chiesa cattolica ed emigrati, o meglio dell'impatto dell'azione della Chiesa cattolica sulle emigrazioni, è significativo per le sue implicazioni sociali, culturali e spirituali inerenti alla vita della persona che, per ragioni diverse, lascia il proprio paese. La Chiesa Cattolica, nel corso del tempo, ha sempre svolto tra gli emigrati una triplice funzione: religiosa, socio-assistenziale e identitaria⁵. In particolare, l'azione della Chiesa cattolica in questo campo, pur con una valenza universale, per lungo tempo ha riguardato soprattutto gli imponenti flussi migratori italiani, evento vicino geograficamente e perciò più visibile per la Santa Sede. L'emigrazione italiana diventa così un campo privilegiato di osservazione e sperimentazione per l'elaborazione di una specifica riflessione teologica e pastorale migratoria, che viene progressivamente estesa a tutta la Chiesa Cattolica⁶.

Perciò in questa breve premessa inserisco alcuni riferimenti al contesto storico-ecclesiale precedente al periodo da me scelto come oggetto di ricerca, perché imprescindibile per comprendere lo spirito complessivo della ricerca stessa.

La riflessione della Chiesa cattolica riguarda in un primo momento l'accoglienza e un'adeguata e specifica cura pastorale, rivolta agli emigrati nella loro lingua e secondo le loro tradizioni; ciò, perché spesso erano gli stessi emigrati ad appellarsi alla Santa

¹ Si vedano per esempio GIANFAUSTO ROSOLI, *Un quadro globale della diaspora italiana nelle Americhe*, in «Altreitalie», 8, luglio-dicembre 1992; IDEM (a cura di), *Identità degli italiani in Argentina. Reti sociali, famiglia, lavoro*, Ed. Studium, Roma 1993; IDEM, *Insieme oltre le frontiere. Momenti e figure dell'azione della Chiesa tra gli immigrati italiani nei secoli XIX e XX*, Sciascia Editore, Caltanissetta - Roma 1996; IDEM, *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigranti nella visione e nell'opera di Don Bosco*, in IDEM, *Insieme oltre le frontiere*, cit., pp. 383-431, etc.

² LUIGI FAVERO, *Los Scalabrinianos y los emigrantes italianos en Sudamérica* in «Estudios migratorios latinoamericanos», año 4, agosto 1989, n. 12, pp. 231-255, etc.

³ FABIO BAGGIO, *La Chiesa argentina di fronte all'immigrazione italiana tra il 1870 ed il 1915. Problemi, idee e scelte operative*. Tesi per il dottorato in Storia Ecclesiastica, Istituto Storico Scalabriniano, Roma 1998, 2000.

⁴ MATTEO SANFILIPPO, *Chiesa, ordini religiosi ed emigrazione*, in PIERO BEVILACQUA, ANDREINA DE CLEMENTI, EMILIO FRANZINA (a cura di), *Storia dell'emigrazione italiana. Partenze*, Ed. Donzelli, Roma 2001, pp. 127-142; MATTEO SANFILIPPO, *La Chiesa cattolica*, in ID., *Storia dell'emigrazione italiana. Arrivi*, Ed. Donzelli, Roma 2002, pp. 481-487; ID., *Breve storia del cattolicesimo degli emigranti*, in *Cristiani d'Italia*, Istituto Treccani 2011, in «http://www.treccani.it/enciclopedia/breve-storia-del-cattolicesimo-degli-emigranti_%28Cristiani-d%27Italia%29» (letto gennaio-marzo 2018).

⁵ GIANFAUSTO ROSOLI, *L'opera della Chiesa a favore degli emigrati italiani nel Mondo*, in GIANMARIO MAFFIOLETTI e MATTEO SANFILIPPO (a cura di), *Un grande viaggio. Oltre ... un secolo di emigrazione italiana*, Centro Studi Emigrazione, Roma 2001, pp. 29-46, soprattutto p. 29; ID., *L'opera di assistenza tra gli emigrati dei missionari scalabriniani*, in ID. (a cura di), *Un grande viaggio*, cit., pp. 65 ss.

⁶ TIZIANA GRASSI, ENZO CAFFARELLI, MINA CAPPUSI, DELFINA LICATA, GIAN CARLO PEREGO (a cura di), *Dizionario Enciclopedico delle Migrazioni Italiane nel Mondo*, SER (Società Editrice Romana), Roma 2014, p. 161.

Sede, affinché essa provvedesse alla loro assistenza religiosa; infatti non di rado essi non erano né presi adeguatamente in considerazione né tanto meno presi in carico dal clero del paese di accoglienza (l'Argentina, in particolare, era riluttante a organizzare parrocchie espressamente dedicate a non-argentini) e perciò non si integravano nella Chiesa locale, ma al contrario difendevano gelosamente le loro proprie tradizioni ed espressioni religiose d'origine.

Ciò portò la Chiesa di partenza a attuare un processo di presa in carico, a monte, del problema dell'emigrazione: è in questo contesto che nel 1887 mons. Giovanni Battista Scalabrini, vescovo di Piacenza, d'intesa con la Propaganda Fide, fondò una congregazione di sacerdoti - i Missionari di San Carlo Borromeo, detti scalabriniani, appunto - finalizzata all'assistenza religiosa e sociale degli emigrati italiani nelle Americhe⁷, stimolando la Chiesa italiana ad affiancare all'impegno missionario nei nuovi continenti anche il programma di "conservazione" della fede degli emigrati, in cui la devozione mariana svolse un ruolo primario⁸.

Nel complesso, la forte religiosità cattolica dei nuovi arrivati italiani condizionò lo sviluppo stesso della Chiesa argentina: nelle parrocchie di periferia la religiosità devozionale italiana si impose su quella locale, grazie anche all'appoggio dei sacerdoti emigrati dall'Italia; e all'iniziativa italiana si deve in gran parte lo sviluppo dell'associazionismo cattolico, che caratterizza la Chiesa argentina dal 1880 in poi⁹.

Con la presenza di sacerdoti accanto agli emigrati italiani si impose la formula pastorale delle "missioni con cura d'anime", che fu formalmente introdotta nella Pastorale delle migrazioni dalla costituzione apostolica *Exsul Familia* (Pio XII), nel 1952. Questo tipo di pastorale aveva competenza sui fedeli di una determinata nazionalità, era affidata a sacerdoti della stessa lingua e origine degli emigrati e definiva i compiti delle Chiese di arrivo e di partenza degli emigrati stessi. Di lì a poco l'Argentina cominciò a creare commissioni nazionali e diocesane per l'immigrazione, dando seguito alle disposizioni papali¹⁰.

Nel documento del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) del 1955 si sottolinea che, poiché è da prevedere che solo entro un periodo di tempo non breve le vocazioni sarebbero in grado di coprire i bisogni di ciascuno dei paesi interessati, deve essere dedicata grande attenzione al modo migliore di usare il servizio del clero proveniente da altre nazioni, dato che tutti i sacerdoti sono, indipendentemente dalla loro origine, appartenenti allo stesso regno di Dio¹¹. Nel medesimo documento, parte X (*Inmigración y gente de mar*), cap.1, si sottolinea che i cattolici dell'America latina devono considerare l'immigrazione «come un problema de familia», giacché la maggior parte degli immigrati sono cattolici, per cui bisogna creare un ambiente a loro favorevole, tanto tra il popolo quanto tra i governanti; si deve organizzare, con particolare cura,

⁷ Già in precedenza i missionari salesiani in Argentina avevano impostato una pastorale specifica per gli emigrati italiani.

⁸ GIANFAUSTO ROSOLI, *Devozioni popolari e tradizioni religiose degli emigrati italiani oltre oceano*, in MAFFIOLETTI e SANFILIPPO (a cura di), *Un grande viaggio*, cit., pp. 81 ss., soprattutto pp. 85 ss.

⁹ Cfr. BAGGIO, *La Chiesa argentina*, cit., p. 348.

¹⁰ ALICIA MERCEDES BERNASCONI, *De Pergamino a La Boca en veinte años: los scalabrinianos y la asistencia a los inmigrantes italianos, 1940-1961*, ponencia presentada a las X^o Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, Rosario, 20-23 de septiembre de 2005, in «<http://historiayreligion.com/biblioteca/papers/5782>» (letto gennaio-marzo 2018).

¹¹ «Clero que en modo alguno puede ser considerado extranjero, ya que cada sacerdote católico que verdaderamente responda a su vocación se siente cual si fuera hijo de la tierra donde trabaja para que el Reino de Dios florezca y tome incremento», citazione da *Sobre las necesidades de América Latina*, 1era conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Rio de Janeiro 1955, p. 2 in «<http://www.celam.org>» (letto gennaio-marzo 2018).

in tutti i paesi latinoamericani, l'assistenza spirituale agli immigrati, secondo le norme della *Exsul Familia* (cit., p. 26).

Sotto il Pontificato di Giovanni XXIII (1958-1963) si sottolinea che, se da un lato occorre individuare soluzioni che pongano fine alla mobilità forzata, d'altro canto è necessario che l'emigrante non viva in un ghetto ma si inserisca nel nuovo ambiente¹². «A tale scopo il migrante - sia all'interno che all'estero - deve fare lo sforzo di superare la tentazione di isolamento che gli impedirebbe di riconoscere i valori esistenti nel luogo che lo accoglie. Deve accettare dal nuovo Paese le sue caratteristiche particolari, impegnandosi inoltre a contribuire con le proprie convinzioni e con il proprio costume di vita allo sviluppo della vita di tutti» (Giovanni XXIII, *Discorso ai componenti del Consiglio Superiore dell'Emigrazione*, 20 ottobre 1961, AAS 53 [1961], 710)¹³.

La rinnovata comprensione ecclesiologica, conseguente al Concilio Vaticano II (1962-1965)¹⁴, ebbe effetti rivoluzionari anche nell'ambito della Pastorale delle migrazioni, a seguito del "motu proprio" *Pastoralis Migratorum cura* di Paolo VI (1969), con cui si superò la gestione centralistica della Santa Sede in materia e si affermò, tra gli altri punti, la responsabilità primaria delle Chiese locali di arrivo, che avrebbero dovuto comunque tenersi in collegamento con la Chiesa di partenza dei migranti. Attraverso una complessa transizione svoltasi per tappe, la gestione di questa specifica pastorale venne affidata alla CEI (Conferenza Episcopale Italiana), che nel 1987 creò un apposito istituto di natura giuridico-ecclesiale, la *Fondazione Migrantes*, al servizio dell'assistenza religiosa ai migranti italiani e stranieri¹⁵; questi migranti, portatori dei propri valori pluralistici in convivenza con quelli altrui, diventano costruttori di una fraternità universale¹⁶.

In complesso, nella storia ecclesiastica la cura pastorale dei migranti rimane un capitolo ancora in gran parte inesplorato, per cui è difficile cogliere pienamente le reazioni delle Chiese particolari e le spinte pastorali innovative¹⁷; a ciò si aggiunge il fatto che le nuove linee pastorali, presenti con sempre maggiore regolarità nei documenti delle Conferenze episcopali o dei singoli vescovi, vengono recepite e fatte proprie con molta lentezza dai parroci e dai consigli pastorali, che talvolta vedono nella cura pastorale degli emigrati un aspetto secondario del loro compito¹⁸.

Nonostante i contorni non sempre chiari della materia, si può evidenziare il costante interesse della Chiesa cattolica italiana per gli emigrati: si stima che nel corso di un secolo almeno 3.000 sacerdoti italiani abbiano accompagnato spiritualmente milioni di emigrati: la Fondazione Migrantes nel *Rapporto Italiani nel mondo 2007* parla di 461 centri, parrocchie, missioni per la cura pastorale in lingua italiana all'estero, di cui la metà si trova in Europa (214) e l'altra metà oltreoceano, nella misura di 155 nell'America del Nord, 40 in Australia-Oceania, 15 in Africa del Sud e nel Maghreb e

¹² FONDAZIONE MIGRANTES DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, GIOVANNI GRAZIANO TASSELLO (a cura di), *Enchiridion della Chiesa per le migrazioni. Documenti magisteriali ed ecumenici sulla pastorale della mobilità umana (1887-2000)*, EDB, Bologna 2001, p. 29.

¹³ Citazione tratta da *ibidem*.

