

Quaderni della Fondazione Sardinia

FEDERICO FRANCONI

La caduta dell'inquisitore

Momenti, problemi e figure
di storia dell'Inquisizione spagnola in Sardegna
(dal Cinquecento ai primi del Settecento)



NUOVA SERIE

EDIZIONI FONDAZIONE SARDINIA

Numero 3

FEDERICO FRANCONI

La caduta dell'inquisitore

**Momenti, problemi e figure
di storia dell'Inquisizione spagnola in Sardegna
(dal Cinquecento ai primi del Settecento)**

Quaderni della Fondazione Sardinia
Nuova Serie, numero 3, 2020

Realizzato grazie al contributo di:

Regione Autònoma de Sardigna
Regione Autonoma della Sardegna

Assessoradu de s'Istruzione pùblica, Benes culturales,
Informatzione, Ispetàculu e Isport
Assessorato della Pubblica istruzione, Beni culturali,
Informazione, Spettacolo e Sport

L'illustrazione di copertina, che riproduce un acquerello di Giuseppe Solinas, è tratta dal volume di Paolo Fadda, *L'uomo di Montevecchio. La vita pubblica e privata di Giovanni Antonio Sanna il più importante industriale minerario dell'Ottocento (Sassari 1819-Roma 1875)*, Carlo Delfino Editore, Sassari, 2010, p. XXV. Secondo quanto scrive Fadda, l'opera fu commissionata a Solinas proprio dall'imprenditore, impegnato nel contrastare l'abbattimento del Castello di Sassari (che fu sede dell'Inquisizione) poi sciaguratamente posto in atto.

Alle mie sorelle
Maria Rosaria, Elisabetta (Lizzy) e Gabriella;
ai miei fratelli Gianni e Marco

INDICE

Ringraziamenti, p. 8

Avvertenza e abbreviazioni, p. 10

Introduzione, p. 11

I Inquisizione e Illuminismo – La condanna dell'Inquisizione da parte dell'Illuminismo – Il giudizio dell'Illuminismo sull'Inquisizione non è depistante – Critiche all'Illuminismo che prescindono da autori e testi, p. 18

II Convergenze fra Chiesa cattolica, Inquisizione e Riforma protestante, p. 26

III Tribunali della coscienza e della semantica – Il Sant'Uffizio: ostacolo alla circolazione delle idee – Stato ed Inquisizione: un legame di tipo totalitario, p. 31

IV Alle origini – Prima dell'Inquisizione spagnola – L'avvio del Sant'Uffizio nella penisola iberica e in Sardegna, p. 36

V Il Castello di Sassari, sede dell'Inquisizione nell'isola – Dal Medioevo all'Età moderna – Vicende del Castello nell'Età contemporanea – Memoria dell'Inquisizione e “libero pensiero”, p. 42

VI A proposito del processo inquisitorio – Un'impostazione nettamente antiromanistica – Processo inquisitorio e Statuti sassaresi – Processo inquisitorio e Carta de Logu, p. 50

VII Tormenti – Vari tipi di torture – Gli *autodafé* – Il marchio d'infamia – L'abiura ed altro – La Chiesa cattolica chiede perdono, p. 60

VIII In che senso l'Inquisizione diventa "corpo separato" – La tendenza sempre più marcata all'autonomizzazione – Dall'Inquisizione spagnola ai servizi segreti italiani del Novecento – Sant'Uffizio e lotte intestine – L'Inquisizione contro la famiglia di un viceré – Le carceri inquisitoriali trasformate in un bordello, p. 69

IX Il caso di Sigismondo Arquer, teologo, giurista e intellettuale europeo – Momenti della biografia – In viaggio per l'Europa – Lo "stile" dell'Inquisizione – Idee d'avanguardia sostenute da Arquer nella difesa di un imputato – Verso la condanna al rogo – Il problema del nicodemismo e della dissimulazione in Arquer, p. 76

X Altri perseguitati nel Cinquecento e nel Seicento – L'inquisitore Diego Calvo, “hombre colerico y mal sufrido” – L'azione contro il protestantesimo ed altre devianze incontra anche una sollevazione armata – Le accuse rivolte a Stefano e a Giovanni Francesco Fara – La guerra al protestantesimo prende di mira studenti ed artigiani – Rissa fra due inquisitori che si minacciano con le armi in pugno – Il caso di Antonio Angelo Carcassona, ebreo algherese – Altre vicende della famiglia Carcassona in Sardegna – Dall'Inquisizione ad Auschwitz – Il caso di un negromante e quello di una gitana – 1691: Francesco Perra condannato ad essere bruciato "in effigie", p. 87