¹⁴ In merito alle novità portate dal Concilio Vaticano II sulla pastorale migratoria cfr. SILVANO RIDOLFI, *L'assistenza pastorale ai migranti italiani nel Dopoguerra*, in FONDAZIONE MIGRANTES, *Rapporto Italiani nel mondo 2009*, Ed. Idos, Roma 2009, pp. 187-202; MATTEO SANFILIPPO, *Un approccio storico alla pastorale migratoria: Chiesa, ordini religiosi ed emigrazione*, in FONDAZIONE MIGRANTES, *Rapporto... 2009*, cit., pp. 174-186; cfr. anche LEONE DE PAOLIS, *La atención pastoral de los emigrantes a 20 años de la instrucción "De pastorali Migratorum cura"*, in «Estudios migratorios Latinoamericanos», año 5, abril 1990, n. 14, pp. 225 ss.

¹⁵ Cfr. RIDOLFI, in *Ivi*, pp. 193-194.

¹⁶ GRASSI, CAFFARELLI, CAPPUSI, LICATA, PEREGO (a cura di), *Dizionario enciclopedico*, cit., pp. 163-164.

¹⁷ FONDAZIONE MIGRANTES DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, TASSELLO (a cura di), *Enchiridion*, cit., p. 36.

¹⁸ *Ibidem*.

solo 30 in America Latina, dove la popolazione italiana supera il milione di unità, ma la lingua di arrivo è molto simile a quella di origine e l'inserimento nelle strutture pastorali locali meno difficoltosa¹⁹.

3. Contesto storico-ecclesiale

Dopo queste premesse, passo al contesto della mia ricerca.

È noto che la prima ondata di emigrati italiani in Argentina, tra fine Ottocento e primo quindicennio del Novecento, fu davvero imponente; ci furono anni in cui si imbarcarono fino a 80mila italiani diretti nel paese²⁰. La seconda ondata si ebbe tra i due conflitti mondiali, l'ultima nel secondo dopoguerra, quando in un'Italia economicamente in ginocchio il rilancio dell'emigrazione parve lo strumento più efficace e rapido per risolvere il problema della disoccupazione²¹. Questa esigenza dell'Italia ben combaciava con gli interessi dell'Argentina, che, bisognosa - dal 1946 in poi - di manodopera per il grandioso sviluppo industriale previsto da Perón, iniziò una politica di incoraggiamento dell'immigrazione: tra il 1946 e il 1950 quasi 300mila italiani entrarono in Argentina²².

Incentivo alle partenze veniva inoltre dalla presenza in Argentina di numerosi connazionali arrivati alla fine del secolo precedente; non mancarono né interventi legislativi argentini favorevoli (trattati sull'immigrazione del 1947 e del 1948) - con l'intento di promuovere una immigrazione selezionata non solo dal punto di vista tecnico-professionale, ma anche da quello etnico-religioso e ideologico²³ - né la risposta positiva della Chiesa cattolica argentina, allorché il Cardinale Luís Copello, arcivescovo di Buenos Aires, mostrò un profondo interessamento verso l'emigrazione italiana²⁴, né la disponibilità della Santa Sede, per bocca di mons. Giovanni Battista Montini²⁵. Grazie a queste condizioni favorevoli, il primo contingente italiano di questa nuova fase migratoria arrivò a Buenos Aires nel giugno del 1947, accolto personalmente da Perón²⁶.

La Chiesa di Roma continuò a seguire le vicende argentine anche negli anni successivi: l'inasprimento delle politiche migratorie, con rigide procedure di controllo da parte del governo argentino, soprattutto in seguito a difficoltà interne, la portò a manifestare la propria apprensione²⁷. Altrettanta preoccupazione fu manifestata dalla Santa Sede davanti alle crescenti recriminazioni da parte degli emigrati su aspetti

¹⁹ DOMENICO LOCATELLI - PIETRO PAOLO POLO, in FONDAZIONE MIGRANTES, *Rapporto Italiani nel mondo 2007*, Ed. Idos, Roma 2007, pp. 181-182.

²⁰ RAFFAELE CALLIA - CLAUDIA MANCOSU, *Ida y vuelta (andata e ritorno): gli italiani in Argentina oggi*, in FONDAZIONE MIGRANTES, *Rapporto ... 2007*, cit., p. 332. Tra il 1871 e il 1930 gli italiani arrivarono a rappresentare il 43,6% della popolazione in Argentina (*ibidem*).

²¹ GIANFAUSTO ROSOLI, *La politica migratoria italoargentina nell'immediato dopoguerra (1946-1949)* in ROSOLI (a cura di), *Identità degli italiani*, cit., pp. 341-390.

²² Ivi, p. 355.

²³ Il primo piano quinquennale poneva condizioni per l'ingresso degli immigrati, che dovevano avere preparazione tecnica compatibile con le esigenze di industrializzazione del paese, essere preferibilmente europei, meglio se latini, di fede cattolica, non comunisti: cfr. LEONARDO SENKMAN, *Etnicidad e Inmigración durante el primer peronismo*, in «Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe», julio-diciembre 1992, in «<http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/1258/1285>» (letto gennaio-marzo 2018). Le statistiche degli immigrati relative al credo religioso nel quinquennio 1947-1951 vedono il 92,2% dei cattolici di fronte a solo 7,8% delle altre religioni: cfr. SENKMAN, *Etnicidad*, cit., p. 15.

²⁴ ROSOLI, *La politica migratoria*, cit., p. 356.

²⁵ LUCIA CAPUZZI, *La frontiera immaginata. Profilo politico e sociale dell'immigrazione italiana in Argentina nel secondo dopoguerra*, Ed. Franco Angeli, Milano 2006, p. 55.

²⁶ ROSOLI, *La politica migratoria*, cit., p. 373; CAPUZZI, *La frontiera immaginata*, cit., pp. 66-67.

²⁷ Essa fece un'opera di pressione sull'ambasciata argentina a Roma e a Buenos Aires per facilitare la partenza dei lavoratori e dei loro familiari (CAPUZZI, *La frontiera immaginata*, cit., pp. 76-77).

giuridici, economici (salari inadeguati, blocco delle rimesse, scarse tutele, etc.) e politici (ritorsioni, minaccia di perdita della cittadinanza italiana, anche in seguito all'approvazione della legge del 28 settembre 1954, che fece suo l'orientamento restrittivo della cosiddetta cittadinanza "coattiva")²⁸. In quegli anni, inoltre, la politica "ecclesiastica" di Perón fu duramente criticata dalla stampa italiana²⁹, in seguito all'approvazione di leggi che toccavano maggiormente gli ambienti cattolici, soprattutto introduzione del divorzio e lotta contro l'influenza della Chiesa cattolica negli affari politici argentini. Fu proprio lo scontro con la Chiesa cattolica una delle cause del crollo definitivo di Perón³⁰.

C'era anche un aspetto squisitamente politico: dal primo dopoguerra fino a tutti gli anni '70 alcuni paesi latino-americani, tra cui appunto la stessa Argentina, erano diventati meta di rifugio per fascisti, neofascisti e terroristi di estrema destra, mentre altri emigrati italiani, anche cattolici, partecipavano ai locali movimenti di sinistra, con temuti pericoli di "interferenze" e "contaminazioni" della vita politica argentina³¹.

Seguirono anni difficili dal punto di vista politico, caratterizzati da instabilità e conflitti interni³² che lacerarono profondamente anche la Chiesa Cattolica³³, coinvolta oltre tutto dalla revisione avviata nella riunione del CELAM a Medellín nel 1968 con la formulazione della cosiddetta "Teologia della liberazione", incentrata sull'enfatizzazione dei valori di emancipazione sociale e politica inerente al messaggio cristiano³⁴. Il tema non riguarda direttamente le linee della mia ricerca, ma sarà interessante verificare se in questi anni si siano registrati arrivi di sardi in Argentina e quale tipo di rapporto si sia stabilito con la Chiesa cattolica locale.

4. Contesto migratorio ed ecclesiale sardo

L'emigrazione sarda in Argentina nel secondo dopoguerra è un tassello del più ampio fenomeno migratorio sardo nel medesimo periodo, che si caratterizza per una provenienza non solo dalle zone rurali, ma anche da quelle urbane. In un primo

²⁸ Sulla legge cfr. *ivi*, pp. 322 ss. La frantumazione delle famiglie degli emigrati e il disordine morale che poteva scaturirne erano motivi di inquietudine per il governo italiano democristiano, accusato dalla Chiesa di abbandonare a se stessi tanti cattolici: cfr. *ivi*, p. 143.

²⁹ Per i titoli di alcuni articoli che descrivevano il contrasto tra il Presidente e la Chiesa argentina cfr. *ivi*, p. 155 nota 167.

³⁰ *Ivi*, p. 155. Non entra nei miei interessi lo studio della politica di Perón, perciò ometto di accumulare qui bibliografia specifica; mi basta un breve rinvio indicativo al recente contributo di FEDERICO SESIA, *Chiesa e peronismo, una relazione controversa*, Istituto storico dell'Insorgenza e per l'Identità nazionale, 2016, in «http://www.identitanazionale.it/Sesia_Peronismo.pdf» (letto gennaio-marzo 2018).

³¹ SANFILIPPO, *La Chiesa Cattolica*, cit., p. 487.

³² Culminati negli anni della dittatura militare (1976-1983) e nel problema dei "desaparecidos", che investì anche qualche sardo: cfr. MIRKO PEDDIS, *Desaparecidos sardi in Argentina: le storie di Mastinu e Marras*, in «Sassari notizie», 14 febbraio 2018, «http://www.sassarinotizie.com/articolo-1234-desaparecidos_sardi_in_argentina_le_storie_di_mastinu_e_marras.aspx» (letto gennaio-marzo 2018); MARGARET CADDEO, *Sardi d'Argentina*, AM&D, Cagliari 2011, pp. 11 e 68 ss., etc.

³³ Cfr. per esempio EMILIO F. MIGNONE, *La testimonianza negata. Chiesa e dittatura in Argentina. Prefazione del Premio Nobel per la Pace Adolfo Pérez Esquivel*, tr. it., E.M.I., Bologna 1988; GIULIO BATTISTELLA, *Argentina: una chiesa contraddittoria, perseguitata e conservatrice*, E.M.I., Bologna 1979; HORACIO VERBITSKI, *L'isola del silenzio. Il ruolo della Chiesa nella dittatura argentina*, tr. it., Ed. Fandango, Roma 2006.

³⁴ Testo ufficiale disponibile in «www.celam.org» (*2ra Conferencia general del Episcopado latinoamericano, Documento de Medellín. Conclusiones*). Basterà citare PATRIZIO RICE e LUIS TORRES, *In mezzo alla tempesta, I piccoli fratelli del Vangelo in Argentina (1959-1977)*, tr. it., Ed. La Collina, Serdiana 2011 (l'originale spagnolo risale al 2007); MASSIMO DE GIUSEPPE, *L'altra America: i cattolici italiani e l'America Latina. Da Medellín a Francesco*, Morcelliana, Brescia 2017.

momento, negli anni 1953-1959, si parte soprattutto dai centri industrializzati del Sulcis-Iglesiente, impoveriti dalla crisi del prezzo del piombo e dello zinco e dal calo delle vendite del carbone; successivamente, negli anni '60, l'emigrazione raggiunge la sua massima espansione, quando ai contadini, braccianti e minatori si aggiungono numerosi pastori delle zone interne, vittime della crisi che colpisce il loro settore, senza che i provvedimenti governativi finalizzati a convertire un'economia agropastorale in quella industriale diano risposte adeguate, in grado di fermare i flussi³⁵. Si parte soprattutto verso le regioni dell'Italia settentrionale e verso alcuni paesi europei, come Germania e Svizzera, ma anche, appunto, verso l'Argentina³⁶; e questo ultimo è un tassello significativo non tanto per i numeri, quanto per la sua storia e peculiarità e per i saldi legami, voluti fortemente da entrambe le parti, che tuttora uniscono la Sardegna e l'Argentina. Rispetto alla prima, intensa, fase migratoria oltre Atlantico (soprattutto nel triennio 1908-1910)³⁷, la nuova fase si sviluppò con intensità minore, dal 1948 al 1965 e, con ulteriore attenuazione, fino al 1971³⁸; gli anni delle partenze più numerose furono compresi tra il 1955 e il 1962³⁹. La principale - non la

³⁵ Si emigra soprattutto dai comuni del Logudoro, Meilogu, Goceano, Barbagia, Marmilla, Trexenta; a sud, l'esodo colpisce il Campidano e le zone minerarie come il Gerrei e il Sulcis-Iglesiente, dove i comuni di Arbus, Buggerru, Gonnesa e Carbonia soffrono in modo particolare la crisi del settore minerario. Cfr. GIUSEPPINA SANNI, *L'emigrazione della Sardegna* in «ASEI» (Archivio storico dell'emigrazione italiana), 27 novembre 2006, in «<https://www.asei.eu/it/2006/11/lemigrazione-della-sardegna>» (letto gennaio-marzo 2018).

³⁶ Sull'emigrazione sarda in Argentina cfr. NEREIDE RUDAS, *L'emigrazione sarda*, Centro Studi Emigrazione, Roma 1974; MARIA LUISA GENTILESCHI, *L'emigrazione sarda in Argentina: dai dati ufficiali alle microstorie* in MARTINO CONTU - GIOVANNINO PINNA (a cura di), *L'emigrazione dalle isole del Mediterraneo all'America latina fra XIX e XX secolo. Atti del Convegno storico internazionale "L'emigrazione delle popolazioni insulari del Mediterraneo in Argentina fra il XIX e il XX secolo"*, Villacidro, 22-23 settembre 2006, Centro Studi SEA, Villacidro 2009, pp. 37-59; MARGHERITA ZACCAGNINI, *L'emigrazione sarda in Argentina all'inizio del Novecento. Popolazione e territorio attraverso una rassegna della stampa isolana*, in MARIA LUISA GENTILESCHI (a cura di), *Sardegna emigrazione*, Edizioni della Torre, Cagliari 1995, pp. 140-166 (già in «Ann. Fac. Magistero Univ. Cagliari», n.s. 15/4, 1991-1992, pp. 215-244); MARTINO CONTU (a cura di), *L'emigrazione sarda in Argentina e Uruguay (1920-1960), i casi di Guspini, Pabillonis, Sardara e Serrenti* (a cura di), Centro Studi SEA, Villacidro 2006; MARIA ELENA SEU, *Gli emigrati dell'Isola di San Pietro in America Latina tra il XIX e il XX secolo*, in MARTINO CONTU (a cura di), *L'emigrazione in America Latina dalle piccole isole del Mediterraneo occidentale. I casi di Capraia, Formentera, Giglio, La Maddalena, San Pietro, Sant'Antioco*, Centro Studi SEA, Villacidro 2012, pp. 159-181.

³⁷ ZACCAGNINI, *ivi*, p. 145. I comuni dai quali si partiva erano soprattutto nei circondari di Ozieri, Sassari, Tempio Pausania, con incidenza più sensibile in piccoli paesi, quali Mara e Mòdolo (cfr. GENTILESCHI, *L'emigrazione sarda in Argentina*, cit., p. 50). Per alcuni comuni, per es. Mara (nel Sassarese), si è approfondita la conoscenza degli emigrati in Argentina attraverso l'indagine su un gruppo di famiglie emigrate. In ZACCAGNINI, *ivi*, p. 146 e in CONTU, *Introduzione a Ib., L'emigrazione sarda*, cit., p. 19 nota 1, si evidenzia che l'area più interessata dall'emigrazione in America Latina è la Sardegna nord-occidentale (Logudoro, Meilogu, Montiferru, Planargia, Marghine; inoltre, il Nuorese). Ancora MARTINO CONTU, *L'emigrazione in America del Sud da un piccolo paese della Sardegna centrale attraverso fonti scritte e orali. Il caso del comune di Sedilo*, in «Ammentu - Bollettino Storico e Archivistico del Mediterraneo e delle Americhe», 5, 2014, pp. 131-132, ha calcolato che nel triennio emigrarono in Argentina 569 individui dal circondario di Cagliari, 751 da quello di Iglesias (che comprendeva, tra gli altri comuni, Guspini, Pabillonis e Sardara), 427 da quello di Lanusei e 1.470 da quello di Oristano. Complessivamente dall'allora provincia di Cagliari emigrarono in Argentina 3.217 sardi. Dal 1876 al 1925 emigrarono in Argentina 20.900 individui, pari al 17% del totale degli emigrati isolani, il cui numero ammontava a 123.000 unità; nel solo "triennio" 1908-1910 emigrarono in Argentina oltre 9.000 sardi.

³⁸ MARIA MARGARITA TAVERA (a cura di), *Historia de la Federación de los Círculos sardos en Argentina*, Buenos Aires 2010, p. 7.

³⁹ Cfr. GENTILESCHI, *L'emigrazione sarda in Argentina*, cit., p. 46.

sola⁴⁰ - ragione che spingeva alla partenza era la volontà di fuggire dalla crisi economica che aveva colpito l'Italia e la Sardegna all'indomani del secondo conflitto mondiale⁴¹. In territorio argentino i migranti sardi tendevano a stanziarsi soprattutto in quelle zone urbane dove già risiedevano i loro corregionali arrivati con il primo flusso, in alcune delle quali l'associazionismo era già diffuso: Mar del Plata, Rosario, Santa Fe, Buenos Aires e provincia, Córdoba, provincia di Tucumán, Moreno, Mendoza, La Rioja.

Nel 1971, su un totale di 238.161 sardi all'estero, oltre 21.800 erano nelle Americhe e di questi il gruppo più numeroso (16.180) era in Argentina, che per numero di emigrati era superata solo dai paesi europei e nordafricani⁴². Nello stesso anno, tuttavia, si apre anche la stagione dei rientri in Sardegna (la fase di punta si ha negli anni 1971-1979): la maggior parte dei rientranti proviene da Germania, Francia e Svizzera, tra i paesi extraeuropei ai primi posti ci sono USA e Argentina⁴³. In particolare, la comunità sardo-argentina è stata assottigliata dai ritorni forse più di quella italiana in genere: pur in mancanza di dati disaggregati, lo si può dedurre dal fatto che negli anni 1987-2002 i rimpatri dall'America Latina in Italia hanno rappresentato appena l'1,6% dei ritorni in Italia, mentre in Sardegna hanno raggiunto il 5,5%⁴⁴.

Il flusso migratorio sardo in Argentina dal secondo dopoguerra in poi si caratterizza per un forte associazionismo⁴⁵, in linea con il primo flusso - cui va riportato il più antico circolo sardo nel paese latino-americano di cui si abbia documentazione certa, la *Asociación Italiana Sardi Uniti de Socorros Mutuos*⁴⁶, finalizzato al mutuo soccorso, aiuto morale e cooperazione tra gli emigrati sardi associati -; grazie a questa tendenza associazionistica, oggi si contano otto circoli sardi riconosciuti dalla Regione Sardegna, raggruppati nella *Federación de los Círculos sardos en Argentina*, nata nel 1989 a San Miguel de Tucumán⁴⁷. E nel Paese gli iscritti ai circoli sono, in proporzione al numero

⁴⁰ Problematizzazione per esempio in ALDO ALEDDA, *Le cause dell'emigrazione sarda nell'ultimo dopoguerra. La rottura del tradizionale modello economico-culturale*, in «Bollettino bibliografico della Sardegna» 3, quad. 1-2, 1986, fasc. 5-6, pp. 111-118.

⁴¹ RUDAS, *L'emigrazione sarda*, cit., pp. 28 ss.; CONTU, *Introduzione a CONTU - PINNA (a cura di), L'emigrazione dalle isole del Mediterraneo*, cit., p. 22, etc.

⁴² GENTILESCHI, *L'emigrazione sarda in Argentina*, cit., p. 38.

⁴³ Ivi, pp. 47-48.

⁴⁴ *Ibidem*. Tuttavia l'Argentina nel 2009 continua a essere il paese extraeuropeo in cui gli immigrati sardi risiedono in maggior numero, con oltre mille unità (2.886 iscritti al 2009, pari al 2,9%, dati AIRE): cfr. RAFFAELE CALLIA, *I sardi nel mondo tra storia e attualità*, in FONDAZIONE MIGRANTES, *Rapporto... 2009*, cit., p. 45.

⁴⁵ Negli anni Venti ad Avellaneda, polo industriale di Buenos Aires - dove era molto forte la concentrazione di italiani - vivevano e lavoravano numerosi sardi: qui nel 1929 un gruppo di intellettuali e operai isolani di fede antifascista avviò e sviluppò una rete di vincoli sociali e politici con la comunità dei sardi, ma anche con altri connazionali, organizzazioni e movimenti anti-fascisti: cfr. MARTINO CONTU, *Le reti antifasciste dei sardi in Argentina. L'esperienza della "Lega Sarda d'Azione Sardegna Avanti" negli anni 1929-1930*, in CONTU - PINNA (a cura di), *L'emigrazione dalle isole del Mediterraneo*, cit., pp. 229 ss.; *Id.*, *L'antifascismo italiano in Argentina tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta del Novecento. Il caso degli antifascisti sardi e della Lega Sarda d'Azione "Sardegna Avanti"*, in «RiMe», n. 6, giugno 2011, pp. 447-502.

⁴⁶ Nata a Buenos Aires nel 1936, ancor oggi attiva, l'associazione ha sede nel quartiere di Caballito, non lontano dalla chiesa di Nuestra Señora de los Buenos Aires (fondata nel 1911); è l'associazione che conserva tuttora l'aspetto più marcatamente religioso tra i circoli sardi presenti nel paese.

⁴⁷ Oltre alla già citata *Asociación Italiana Sardi Uniti*, sono: *Círculo Sardo del NOA* (Tucumán), nato nel 1987; *Círculo Sardo Unidos Grazia Deledda* (Mar del Plata), nato nello stesso anno; *Círculo Sardo de La Plata Antonio Segni* (La Plata), nato nel 1988; *Círculo sardo de Rosario* (città di Rosario, provincia di Santa Fe), nato nel 1993; *Asociación italiana Sardegna* (Villa Bosch, provincia di Buenos Aires), nata nel 1994; *Círculo italo-argentino Raíces sardas* Buenos Aires norte, nato nel 1998; *Círculo sardo del NOA* (Chaco), attivato in tempi recentissimi, nel febbraio 2018. La *Associazione Sarda di Córdoba*, inaugurata nel giugno

complessivo dei sardi lì presenti, più numerosi che in altri paesi di emigrazione (56%)⁴⁸. Il processo di integrazione della comunità sarda si caratterizza per una ridefinizione identitaria attraverso lo spazio pubblico e sociale rappresentato proprio dai circoli⁴⁹. Numerose le attività sociali, culturali, formative e informative organizzate da questi ultimi nel corso degli anni, ben documentate in un saggio sulla *Federación de los Círculos sardos en Argentina*⁵⁰.

Proprio i circoli sono oggetto di grande attenzione da parte della Regione Sardegna: il governo sardo negli ultimi decenni ha espresso più volte la volontà di instaurare un collegamento tra sardi isolani ed emigrati, non solo per rafforzare l'identità, ma anche come possibile strategia di sviluppo⁵¹; a ciò si aggiunge l'invio del mensile «Il Messaggero Sardo» agli emigrati sardi nel mondo e alle loro famiglie, ininterrottamente dal 1974 al dicembre 2010; sempre negli ultimi decenni la Regione ha inoltre finanziato alcuni viaggi per permettere agli emigrati sardi in Argentina di visitare la Sardegna⁵²; ha preso diversi provvedimenti a favore degli emigrati sardi in seguito alla recessione economica in Argentina⁵³; inoltre, diverse le visite in Argentina dei vari rappresentanti della Regione.

Il forte desiderio di mantenere l'aspetto identitario si intreccia con l'elemento religioso. Gli emigrati sardi, pur bene integrati nel territorio ospitante, generalmente mantengono una decisa propensione alla difesa della propria identità originaria e la Sardegna appare sempre il loro punto di riferimento culturale e religioso⁵⁴; perciò, come si legge negli *Atti del Concilio plenario sardo 1987-2001*, «i loro temporanei rientri sono sovente programmati per i periodi forti della vita religiosa delle proprie comunità d'origine»⁵⁵. «La Chiesa dell'Isola - continua il documento - per esprimere la cura pastorale verso di essi, secondo le indicazioni della Chiesa universale circa la pastorale delle persone in mobilità⁵⁶, è tuttora impegnata a mantenere e a rivitalizzare, là dove appaia necessario, in collaborazione con la *Fondazione Migrantes* della Chiesa italiana⁵⁷, delle forme di gemellaggio permanente, con visite programmate soprattutto di vescovi e parroci, in stretto accordo e sintonia pastorale con le Chiese di arrivo dove maggiore è la loro presenza; e mantiene la disponibilità all'eventuale assunzione “in solido” della responsabilità di “Missioni” in Europa, o altrove, con invio “ad tempus” di qualche sacerdote»⁵⁸.