XI Conflitti fra giurisdizioni nel Seicento – Il ruolo dell'inquisitore Pedro de Gamiz – A proposito del villaggio sardo di Mores – L'iniziativa dell'antico Parlamento sardo contro le invadenze e gli arbitri del Sant'Uffizio – Una corrispondenza del 1688 fra il governo viceregio e l'Inquisizione,

p.100

XII L'Inquisizione e lo scempio del corpo della donna – Le streghe e i loro carnefici – Limite di determinate critiche alla religione ufficiale – La figura di Giulia Carta: il primo processo – Il secondo processo – Sovrapposizione delle logiche inquisitoriali alla cultura delle masse subalterne – Tra magia e scienza, p. 109

XIII L'Inquisizione contro la circolazione di libri e di idee – La Sardegna non è mai stata tagliata fuori dai grandi flussi della storia – Nonostante la cappa dell'Inquisizione, le idee circolavano anche nell'isola – Un paradosso (apparente): il testo più sospettato dal Sant'Uffizio era la Bibbia, p. 121

XIV Altre vicende dell'Inquisizione spagnola in Sardegna – Una ben triste contesa fra Cagliari e Sassari – La deposizione di un inquisitore incaricato di effettuare controlli, p. 126

XV Un inquisitore ucciso in Sicilia, un altro in Sardegna, altri allontanati d'imperio da Sassari – Vita tormentatissima di Diego La Matina – Sicilia e Sardegna: alcuni dati comparativi – Morte dell'inquisitore in Sardegna, p. 129

XVI L'Inquisizione nei primi anni del Settecento – Le rendite – I problemi di Sassari, p. 133.

XVII 1701: la misteriosa scomparsa del sassarese Giorgio Sotgia Serra, eminente teologo e vescovo, p. 138

XVIII 1702: un anno cruciale: la cacciata dell'inquisitore Corvacho, p. 142

Conclusioni, p. 145

Bibliografia, p. 147

Ringraziamenti

Sono assai grato a Bachisio Bandinu e a Salvatore Cubeddu, rispettivamente presidente e direttore della Fondazione Sardinia, che si sono resi disponibili per la pubblicazione di questo n. 3 dei "Quaderni" dello stesso organismo e per ottenere il finanziamento della Regione autonoma della Sardegna, Assessorato alla Pubblica istruzione, Beni culturali, Informazione, Spettacolo e Sport.

Ringrazio il prof. Angelo Castellaccio, già docente di Storia della Sardegna nell'Università di Sassari, che con grande liberalità e squisita cortesia mi ha fornito documenti inediti dell'Archivio della Corona d'Aragona, accompagnati dai suoi indispensabili chiarimenti.

Un affettuoso ringraziamento va all'amico Antonello Mattone, già docente di Storia delle Istituzioni politiche nell'Ateneo turritano, che mi ha sempre invitato a partecipare a qualificanti iniziative e, anche in occasione della stesura di questo libro, mi ha dato preziose indicazioni bibliografiche.

Sono inoltre particolarmente grato a Paolo Cau, già direttore dell'Archivio storico del Comune di Sassari (autentico presidio culturale nel centro storico della nostra città) – nonché al personale del medesimo, in particolare alla nuova direttrice, dottoressa Carla Merella – per l'aiuto che mi hanno assicurato nelle serene giornate di studio trascorse nell'istituzione, nonché per altri spunti utili a questo lavoro.

Sono molto riconoscente a monsignor Giancarlo Zichi che mi ha fornito le indispensabili dritte per orientarmi fra i materiali dell'Archivio storico diocesano, di cui è direttore, così importanti per lo studio dei conflitti fra poteri ecclesiastici e laici al tramonto del Seicento e nei primi anni del secolo successivo.

Ringrazio di cuore l'amico Paolo Maria Cau, già operante nella Soprintendenza archivistica regionale, che mi ha fornito la riproduzione delle pagine del diario redatto nel 1811-13 dall'arciduca Francesco d'Austria-Este, riguardanti Sassari ed il suo Castello, sede dell'Inquisizione spagnola in Sardegna.

Last, but not least, ringrazio la professoressa Mariangela Rapetti, dell'Università di Cagliari, che mi ha segnalato documenti degli Archivi iberici, che peraltro mi propongo di utilizzare in altra sede.

Infine, di eventuali errori, limiti e incongruenze di questa monografia, solo il sottoscritto porta interamente la responsabilità.

Avvertenza

Per agevolare la lettura del seguente saggio storico-critico, si è preferito evitare il ricorso alle note a piè di pagina o aggiunte dopo la chiusura del testo; ci si è pertanto limitati ad un primo rinvio agli autori, ai titoli di saggi e volumi, talvolta alle pagine; il tutto viene citato per esteso, quando ritenuto indispensabile, nella bibliografia finale.