1994, ha cessato la sua attività nel 2012, in seguito alla prematura scomparsa della sua ultima presidente, cfr. *Argentina: chiude il circolo di Córdoba*, in «Il Messaggero Sardo», 15 maggio 2012.

⁴⁸ GIUSEPPE PUGGIONI - MARCO ZURRU, *I sardi nel mondo. Atlante socio-statistico dell'emigrazione sarda*, CUEC Editrice, Cagliari 2017, p. 169.

⁴⁹ A titolo esemplificativo, sull'identità e l'immigrazione sarda nella provincia di Tucumán negli anni compresi tra il 1947 e il 1954 cf. SUSANA Z. NOÉ, “Verde mar, Verde Cañaverl” (*Identidad e Inmigración Sarda en la provincia de Tucumán*), in «www.ts.ucr.ac.cr» (letto gennaio-marzo 2018).

⁵⁰ Si tratta del lavoro citato sopra, nella nota n. 38.

⁵¹ CADDEO, *Sardi d'Argentina*, cit., p. 10. Sui rapporti tra Regione Sardegna e circoli cfr. anche ALDO ALEDDA, *Aggiornamenti sul problema della diaspora sarda*, in «Bollettino bibliografico e rassegna archivistica e di studi storici della Sardegna», n.s., 14, quad. 2, 1997, fasc. 23, p. 156.

⁵² Cfr. CADDEO, *ivi*, p. 40; ANTONELLO DE CANDIA, *Giovani e anziani dall'Argentina alla riscoperta della Sardegna*, in «Il Messaggero sardo», giugno 2006, p. 16.

⁵³ Segnalazione in DANIELA PISTIS, *Dalle pampas ai nuraghi*, in *Almanacco di Cagliari* 2003.

⁵⁴ CONFERENZA EPISCOPALE SARDA, *La Chiesa di Dio in Sardegna all'inizio del terzo millennio. Atti del Concilio Plenario Sardo annunciato nel 1987, concluso nel 2001*, Zonza Editori, Cagliari 2001, p. 278.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, *Chiesa e mobilità umana* (citato direttamente in *Atti*, cit., *ibidem*).

⁵⁷ Cfr. CEI - CONSIGLIO PERMANENTE, *Statuto della Fondazione «Migrantes»* (1987).

⁵⁸ CONFERENZA EPISCOPALE SARDA, *La Chiesa di Dio in Sardegna*, cit., p. 279.

Dal punto di vista ecclesiale, possiamo indicare, tra gli altri, due aspetti che uniscono la Sardegna e l'Argentina, entrambi ben radicati: la devozione mariana, in particolare verso la Madonna di Bonaria / Nuestra Señora de los Buenos Aires, per note ragioni storiche⁵⁹, e il legame che unisce la Diocesi di Nuoro e quella di Orán, sulle orme ideali di Padre Giovanni Antonio Solinas, gesuita olianese ucciso insieme ad altri confratelli nel 1683 vicino all'attuale città di Orán (Salta), per mano degli Indios⁶⁰.

Episodi significativi non sono mancati: nel 1968, dono di una copia della statua della Madonna di Bonaria al Lions Club di Belgrano (Buenos Aires)⁶¹; nel 2003, a Puerto Madero (Buenos Aires) inaugurazione della Piazza Isola di Sardegna, che viene gestita dal più antico circolo sardo bonaerense, già ricordato sopra⁶²; nel dicembre 2009, inaugurazione di un'altra statua della Madonna di Bonaria a San Pedro (provincia di Buenos Aires nord), alla presenza di rappresentanti locali⁶³.

Né sono mancati rapporti diretti tra religiosi sardi e comunità sarde in Argentina: nel 1992, visita di mons. Ottorino Pietro Alberti, allora Arcivescovo di Cagliari, per l'avvio della "Cittadella Sardegna" a Moreno, con celebrazione di una messa per la comunità sarda nella Basilica Nuestra Señora de los Buenos Aires⁶⁴; già prima, invio di sacerdoti "fidei donum" dalla Diocesi di Nuoro a quella di San Luis, negli anni '60, e a quella di Orán, anni '70 - '80⁶⁵ e, nel corso degli anni, invio dalla medesima Diocesi, per periodi di tempo circoscritti, di altri sacerdoti nonché viaggi pastorali dei vescovi nuoresi nella terra di missione⁶⁶.

⁵⁹ Sappiamo che il nome della capitale argentina deriva dal Santuario di Cagliari. Sul culto della Madonna di Bonaria cfr. per esempio RAIMONDO BONU, *Dal Santuario cagliaritano di Bonaria il nome della Capitale argentina*, tr. it., Editrice Sarda Fossataro, Cagliari 1971; ROBERTO PORRÀ, *Il culto della Madonna di Bonaria di Cagliari. Note storiche sull'origine sarda del toponimo argentino Buenos Aires*, Arkadia Editore, Cagliari 2011; P. ANGELO QUERO O. de M., *Bonaria e la sua storia. Vicende storiche del Santuario di N. S. di Bonaria, Cagliari*, JEl Edizioni, Cagliari - Quartu S. Elena 2001; MARIA GIUSEPPINA MELONI, *Il santuario della Madonna di Bonaria. Origini e diffusione di un culto*, Ed. Viella, Roma 2011. Sui mercedari basterà il rinvio a ANTONIO RUBINO, *I Mercedari in Sardegna (1335-2000)*, Istituto storico dell'Ordine della Mercede, Roma 2000.

⁶⁰ Su di lui cfr. SALVATORE BUSSU, *Martiri senza altare. Padre Giovanni Antonio Solinas, don Pedro Ortiz de Zárate e diciotto cristiani laici*, Edizioni Solinas, Nuoro 1997. Fu impegnato a Itapúa e Santa Fe, insieme ad altri due missionari sardi, Giuseppe e Benzonio Coco-Tolu (cfr. MICHELE PINTORE, *Il gesuita missionario era stato trucidato dagli indios. Per Padre Giovanni Antonio Solinas è sempre più vicina la beatificazione*, in «La Nuova Sardegna», 25 novembre 2001). Altro gesuita sardo impegnato nella stessa zona fu Antonio Machoni (Maccioni) di Iglesias: CARLO PILLAI, *I rapporti economici tra Sardegna e Sud America nel XIX secolo*, in «Ammentu - Bollettino Storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo», 2, gennaio-dicembre 2012, pp. 26 ss. Sui gesuiti sardi cfr. RAIMONDO TURTAS, *Gesuiti sardi in Terra di missione tra Seicento e Settecento*, Istituto Superiore Regionale Etnografico, Nuoro 2009.

⁶¹ PORRÀ, *Il culto della Madonna*, cit., p. 77; MARCO ARESU, *Intitolata alla Sardegna un'importante piazza di Buenos Aires*, in «Il Messaggero Sardo», febbraio 2004, p. 15.

⁶² ARESU, *ibidem*.

⁶³ Cfr. PABLO FERNÁNDEZ PIRAS in http://tottusinpari.blog.tiscali.it/2009/12/21/i_sardi_Emigrati_d_argentina_riuniti_a_san_pedro_intorno_alla_statua_della_madonna_di_bonaria_2025919-shtml, 21 dicembre 2009 (letto gennaio-marzo 2018).

⁶⁴ Cfr. Mons. Alberti in *Argentina e Brasile*, in «NuovOrientamenti», 9 (35), 8 novembre 1992, pp. 1, 2; TONIO TAGLIAFERRI, MASSIMO PETTINAU, *Il pastore tra i fedeli lontani*, in «NuovOrientamenti», 9 (45), 29 novembre 1992, pp. 8-9.

⁶⁵ TOTONI COSSU, *L'attuale impegno missionario della Diocesi di Nuoro in Argentina*, in «L'Ortobene», 6 agosto 2017, p. 9.

⁶⁶ Nel 2003 e nel 2005 l'allora vescovo di Nuoro mons. Pietro Meloni visitò l'Argentina, ripercorrendo i luoghi del martirio di Padre Solinas (su cui cfr. sopra, nota n. 60): cfr. NATALINO PIRAS, *Da un redentore all'altro*, in «La Nuova Sardegna», 3 settembre 2005 e PAOLO SANNA, *Il vescovo di Nuoro in America Latina tra missionari e emigrati*, in «Il Messaggero Sardo», settembre 2005, p. 17. Di recente (fine del 2017) si è recato in Argentina il vescovo di Nuoro, mons. Mosé Marcia, per accompagnare la missione di don Antonello Tuvone, cfr. ALESSANDRO MELE, *Don Tuvone lascia la città per andare a fare il missionario*, in «La Nuova

5. Metodo di lavoro

Punto di avvio della ricerca è necessariamente l'identificazione dei contesti di partenza e di arrivo di laici ed ecclesiastici sardi in Argentina nel periodo scelto per l'indagine.

A questo scopo, sul piano generale si prevede la consultazione degli archivi storici dei Comuni, delle Prefetture, della Regione, degli Archivi di Stato, dell'Archivio Storico diplomatico della Farnesina, del CISEI (Centro Internazionale Studi Emigrazione Italiana), della Biblioteca ISTAT (Istituto Nazionale di Statistica), dell'ASEI (Archivio Storico Emigrazione Italiana), dell'AIRE (Anagrafe degli italiani residenti all'estero), del CEDISE (Centro Europeo Diffusione Informazione Sardegna Estero), della Fondazione Migrantes (e di altri istituti ancora, se del caso)⁶⁷. I dati raccolti potranno essere poi confrontati con le banche dati disponibili presso il CEMLA (Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos). Ulteriore documentazione sull'emigrazione sarda potrebbe essere disponibile presso altri istituti regionali, quali per esempio l'ISRE (Istituto Superiore Regionale Etnografico) di Nuoro.

Sul versante più strettamente ecclesiale, prendendo avvio dai dati di partenza, si intende ricostruire il materiale disponibile in Sardegna presso le parrocchie di origine degli emigrati, con cui gli emigrati stessi abbiano mantenuto corrispondenze/rapporti; presso gli archivi/centri di studi delle congregazioni e degli istituti religiosi (si pensi all'archivio e alla Biblioteca della parrocchia Madonna di Bonaria); presso gli archivi storici diocesani e altra eventuale documentazione delle diocesi. Ancora, si intende consultare le lettere pastorali e i documenti relativi ai diversi vescovi che si sono alternati, in particolare, in quelle diocesi più toccate dal fenomeno dell'emigrazione in Argentina; i documenti della Conferenza episcopale sarda; il «Monitore Ufficiale dell'Episcopato Sardo» e l'altro materiale disponibile presso la Biblioteca della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna.

Non potrà essere trascurata la consultazione dei settimanali diocesani e di eventuali giornali / bollettini parrocchiali, soprattutto con riferimento alle diocesi sarde oggetto di particolare indagine (per esempio «L'Ortobene», settimanale diocesano di Nuoro, e «L'Eco di Bonaria»). Ancora sul fronte dell'informazione giornalistica sarà utile la consultazione dei principali quotidiani regionali e del mensile «Il Messaggero Sardo». Sul piano nazionale, sarà opportuno consultare gli archivi delle congregazioni più impegnate in Argentina (in particolare salesiani, gesuiti e scalabriniani), per analizzare eventuali corrispondenze / lettere e altra documentazione dei sacerdoti che nel corso del tempo siano stati attivi nel paese. Altro materiale (peraltro in buona parte da me già visionato) è reperibile presso alcuni importanti centri di studi cattolici, come il CSER (Centro Studi Emigrazione), la Fondazione Migrantes, l'Università Gregoriana, per citarne solo alcuni. Sarà importante, inoltre, consultare il materiale relativo alla Conferenza Episcopale Argentina e al CELAM.

Le ricerche in sede sono state da me già avviate, ma verranno debitamente approfondite in un futuro prossimo. Sono invece da affrontare integralmente, nello sviluppo del progetto, quelle da effettuare in Argentina. Lì potranno essere consultati gli archivi e la documentazione del già citato CEMLA, della FACIA (Federación de Asociaciones Católicas Italianas en la Argentina), delle congregazioni religiose, delle diocesi e delle parrocchie argentine che hanno avuto contatto con gli emigrati sardi, soprattutto quelle situate nelle località di maggior presenza degli emigrati stessi; sarà

Sardegna», 29 ottobre 2017 e SERGIO SECCI, *Compleanno speciale in terra argentina per padre Calvisi*, in «La Nuova Sardegna», 19 novembre 2017.

⁶⁷ Va messa in conto la possibilità che qualcuno degli archivi citati sia incompleto (cenno per esempio in CONTU, *Introduzione a Id., L'emigrazione sarda*, cit., pp. 19-20).

utile consultare anche eventuali riviste cattoliche argentine, così come le riviste degli emigrati italiani (sardi nello specifico) nel paese sudamericano.

Infine, sia in Sardegna che in Argentina, si procederà a raccogliere interviste / testimonianze orali dei protagonisti dell'emigrazione (emigrati sardi partiti in Argentina, rimasti lì, soprattutto quelli organizzati in circoli, oppure rientrati in Sardegna), ma anche di eventuali parenti o amici degli emigrati, di preti / religiosi / religiose che nell'Isola abbiano mantenuto i rapporti con gli emigrati sardi o che si siano recati in prima persona nel paese sudamericano⁶⁸.

Così facendo, spero di riuscire a dosare in modo equilibrato l'approccio quantitativo e quello qualitativo, la cui compresenza mi pare indispensabile per raggiungere risultati non aleatori.

6. Prospettive

Le osservazioni schematicamente formulate sinora non hanno la pretesa di superare i limiti di indicazioni di massima di possibili linee-guida di ricerca. Si fondano su assaggi effettuati presso alcune biblioteche e archivi, a Cagliari e a Roma, e sulla consultazione di un'ampia letteratura di base (che in queste pagine non figura perché non si è presentata l'occasione di citarla espressamente). Nel contempo, si sono stabiliti contatti utili soprattutto ai fini della ricerca sul campo, con particolare riferimento a Buenos Aires. Non mi nascondo che non poche sono le difficoltà: per esempio, mi risulta fin da ora che svariati archivi sono largamente incompleti o di difficile accesso (emblematico il caso degli archivi vaticani, non consultabili perché secretati in relazione ai documenti emessi in buona parte del periodo oggetto di indagine); molti degli stessi dati iniziali sono incerti (per esempio, i numeri di partenze e rimpatri, sia per quanto riguarda gli aspetti nazionali sia per quelli più specificamente sardi, variano da studioso a studioso, a seconda della metodologia di ricerca impiegata), e così via. Tuttavia nutro la speranza di riuscire a tracciare un quadro di massima dei rapporti intercorsi e intercorrenti tra i sardi residenti in Argentina e la Chiesa cattolica sia di partenza che di arrivo. Nel corso del tempo la Chiesa cattolica ha giocato un ruolo di primaria importanza nei fatti di questo paese latino-americano; capire qualcosa dell'oggi, pur limitatamente a una piccola tessera di un grande mosaico, forse non è fatica sprecata.

⁶⁸ È superfluo insistere sull'importanza dei questi aspetti orali della ricerca; per tenermi a un tema affine al mio, ricorderò solo che le "storie" degli emigrati in Argentina provenienti da paesi della Sardegna meridionale sono state ricostruite anche attraverso testimonianze dei diretti interessati o dei loro parenti in un'indagine condotta da un gruppo di ricercatori sardi (cfr. l'intero lavoro curato da CONTU, *L'emigrazione sarda*, cit.); altre "storie" personali di emigrati sono esposte in CADDEO, *Sardi d'Argentina*, cit. In mancanza di fonti scritte, sono le schede anagrafiche dell'AIRE e soprattutto i racconti degli stessi emigrati e dei loro parenti a far luce sulle circostanze che precedettero e accompagnarono le partenze ed eventualmente i ritorni.

I viaggi di Giovanni Paolo II nell'America iberica nella prima metà degli anni Ottanta

John Paul II's travels to Iberian America in the first half of the 1980s

Francesco FERRARI
Università di Bologna

Ricevuto: 18.05.2018

Accettato: 14.11.2018

DOI: 10.19248/ammentu.402

Abstract

The 1980s constituted a period of profound change for the Spanish and Portuguese-speaking territories of Europe and America. Latin America entered a turbulent period, which would have led to the progressive establishment of democracy throughout the subcontinent, beginning a journey to confront the impressive trail of blood produced by military dictatorships. Spain and Portugal, moreover, left the period of the authoritarian regimes of Franco and Salazar, consolidating their respective democratic systems and regaining an important place in Europe and, above all, in the western Mediterranean. In that crucial decade, Pope John Paul II visited these areas several times: he was eight times in Latin America, three in Spain and two in Portugal. Thus he had the opportunity, in many cases, to see personally the social and political transformations taking place in these countries as well as to observe the difficulties and new challenges posed to the local Catholic communities. Already Paul VI had inaugurated the practice of visiting some of these territories where most of the Catholics of the world resided and still resides with the famous trips to Portugal in 1967 and to Colombia the following year. About fifteen years later, the Polish pope took up this intuition of Montini, but made some changes and had to face a social and religious landscape conditioned by the decline of the Soviet Union and the growing secularization. The present contribution shall, through the systematic analysis of the Pope's speeches during these eleven trips and of how the international media followed what is not forced to define the pastoral visits of John Paul II in the Spanish and Portuguese-speaking territories, intends to assess first of all how the imaginary that of these countries had an exceptional traveller like the pope changed. Secondly, an attempt will be made to underline the pope's position on certain central themes for the Spanish and Portuguese-speaking territories, such as the relationship between the Church and democracy, the role of Catholics in pluralistic society and the role of the laity, of young people and women in post-conciliar and post-Cold War Catholicism. This will allow us to see how John Paul II adapted his message to the various contexts where he went, united by a certain linguistic and religious homogeneity but separated by traditions and cultures often very distant, and how the various Catholic communities welcomed the pope's visits and inserted them into the lively debate that animated those territories in the eighties.

Keywords

John Paul II, travels and apostolic visits to Latin America, the eighties of the twentieth century

Riassunto

Gli anni Ottanta del XX secolo costituiscono un periodo di profondi mutamenti per i territori di lingua spagnola e portoghese d'Europa e America. L'America latina entrò in una stagione turbolenta, che avrebbe portato alla progressiva instaurazione della democrazia in tutto il subcontinente iniziando un percorso volto a confrontarsi con l'impressionante scia di sangue prodotta dalle dittature militari. La Spagna e il Portogallo, del resto, uscivano dal periodo dei regimi autoritari di Franco e Salazar consolidando i rispettivi sistemi democratici e riprendendo un posto importante in Europa e, soprattutto, nel mediterraneo occidentale. In quel cruciale decennio, il papa Giovanni Paolo II ebbe modo di visitare più volte queste zone: fu otto volte in America Latina, tre in Spagna e due in Portogallo. Ebbe così l'opportunità, in molti casi, di vedere personalmente le trasformazioni sociali e politiche in atto in questi Paesi così come di

osservare le difficoltà e le nuove sfide poste alle comunità cattoliche locali. Già Paolo VI aveva inaugurato la pratica di visitare alcuni di questi territori dove risiedeva e risiede tuttora la maggior parte dei cattolici del mondo con i celebri viaggi in Portogallo nel 1967 e in Colombia l'anno successivo. Circa quindici anni dopo, il papa polacco riprendeva questa intuizione di Montini apportandovi però alcune modifiche e dovendosi confrontare con un panorama sociale e religioso condizionato dal declino dell'Unione sovietica e dalla crescente secolarizzazione. Il presente contributo, attraverso l'analisi sistematica dei discorsi del pontefice nel corso di questi undici viaggi e di come i mezzi di comunicazione internazionale seguirono quelle che non è forzato definire le visite pastorali di Giovanni Paolo II nei territori di lingua spagnola e portoghese, intende valutare innanzitutto come si modificò l'immaginario che di questi paesi aveva un viaggiatore d'eccezione come il papa. Secondariamente, si cercherà di sottolineare la posizione del papa su alcuni temi centrali per i territori di lingua spagnola e portoghese come il rapporto tra la Chiesa e la democrazia, la funzione dei cattolici nella società pluralistica e il ruolo dei laici, dei giovani e delle donne nel cattolicesimo post-conciliare e post-guerra fredda. Ciò permetterà di vedere come Giovanni Paolo II adattò il suo messaggio ai vari contesti ove si recò, uniti da una certa omogeneità linguistica e religiosa ma separati da tradizioni e culture spesso molto distanti, e come le diverse comunità cattoliche accolsero le visite del papa e le inserirono nel vivace dibattito che animava quei territori negli anni Ottanta.

Parole chiave

Giovanni Paolo II, viaggi e visite apostoliche in America latina, anni Ottanta del XX secolo

Gli anni Ottanta del XX secolo furono un periodo importante e di segno opposto nella storia della Santa Sede e dell'America Latina. Con l'elezione al soglio pontificio di Karol Wojtyła nel 1978, iniziò un processo volto a rafforzare l'unità della Chiesa intorno al Vescovo di Roma e a superare la contestazione che aveva accompagnato la chiusura del Concilio Vaticano II e la seconda parte del pontificato montiniano. Nello stesso periodo, invece, in America Latina si moltiplicarono i conflitti e le violazioni dei diritti umani da parte dei regimi militari che potevano spesso contare anche sul silenzio delle istituzioni internazionali e sull'appoggio degli Stati Uniti. Il mondo assistette così inerme alla tragedia del popolo argentino schiacciato da una feroce dittatura che condusse il Paese a intraprendere una folle guerra contro la Gran Bretagna per il possesso delle Isole Falkland/Malvinas. Oltre all'Argentina e al Cile di Pinochet, altre parti del subcontinente sprofondarono in un clima di violenza e di terrore promosso da governi militari che scatenarono in quasi tutti i Paesi latinoamericani dure guerre civili che si abbattono come un flagello sulle popolazioni civili.

La grave crisi sociale, politica ed economica latinoamericana colpì severamente le Chiese locali che, in alcuni casi, come in Argentina, non riuscirono a separarsi completamente dai regimi mentre in altri, come in El Salvador, pagarono le loro coraggiose prese di posizione con un tributo di sangue molto importante. Negli anni Ottanta, il cattolicesimo latinoamericano fu anche percorso da un aspro dibattito sul rapporto che la Chiesa doveva intrattenere con il potere civile e su quale atteggiamento doveva assumere quando lo Stato non era in grado di proteggere o attentava alla vita dei suoi cittadini. Si delinearono tre posizioni principali: la prima riteneva fondamentale bloccare ad ogni costo la diffusione del comunismo alleandosi con chiunque garantisse la repressione del marxismo; la seconda pensava che la violenza di Stato andasse sempre apertamente denunciata anche a costo di indebolire il fronte anticomunista; la terza si rifaceva ad alcuni teologi della liberazione e, dialogando con i movimenti di sinistra e appoggiandosi ad alcune ambiguità presenti nell'enciclica di Paolo VI *Populorum progressio*, sosteneva la necessità che i cattolici partecipassero alla guerriglia antigovernativa.

Giovanni Paolo II era costantemente aggiornato sulle difficoltà delle società e delle chiese latinoamericane anche grazie alle visite *ad limina* dei singoli episcopati ed era consapevole della sempre maggior rilevanza che il subcontinente rivestiva negli equilibri numerici del cattolicesimo perché le Americhe, già agli inizi degli anni Ottanta, si avviavano a diventare il luogo di residenza di più della metà dei cattolici del mondo. Nel 1968, Giovanni Battista Montini aveva precocemente intuito che il viaggio sarebbe diventato un aspetto nuovo e centrale del ministero petrino¹ e ciò è particolarmente vero per il pontificato di Giovanni Paolo II. Karol Wojtyła, infatti, tra il 1979 e il 2004 compì ben 104 visite apostoliche al di fuori dell'Italia e l'America Latina fu scelta dal Papa polacco come una parte del mondo privilegiata di questo suo ministero itinerante. Nella prima metà degli anni Ottanta, Giovanni Paolo II intraprese cinque viaggi verso l'America iberica² e tali visite apostoliche, successive solo al soggiorno di Paolo VI a Bogotá nel 1968 e al pellegrinaggio in Messico compiuto dallo stesso Pontefice polacco nel 1979, si inseriscono profondamente in questo travagliato periodo della storia latinoamericana. In tal senso, le parole e i silenzi di Giovanni Paolo II assumono una particolare rilevanza soprattutto perché chiariscono il pensiero del Pontefice su alcuni temi chiave come il rapporto tra la Chiesa e lo Stato ma aiutano anche a comprendere che idea avesse Wojtyła di questa area geografica così cruciale per il presente e il futuro della Chiesa cattolica.

Come accennavo, Giovanni Paolo II selezionò con cura gli argomenti trattati nel corso dei viaggi e l'analisi dei discorsi pronunciati in America centro-meridionale nella prima metà degli anni Ottanta permette di ricostruire un pensiero piuttosto omogeneo di cui ora ripercorrerò i nodi concettuali a mio avviso più interessanti nella prospettiva della storia ecclesiastica e latinoamericana. Il Papa, innanzitutto, parlò più volte del ruolo rivestito dalla Chiesa nella colonizzazione iberica anche perché, nel 1984, decise di recarsi a Saragozza e nelle capitali della Repubblica dominicana e del Costa Rica per dare inizio alla preparazione spirituale in vista delle celebrazioni del V centenario della scoperta. Il Pontefice polacco recepì senza modificarlo il giudizio entusiasta dato da Paolo VI all'evangelizzazione dell'America Latina³ e, ad esempio, nel 1984 a Santo Domingo descrisse la cristianizzazione del subcontinente come una «verdadera epopeya de fe, de servicio a la evangelización, de confianza en la fuerza de la cruz de Cristo»⁴. Giovanni Paolo II aggiungeva che, a suo avviso, l'evangelizzazione aveva avuto

¹ Poco prima di partire per la Colombia, Giovanni Battista Montini aveva osservato che il fatto che «il Papa viaggia [...] forse, con l'andar del tempo, potrà produrre notevoli cambiamenti nell'esercizio pratico del suo ufficio apostolico». Cfr. PAOLO VI, *Il primo annuncio*, Italia 8 maggio 1968, in *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VI (1968), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1969, p. 346.

² Le visite apostoliche di Giovanni Paolo II nell'America iberica nella prima metà degli anni Ottanta furono: Brasile (30 giugno-12 luglio 1980); Rio de Janeiro (Brasile) e Argentina (10-13 giugno 1982); Costa Rica, Nicaragua, Honduras, Panama, El Salvador, Guatemala e Haiti (2-10 marzo 1983); Santo Domingo (Repubblica dominicana) e San Juan (Porto Rico) (10-13 ottobre 1984); Perù, Ecuador e Venezuela (26 gennaio-6 febbraio 1985).

³ Il 24 agosto 1968, Montini, aprendo i lavori dell'Assemblea del CELAM di Medellín, commentò in questi termini le prime fasi dell'evangelizzazione del subcontinente: «ha sido plantada la Cruz de Cristo, ha sido dado el nombre católico, se han realizado esfuerzos sobrehumanos para evangelizar estas tierras, se han llevado a cabo grandes e innumerables obras, se han conseguido, con escasez de hombres y medios, resultados dignos de admiración, en resumen, se ha difundido por todo el Continente el nombre del único Salvador Jesucristo, ha sido construida la Iglesia, ha sido difundido un Espíritu cuyo calor e impulso hoy estamos sintiendo. ¡Dios bendiga la grande obra! ¡Dios bendiga a aquellos que han gastado su vida! ¡Dios bendiga a vosotros [i vescovi] que estáis consagrados a esta empresa gigantesca!». Cfr. PAOLO VI, *Inaugurata la II Asamblea generale dei vescovi dell'America Latina. Riconoscere Cristo in noi e nei nostri fratelli*, Colombia 24 agosto 1968, in *ivi*, pp. 403-404.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *L'omelia durante la messa per l'evangelizzazione dei popoli. Verso il prossimo mezzo millennio vivendo l'opzione preferenziale per i poveri nella fedeltà al Vangelo*, Repubblica dominicana

l'effetto positivo di consentire l'incontro tra la cultura europea e quella autoctona latinoamericana introducendovi il Vangelo. Come disse in Perù nel 1985, l'arrivo della parola evangelica e della Chiesa in questa parte del mondo «ha permitido un proceso de mestizaje integrador, no solo racial, sino cultural y humano, que se plasma de tantas manera en vuestra vita diaria»⁵. Parlando agli indigeni guatemaltechi, affermò che il cattolicesimo «renueva las culturas, combate los errores, purifica y eleva la moral de los pueblos, fecunda las tradiciones, las consolida y restaura en Cristo»⁶. Il riconoscimento del valore positivo del meticcio integratore tra le usanze degli indigeni e la cultura cristiana dei colonizzatori, comunque, non impediva al Papa né di individuare nel Decalogo la più alta espressione etica dell'umanità né di approvare il tentativo della Chiesa di «desterrar las practicas o costumbre que sean contrarias a la moral y verdad del Evangelio»⁷. Per il Pontefice polacco, così come per Paolo VI, dunque, l'evangelizzazione del continente latinoamericano costituiva una pagina di storia della Chiesa eroica che aveva permesso di fare della fede cattolica «el alma de los pueblos latinoamericanos y la luz que ha guiado sus destinos desde el descubrimiento, la conquista y la independencia»⁸.

Forte di questa convinzione, Giovanni Paolo II evitò accuratamente di riferirsi sia alle violenze e ai soprusi compiuti dai conquistatori iberici, sia alle corresponsabilità della Chiesa. Solo in poche occasioni, il Papa sentì il bisogno di accennare agli aspetti tragici della vicenda come avvenne a Santo Domingo nel 1984. Nella capitale della Repubblica dominicana, infatti, ammise che, nella prima fase della penetrazione missionaria, ci fu interdipendenza e confusione di ruoli tra la croce e la spada⁹ ma biasimò «una cierta leyenda negra que marcó durante un tiempo no pocos estudios historiográficos,

11 ottobre 1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1984, vol. 7.2 (giugno-dicembre 1984), p. 878. Nel 1985, in Venezuela disse che l'evangelizzazione dell'America Latina era stata una «obra colosal, realizada con escasez de medios y personas». IDEM, *Ai Vescovi del Venezuela nella cappella della nunziatura di Caracas. «In comunione con la cattedra di Pietro sappiate essere la coscienza morale della società»*, Venezuela 26 gennaio 1985, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1985, vol. 8.1 (gennaio-giugno 1985), p. 177.

⁵ IDEM, *Il discorso all'aeroporto di Lima-Callao. La fede cristiana nella presenza creatrice e nella identità storica della nazione*, Perù 1° febbraio 1985, in *ivi*, p. 337. Giovanni Paolo II ribadì altre volte che l'incontro tra gli europei e gli indigeni nel contesto della colonizzazione iberica dell'America Latina ebbe numerosi risvolti positivi per le popolazioni locali. In Ecuador disse, infatti, che «la herencia espiritual que ha ido forjando la nación ecuatoriana es el resultado de un fecundo encuentro entre la fe católica y la religiosidad indígena; encuentro que ha creado una cultura artística autóctona portadora y trasmisora de grandes valores humanos, ennoblecidos por el Evangelio». IDEM, *L'incontro con il mondo della cultura nella Chiesa de «la compañía». La sintesi tra fede e cultura conduca a una nuova era di pace e progresso*, Ecuador 30 gennaio 1985, in *ivi*, p. 279.

⁶ IDEM, *Agli indigeni. Con l'evangelizzazione la Chiesa rinnova le culture, eleva la morale dei popoli, feconda le tradizioni*, Guatemala 7 marzo 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1983, vol. 6.1 (gennaio-giugno 1983), p. 627. Giovanni Paolo II richiamò più volte la funzione purificatrice svolta dal cristianesimo nei confronti degli usi e dei costumi degli indigeni come fece nell'Amazzonia peruviana nel 1985. Cfr. IDEM, *Iquitos: agli indigeni dell'Amazzonia. «In Cristo la radice suprema della vostra dignità di uomini»*, Perù 5 febbraio 1985, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1985, vol. 8.1 (gennaio-giugno 1985), p. 436.

⁷ IDEM, *L'incontro con gli indigeni nell'aeroporto di Latacunga. Nella Chiesa come fratelli, nella società con pieni diritti*, Ecuador 31 gennaio 1985, in *ivi*, p. 298.

⁸ IDEM, *L'omelia al Campo di Marte. Rafforzamento della fede e promozione sociale*, Guatemala 7 marzo 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1983, vol. 6.1 (gennaio-giugno 1983), p. 620.

⁹ Cfr. IDEM, *Per l'apertura del «Novenario di anni» promosso dal CELAM. Fedeltà al passato di fede, sguardo alle sfide del presente, impegno per una nuova evangelizzazione*, Repubblica dominicana 12 ottobre 1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1984, vol. 7.2 (giugno-dicembre 1984), p. 889.

concentró prevalentemente la atención sobre aspectos de violencia y explotación que se dieron en la sociedad civil durante la fase sucesiva al descubrimiento. Prejuicios políticos, ideológicos y aun religiosos han querido también presentar solo negativamente la historia de la Iglesia en este Continente»¹⁰. Il riconoscimento dell'interdipendenza tra potere politico e autorità religiosa nella colonizzazione non modificò peraltro l'opinione del Pontefice, il quale anzi sentenziò che la «expansión de la cristiandad ibérica trajo a los nuevos pueblos el don que estaba en los orígenes y gestación de Europa - la fe cristiana - con su poder de humanidad y salvación»¹¹.

Il Papa, inoltre, trascurò ben presto quella flebile critica e si attestò su una linea di pensiero che assegnava alla Chiesa il ruolo di coscienza morale degli imperi di Madrid e Lisbona e di unica paladina dei diritti delle popolazioni native contro le ingiustizie e i soprusi compiuti dai conquistatori. Ciò permetteva a Giovanni Paolo II di delineare una storia del cattolicesimo in America Latina nella quale la Chiesa si era sempre fermamente opposta all'uso della violenza e alla violazione dei diritti umani¹². Questa ricostruzione era già stata proposta da Paolo VI nel corso del suo breve viaggio a Bogotá quando Montini, anche al fine di fugare i fraintendimenti causati dalla *Populorum progressio*¹³, aveva ribadito che il ricorso alla violenza non era né evangelico, né cristiano¹⁴.

La conferenza dell'episcopato latinoamericano di Medellin del 1968 recepì queste istruzioni di Montini in modo fedele e creativo aggiungendo un passaggio che il Papa non aveva reso esplicito, ovvero che il rifiuto della violenza espresso da Paolo VI condannava in egual misura le forze guerrigliere e le autorità statali che usavano le armi contro i loro stessi cittadini¹⁵. Ciononostante, il Papa polacco non volle trattare specificamente del tema della violenza di Stato bensì preferì fare un richiamo generico, ad esempio, contro la catena d'odio che portava al conflitto sociale e alla guerra¹⁶. Seguendo l'esempio di Paolo VI, Giovanni Paolo II sosteneva che il ricorso a metodi violenti era sempre e comunque un errore che non avrebbe risolto i problemi

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Nel 1984, a Santo Domingo, ripercorrendo le prime fasi dell'azione dei missionari giunti dalla Spagna, Giovanni Paolo II disse: «y cuando el abuso del poderoso se abatía sobre el indefenso, no cesó esa voz [della Chiesa] que clamaba a la conciencia, que fustigaba la opresión, que defendía la dignidad del injustamente tratado, sobre todo más desvalido». IDEM, *L'omelia durante la messa per l'evangelizzazione dei popoli. Verso il prossimo mezzo millennio vivendo l'opzione preferenziale per i poveri nella fedeltà al Vangelo*, Repubblica dominicana 11 ottobre 1984, in *ivi*, p. 878.

¹³ Suscitò molte polemiche, infatti, il passaggio della *Populorum progressio* in cui Paolo VI respingeva il ricorso alla violenza e all'insurrezione rivoluzionaria come strumenti per migliorare le strutture sociali di una Nazione «salvo nel caso di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese». Cfr. PAOLO VI, *Populorum progressio*, 31.

¹⁴ PAOLO VI, *La «giornata dello sviluppo»*. *L'amore di Cristo principio di rinnovamento morale e sociale*, 23 agosto 1968, in *Insegnamenti di Paolo VI*, cit., p. 385. Nel 1984, a Santo Domingo, Giovanni Paolo II ribadì la vicinanza del suo pensiero con quello di Montini affermando che il Vangelo «prohíbe el recurso a métodos de odio y violencia». GIOVANNI PAOLO II, *L'omelia durante la messa per l'evangelizzazione dei popoli. Verso il prossimo mezzo millennio vivendo l'opzione preferenziale per i poveri nella fedeltà al Vangelo*, Repubblica dominicana 11 ottobre 1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, cit., p. 881.

¹⁵ Questa idea è riportata in JOAO BATISTA LIBANIO, *Gli influssi sull'insegnamento teologico in America Latina del viaggio e dei discorsi di Paolo VI in Colombia*, in RODOLFO ROSSI (a cura di), *I viaggi apostolici di Paolo VI. Colloquio internazionale di studio, Brescia 21-22-23 settembre 2001*, Istituto Paolo VI, Studium, Brescia-Roma 2004, p. 139.

¹⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Ai giovani. Cristo ha bisogno di voi e vi convoca nella Chiesa*, Costa Rica 3 marzo 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1983, vol. 6.1 (gennaio-giugno 1983), p. 553.

sociali del continente¹⁷ che si trovava, secondo il Papa, a doversi confrontare fundamentalmente con due minacce: l'ideologia del conflitto di classe promossa dalla dialettica marxista e dal sistema collettivista e il capitalismo economicista che opprimeva la dignità dell'uomo e del lavoratore¹⁸. Benché nei discorsi di Wojtyła in America Latina siano maggiori le critiche al marxismo rispetto a quelle al capitalismo, il Papa volle segnalare la distanza della Chiesa da entrambi i sistemi e non cessò di ripetere che il rimedio alla crisi politica ed economica del subcontinente stava nell'applicazione integrale della dottrina sociale cattolica che costituiva l'unico sistema percorribile per costruire una società equa e pacificata¹⁹.

Giovanni Paolo II, dunque, rivolgeva un forte richiamo alle popolazioni latinoamericane affinché cessassero i conflitti e si iniziasse un dialogo basato sull'insegnamento sociale della Chiesa. Per fare ciò era necessario che il CELAM e le Chiese dell'America centro-meridionale ritrovassero una solida unità interna²⁰. Il Papa, infatti, leggeva la realtà latinoamericana degli anni Ottanta in una prospettiva di grave pericolo per la Chiesa, minacciata da regimi dittatoriali che tendevano a manipolare il cattolicesimo per consolidare il loro consenso tra le masse e dai movimenti rivoluzionari che, in larga misura, sostenevano idee marxiste e anticlericali²¹. Wojtyła, pertanto, diresse numerosi richiami ai cattolici dell'America centro-meridionale affinché seguissero l'esempio europeo compattandosi e rimandando le discussioni ad un periodo più favorevole. Nella stessa misura in cui i papi da Pio X a Pio XII condannarono tutti quei segmenti del cattolicesimo che parevano attentare all'unità della Chiesa come il modernismo, l'*Action française*, la *Nouvelle Theologie*, e i preti operai francesi, anche Giovanni Paolo II stigmatizzava quanti non capivano questa necessità.

¹⁷ Nel 1983, in Costa Rica, il Papa disse che «todo hombre de la Iglesia deberá tener en cuenta que no puede recurrir a métodos de violencia que repugnan a su condición cristiana». IDEM, *Ai Vescovi del SEDAC (Segreteria Episcopale dell'America Centrale). La parola viva del Vangelo sia seme fecondo nella buona terra dei vostri popoli*, Costa Rica 2 marzo 1983, in *ivi*, p. 533. Nel 1985, parlando alle forze armate peruviane aggiunse: «todos hemos sido testigos de cómo grupos de hombres, tratando de reaccionar ante frustraciones sociales y prometiéndole vías de liberación, desencadenan a veces conflictos y violencias que al fin producen solo mayores frustraciones y dolor». IDEM, *Forte appello agli uomini della lotta armata. «Vi supplico in nome di Dio: convertitevi alla causa della pace»*, Perù 3 febbraio 1985, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1985, vol. 8.1 (gennaio-giugno 1985), p. 383.

¹⁸ Cfr. IDEM, *Ai Vescovi del SEDAC (Segreteria Episcopale dell'America Centrale). La parola viva del Vangelo sia seme fecondo nella buona terra dei vostri popoli*, Costa Rica 2 marzo 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, cit., p. 533.

¹⁹ In Honduras, Giovanni Paolo II disse che «el modo de acabar con la violencia de la oposición de clases, no es ignorar las injusticias, sino corregirlas, como la Iglesia reclama insistentemente en su enseñanza social». IDEM, *Agli operai di San Pedro Sula. Lavoro e dignità della persona alla luce dell'insegnamento sociale della Chiesa*, Honduras 8 marzo 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1983, vol. 6.1 (gennaio-giugno 1983), p. 657. Parlando ai contadini di Panama, aggiunse che il loro impegno sociale e politico «ha de seguir las orientaciones marcadas por la enseñanza social de la Iglesia, si queréis construir la nueva sociedad, la de la justicia y de la paz». IDEM, *Incontro con i «Campesinos». La Chiesa è solidale con la giusta e nobile causa della vostra dignità di uomini e figli di Dio*, Panama 5 marzo 1983, in *ivi*, p. 589.

²⁰ Il richiamo all'unità della Chiesa e delle Chiese è presente in tutti i viaggi analizzati a partire dal primo svoltosi in Brasile dove il Papa affermò che «cuanto más graves sean los problemas, tanto más profunda ha de ser la unidad de la Cabeza visible de la Iglesia y de los Pastores entre sí. Su unidad es signo precioso para la comunidad. Solo de esta forma se lograrán eficazmente los frutos de la evangelización». IDEM, *L'allocuzione al Consiglio episcopale latino-americano. Realizziamo nella Chiesa le meraviglie dell'amore di Dio*, Brasile 2 luglio 1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1980, vol. 3.2 (luglio-dicembre 1980), p. 35.

²¹ Cfr. IDEM, *La visita al guasmo di Guayaquil. «Accolgo nel mio cuore la vostra via crucis»*, Ecuador 1° febbraio 1985, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1985, vol. 8.1 (gennaio-giugno 1985), pp. 325-326.

Secondo il Papa, questa Chiesa latinoamericana così presente nella società e custode di una tradizione storica luminosa, aveva ora il dovere di mantenersi unita per non farsi travolgere dalla crisi che investiva il subcontinente. Come è noto, negli anni Ottanta, all'interno del CELAM e di molte chiese latinoamericane si aprirono numerose divisioni sui diversi modi di interpretare il Concilio Vaticano II e i concetti di liberazione cristiana e scelta preferenziale per i poveri. Ancora mentre era in corso l'esame di alcune tendenze teologiche latinoamericane promosso dalla Congregazione per la dottrina della fede, il Papa polacco volle emettere una chiara condanna verso quei teologi che, a suo giudizio, fraintendevano il corretto senso cristiano della liberazione favorendo la politicizzazione dell'esistenza cristiana, la dissoluzione del linguaggio della fede in quello delle scienze sociali e lo svuotamento della dimensione trascendentale della salvezza cristiana²². Giovanni Paolo II affermava che questa errata concezione della liberazione cristiana mistificava anche la nozione di scelta preferenziale per i poveri, erroneamente interpretati come classe sociale in lotta o come chiesa separata dalla comunione con l'episcopato e con il Papa²³. Secondo Wojtyła, inoltre, tale scorretto sviluppo del concetto di opzione preferenziale per i poveri dimenticava che «hay una pobreza radical allí donde Dios no vive en el corazón del hombre esclavizado por el poder, el placer, el dinero, la violencia»²⁴. Le critiche verso questi teologi raggiunsero forse l'acme in Venezuela nel 1985 quando Giovanni Paolo II pronunciò contro di loro una condanna senza appello affermando che essi abusavano della missione di insegnare il Vangelo ricevuta dalla Chiesa ponendo il cristianesimo al servizio di ideologie avversate dal Magistero²⁵. Il Pontefice aggiunse in quell'occasione che l'episcopato doveva affrontare questi abusi esponendo la dottrina integralmente, rettificando tempestivamente gli errori, correggendo gli erranti «y, sobre todo, impidiendo que se abuse de la potestad recibida de la Iglesia»²⁶. Il continuo accenno all'unità e la volontà di eliminare tutto ciò che poteva ostacolarla anche a scapito di sacrificare il dibattito interno alle Chiese presenti nel pensiero del Papa richiamava una ecclesiologia che si riteneva superata da quella proposta dal Concilio Vaticano II. In particolare, le posizioni espresse da Giovanni Paolo II su questo tema ricordavano quelle di Pio XI, il quale promosse il rafforzamento della gerarchia ecclesiastica e delle strutture cattoliche al fine di creare una Chiesa molto coesa e capace di affrontare validamente le organizzazioni di massa delle dittature che dominarono l'Europa tra le due guerre mondiali. Questa strategia, sposata anche da

²² Cfr. IDEM, *L'allocuzione al Consiglio episcopale latino-americano. Realizziamo nella Chiesa le meraviglie dell'amore di Dio*, Brasile 2 luglio 1980, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, cit., p. 45.

²³ Secondo il Papa, inoltre, l'opzione preferenziale per i poveri non doveva essere «exclusiva y excluyente, sino que se abra a cuantos quieren salir de su pecado y convertirse en su corazón». IDEM, *L'omelia durante la messa per l'evangelizzazione dei popoli. Verso il prossimo mezzo millennio vivendo l'opzione preferenziale per i poveri nella fedeltà al Vangelo*, Repubblica dominicana 11 ottobre 1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, cit., p. 878.

²⁴ IDEM, *Ai sacerdoti raccolti nel ginnasio «Marcelino Champagnat» di San Salvador. Identità del sacerdote, impegni delle missioni*, El Salvador 6 marzo 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1983, vol. 6.1 (gennaio-giugno 1983), p. 610.

²⁵ Parlando ai vescovi venezuelani, Giovanni Paolo II disse: «Vosotros sabéis que hoy no faltan a quienes, abusando de la misión de enseñar recibida de la Iglesia, anuncian no la verdad de Cristo, sino sus propias teorías; a veces en abierto contraste con el Magisterio de la Iglesia, como tampoco faltan quiete desfiguran el mensaje evangélico, instrumentalizándolo al servicio de ideologías y de estrategias políticas, en búsqueda de una ilusoria liberación terrestre, que no es la de la Iglesia, ni el verdadero bien del hombre». IDEM, *Ai Vescovi del Venezuela nella cappella della nunziatura di Caracas. «In comunione con la cattedra di Pietro sappiate essere la coscienza morale della società»*, Venezuela 26 gennaio 1985, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1985, vol. 8.1 (gennaio-giugno 1985), p. 181.

²⁶ *Ibidem*.

Pio XII, permise ai movimenti sociali cattolici di sopravvivere e, in alcuni Paesi come l'Italia, di colmare il vuoto di potere causato dalla rovinosa caduta del regime. La linea tracciata da Papa Ratti e caratterizzata anche dalla stipula di numerosi concordati tra la Santa Sede e le Nazioni sottomesse a governi dittatoriali come quello con l'Italia del 1929, compromise però la capacità della Chiesa di denunciare puntualmente i crimini dei regimi e ridusse notevolmente lo spazio all'interno dei singoli cattolicesimi per un dibattito aperto e per la pluralità di opinioni.

Concludendo, si può dire che nel corso di questi viaggi il Papa espresse alcune idee molto chiare su certi temi mentre mantenne uno stretto riserbo su una serie di questioni problematiche che vedevano largamente coinvolte sia le Chiese locali sia il Vaticano. Si è visto come il Papa spese parole nette sul ruolo positivo rivestito dal cattolicesimo nella colonizzazione iberica così come negò risolutamente la possibilità che la violenza potesse risolvere i problemi del subcontinente. Si espresse in modo preciso a favore dell'unità della Chiesa riprendendo un modello ecclesiologicalo che affondava le sue radici negli anni Trenta della storia europea, se non prima, e che il Concilio Vaticano II sembrava aver definitivamente accantonato. Mise in guardia le folle oceaniche che seguirono tutti i suoi spostamenti in America Latina da alcune nuove organizzazioni religiose che, come disse ad Haiti nel 1983, ostacolavano l'ecumenismo promuovendo un proselitismo scorretto²⁷. Segnalò il pericolo per il cattolicesimo latinoamericano derivante dai nefasti influssi che provenivano dall'esterno come fece a San Juan nel 1984 quando richiamò la popolazione a impedire «que concepciones ajenas de vuestra fe y peculiaridad como pueblo destruyan la familia, atacando la unidad e indisolubilidad del matrimonio. ¡Salva del amor fiel y estable!, y superad la concepción divorcista de la sociedad»²⁸. Non usò giri di parole per esternare un'aspra condanna verso tutti coloro che cercavano di dividere le Chiese latinoamericane e, in particolare, verso quei teologi che offrivano una concezione della liberazione cristiana e della scelta preferenziale per i poveri in contrasto con quella accolta dal magistero pontificio. Propose, infine, come unica soluzione ai problemi politici ed economici dell'America Latina, l'applicazione integrale della dottrina sociale della Chiesa e non mancò mai di respingere l'aborto, il divorzio e qualsiasi altra cosa attentasse all'indissolubilità del matrimonio e all'unità della famiglia, concepita dal Papa come una piccola chiesa domestica²⁹.

Non si può fare a meno di notare che queste prese di posizione nette e che delineano un magistero omogeneo e, a mio avviso, piuttosto conservatore, furono accompagnate da reticenze e silenzi imbarazzanti. Si è visto come il Papa evitò attentamente di

²⁷ Aprendo la XIX Assemblea generale del CELAM svoltasi ad Haiti, il Papa metteva in guardia gli episcopati latinoamericani dall'avanzata di gruppi religiosi «a veces carentes de verdadero mensaje evangélico y que con sus métodos de actuación poco respetuosos de la verdadera libertad religiosa ponen serios óbices a la misión de la Iglesia católica y aun de las otras confesiones cristianas». IDEM, *All'Assemblea del CELAM. Essere al servizio del popolo di Dio nell'attuale momento storico del Continente latino-americano*, Haiti 9 marzo 1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1983, vol. 6.1 (gennaio-giugno 1983), p. 692.

²⁸ IDEM, *L'omelia alla messa nella piazza «Las Americas» di San Juan de Puerto Rico*. «L'amore provvido del Padre vi ha guidato sempre», Porto Rico 12 ottobre 1984, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1984, vol. 7.2 (giugno-dicembre 1984), p. 905.

²⁹ A Santo Domingo, Giovanni Paolo II invitò i cattolici latinoamericani a resistere alla tentazione anticristiana dei violenti, ai mercanti di droga e della pornografia, all'azione degli agenti del neo-malthusianesimo che vogliono «ahogar la potencia de vita de América Latina con prácticas contraceptivas, la esterilización, la liberalización del aborto disgregando la unidad, estabilidad y fecundidad de la familia». IDEM, *Per l'apertura del «Novenario di anni» promosso dal CELAM. Fedeltà al passato di fede, sguardo alle sfide del presente, impegno per una nuova evangelizzazione*, Repubblica dominicana 12 ottobre 1984, in *ivi*, p. 894.

attribuire qualsiasi corresponsabilità della Chiesa nelle azioni brutali e violente compiute dai colonizzatori iberici; tuttavia credo che il silenzio che ancora oggi stimola maggiormente l'indagine degli storici e interroga le coscienze di molti cristiani è quello sui crimini compiuti dalle dittature che governavano alcuni dei Paesi visitati dal Papa negli anni Ottanta. Giovanni Paolo II, infatti, non emise mai in quegli anni alcuna condanna pubblica dei metodi repressivi adottati da regimi militari latinoamericani ma anzi diede adito al sospetto che li appoggiasse in funzione anticomunista. Sono note le critiche che accompagnarono il viaggio del Papa in Cile nel 1987 quando furono diversi i segni di apprezzamento di Wojtyła verso Augusto Pinochet ma fu alquanto dubbio anche l'atteggiamento tenuto dal Pontefice nel corso del viaggio in Argentina del 1982. Già nella seconda metà degli anni Settanta, la condotta estremamente violenta della dittatura argentina guidata da Jorge Rafael Videla tra il 1976 e il 1981 suscitò la disapprovazione della Santa Sede e, secondo Loris Zanatta, a partire dal 1976 tra il Vaticano e i militari «calò il gelo»³⁰ che permase fino alla morte di Giovanni Battista Montini nel 1978. Con l'ascesa al soglio pontificio di Wojtyła, la situazione si ammorbidì e il Papa riuscì a svolgere con successo il ruolo di mediatore tra Cile e Argentina evitando il conflitto tra i due Paesi. Come detto, inoltre, Giovanni Paolo II visitò l'Argentina tra l'11 e il 13 maggio 1982 e, nonostante la catastrofe umanitaria provocata sia dalla guerra contro la Gran Bretagna, sia dalla spietata repressione dell'opposizione operata dalla giunta militare prossima alla definitiva disfatta, non fece alcun riferimento specifico alla violenza promossa dallo Stato. Il Papa polacco si limitò a ribadire la felicità di trovarsi in una Nazione che definì cattolica³¹ e affermò la necessità che il clero lavorasse per la riconciliazione nazionale senza che ciò volesse indicare una critica per il patriottismo manifestato dagli argentini nella guerra contro gli inglesi che era da rispettare fino a quando non urtava l'altrettanto legittimo amor di Patria nutrito dai britannici³².

Non è facile spiegare i motivi di questo silenzio vista la impossibilità di accedere a fonti dirette ed affidabili. Leggendo i discorsi di Wojtyła non si trovano molte risposte e mi sembra che anche l'affermazione fatta dal Papa atterrando a Buenos Aires del carattere pastorale e non politico del viaggio suscita profondi dubbi³³. Se è pur vero, infatti, che generalmente il Papa non commenta il sistema istituzionale del Paese che lo ospita, Giovanni Paolo II fece alcune eccezioni. Nel 1985, ad esempio, lodò la tradizione democratica del Venezuela che si poneva come modello che superava gli autoritarismi di diverso segno ideologico³⁴. In Perù aggiunse che la Chiesa doveva

³⁰ LORIS ZANATTA, *La nazione cattolica. Chiesa e dittatura nell'Argentina di Bergoglio*, Laterza, Roma-Bari, 2014, p. 207.

³¹ Atterrando nella capitale argentina, infatti, il Papa disse di essere «plena y gozosamente consciente de la condición católica de esta querida nación». GIOVANNI PAOLO II, *L'arrivo a Buenos Aires, all'aeroporto di Ezeiza. Chiedo alla Vergine di Luján che diventino realtà le ansie dei popoli che chiedono la pace*, Argentina 11 giugno 1982, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1982, vol. 5.2 (maggio-giugno 1982), p. 2186.

³² In un importante discorso tradotto anche in italiano nella fonte da me utilizzata, Giovanni Paolo II affermò che «el auténtico amor a la patria, de la que tanto habéis recibido, puede llevar hasta el sacrificio; pero al mismo tiempo ha de tener en cuenta el patriotismo de los otros, para que serenamente se intercomunicuen en una perspectiva de humanismo y catolicidad». *Ivi*, p. 2196.

³³ Giungendo nella capitale argentina, il Papa si premurò di ricordare che quella era una visita di carattere pastorale ed ecclesiale e tali caratteristiche la collocavano «por encima de toda intencionalidad política». *Ivi*, p. 2186.

³⁴ Secondo Wojtyła, i venezuelani potevano fare affidamento su «una tradición democrática que afirma su estabilidad» e li invitava a farsi promotori della «dignidad y de la participación del pueblo en los destinos de la nación, como modelo superador de autoritarismos de diverso signo ideológico». IDEM, *Nel discorso pronunciato nella Cattedrale di Caracas. Le tre grandi consegne del Papa al laicato del Venezuela*,

denunciare tutte le ingiustizie senza però appoggiare soluzioni che sfociavano, tra le altre cose, nel totalitarismo³⁵. Ciò mi pare indichi l'opposizione del Papa ai regimi totalitari e la sua preferenza per la democrazia; tuttavia queste idee non trovarono posto nei discorsi papali pronunciati in Argentina nel 1982.

Che i viaggi del Papa polacco avessero solo un carattere pastorale, poi, provoca ulteriori interrogativi perché, in tutte le visite analizzate, il Pontefice espone un programma politico chiaro e omogeneo basato sulla dottrina sociale della Chiesa³⁶. Giovanni Paolo II, inoltre, ribadì più volte le sue opinioni su alcuni temi politici generali e fece riferimento anche a questioni più specifiche come quando in Venezuela invitò i cattolici a lottare contro «la plaga del divorcio que arruina a las familias e incide tan negativamente en la educación de los hijos»³⁷.

Come si diceva, non è semplice dare una risposta convincente all'interrogativo sul perché il Papa tacque davanti alle numerose tragedie che colpivano l'America Latina ad opera di governanti che nei decenni successivi, in molti casi avrebbero ricevuto pene severe per violazioni ripetute dei diritti umani come avvenne a Leopoldo Galtieri, capo del governo argentino in quei tre giorni del maggio 1982 in cui Giovanni Paolo II visitò il Paese. La questione rimane tuttora oggetto di un acceso dibattito caratterizzato dalla sterile polemica anticlericale e dalle tesi apologetiche e autoassolutorie, le quali, entrambe, non aiutano l'approfondimento degli studi storici. A mio avviso, non va sottovalutata, semmai, la centralità che il Papa polacco attribuiva alla coesione interna alle singole chiese secondo un modello ereditato da Pio XI e che, come portò il Papa di Desio a stringere uno scellerato patto sia con il fascismo che con il nazismo, condusse anche Giovanni Paolo II a compiere delle decisioni non positive per la storia e l'attualità della Chiesa, non solo latinoamericana. Non si può negare, infine, che tra i militari argentini e Giovanni Paolo II ci fosse una certa convergenza di vedute costituita dal comune sforzo volto ad instaurare o a restaurare, sebbene con mezzi e modalità diverse, la Nazione cattolica retta dall'insegnamento sociale della Chiesa.

Le cinque visite apostoliche di Giovanni Paolo II in America Latina sono quindi caratterizzate da parole chiare ma anche da silenzi e reticenze, da aperture all'aggiornamento conciliare ma anche da un brusco ritorno ad un passato che si riteneva superato dal Concilio Vaticano II. L'indagine di questo particolare aspetto del pontificato di Karol Wojtyła si conferma dunque rilevante perché ci consegna un punto di vista diverso e problematico del magistero sviluppato dal santo Papa polacco. Tale prospettiva va ben al di là degli anni Ottanta segnando più di quanto si è soliti pensare il difficile percorso del cattolicesimo in questa nuova era in cui un gesuita argentino di

Venezuela 28 gennaio 1985, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, LEV, Città del Vaticano 1985, vol. 8.1 (gennaio-giugno 1985), p. 225.

³⁵ In Perù, Giovanni Paolo II sostenne che la Chiesa appoggiava tutte le denunce delle situazioni sociali ingiuste «pero el camino no es el de soluciones que desembocan en privaciones de la libertad, en opresión de los espíritus, en violencia y totalitarismo». IDEM, *L'incontro con i poveri a Villa El Salvador. L'impegno a favore dell'uomo concreto*, Perù 5 febbraio 1985, in *ivi*, p. 430.

³⁶ Parlando nel quartiere povero ecuadoriano di Guayaquil espone, ad esempio, che cosa doveva essere respinto dai cattolici impegnati nel sociale e in politica, ovvero: «NO a la explotación que os quiera convertir en obyectos; NO al caciquismo que os quiera utilizar como simple clientela; NO a la violencia que nada construye; NO a la hamponeria; NO a la prostitución; NO a la pornografía; NO a la droga; NO al alcoholismo». IDEM, *La visita al guasmo di Guayaquil. «Accolgo nel mio cuore la vostra via crucis»*, Ecuador 1° febbraio 1985, in *ivi*, pp. 325-326.

³⁷ IDEM, *La celebrazione eucaristica a Caracas. Famiglie unite e formate nella fede: ecco la sublime missione degli sposi*, Venezuela 27 gennaio 1985, in *ivi*, p. 193.

origini italiane è stato chiamato a reggere la cattedra più alta e prestigiosa della Chiesa cattolica.