Abbreviazioni

ACA, Archivo de la Corona de Aragón
AHN, Archivo Histórico Nacional, Madrid
ASC, Archivio di Stato, Cagliari
ASCSS, Archivio Storico del Comune di Sassari
ASDSS, Archivio Storico della Diocesi di Sassari
ASM, Archivio di Stato di Modena
ACRS, Acta Curiarum Regni Sardiniae
DBI, Dizionario biografico degli italiani
DSI, Dizionario storico dell'Inquisizione

Introduzione

Questa monografia intende avvalersi in primo luogo del netto salto qualitativo operato dalla ricerca e dal dibattito storiografico sui principali nodi dell'Inquisizione nella penisola ed in Sardegna durante la dominazione spagnola. Si pensi, in particolare, ai saggi di Andrea Del Col, alla poderosa monografia di Adriano Prosperi sui *Tribunali della coscienza*, ai ben documentati volumi di Salvatore Loi, di Angelo Rundine e di Tomasino Pinna.

Sarebbe oltremodo sbagliato vedere il contesto sardo come avulso da una più ampia dimensione, secondo gli schemi – che così a lungo ci sono stati propinati – del determinismo geostorico insularità-isolamento; oppure secondo le proiezioni dello stolto paradigma arretratezza-modernizzazione che ha visto la Sardegna come terra perennemente tagliata fuori dai grandi flussi di idee provenienti dall'Europa medievale, moderna e contemporanea. Per smentire questi stereotipi, può essere sufficiente il riferimento all'arrivo di libri – dalla provenienza più disparata – in quel di Porto Torres, che allarmava tanto gli inquisitori, impegnatissimi a rivendicare la precedenza, rispetto alle autorità civili, nella visita al naviglio onde sventare lo sbarco di testi e materiali sospetti: si vedano gli studi condotti al riguardo dal compianto Rundine (cui si farà riferimento). Un'ampia ed approfondita monografia di Francesco Manconi (anch'egli, purtroppo, ci ha lasciato) sulla Sardegna sotto gli Asburgo di Spagna ha delineato, fra l'altro, un Seicento sardo che, pur essendo indubbiamente un secolo di crisi profonda, contrassegnato da una persistente dipendenza coloniale dell'isola, non è però assimilabile alla (ormai scontata) categoria della decadenza dell'Impero iberico nel suo insieme e presenta piuttosto alcuni tratti reattivi e dinamici sul piano sociopolitico e culturale.

Torna indispensabile qui precisare che il riferimento ad un dominio di tipo coloniale non significa necessariamente configurare una *regressione* o una *separatezza* della Sardegna rispetto a più vasti ambiti; tantomeno cadere in un generico terzomondismo che non può essere per niente addebitato ad uno storico come il franco-americano John Day cui si deve la chiave interpretativa dell'isola come specifico “laboratorio di storia coloniale” (si rimanda in proposito alle documentate pagine di questo autore). Che poi gli inquisitori provenissero in larga misura dal mondo castigliano o, in ogni caso, dalla penisola iberica, rappresenta un altro importante tassello da aggiungere allo studio di quanto è stato configurato – eufemisticamente – come “acculturazione”, mentre in effetti si deve parlare di un processo caratterizzato anche da un *genocidio culturale*: tutto ciò, evidentemente, non riguarda solo la Sardegna.

Nell'esaminare lo scontro fra la Chiesa cattolica e Inquisizione, da una parte, la Riforma protestante, dall'altra, si rileva che anche uomini e donne del mondo sardo – provenienti dalle masse popolari ed analfabeti – venivano accusati di luteranesimo: a parte vari casi, assai interessanti, di imputati provenienti dal clero e dal ceto delle professioni, sappiamo dalle risultanze attuali della ricerca che il movimento riformatore non riuscì mai a piantare radici appena significative nell'isola.

Certo, non bisogna sottovalutare le fortissime divaricazioni della Riforma protestante con le gerarchie ecclesiastiche cattoliche ed inquisitoriali, le ricadute determinate dai rispettivi operati, nei diversi contesti geostorici, sul piano economico, sociale, politico, culturale e spirituale. Queste forze opposte, però, tendono a convergere, non casualmente, nello sforzo di reprimere i rispettivi dissensi interni, di uniformare ed anche, diciamolo pure, di irreggimentare la società. Anche la Sardegna è sottoposta ad una ferrea logica che punta, fra l'altro, alla castiglianizzazione politico-linguistica della società, per quanto i giudici del Sant'Uffizio dovessero fare i conti con imputati degli strati sociali subalterni che potevano essere interrogati nell'unica lingua da loro conosciuta: quella sarda; un problema che non mancò di creare divergenze nella vita delle istituzioni inquisitoriali.

Non a caso, nel Cinquecento, nel Seicento e, all'incirca, fino al 1717, è schiacciante il numero degli inquisitori provenienti dalla penisola iberica, soprattutto castigliani, che vedevano anche in funzionari e residenti catalani quasi dei nemici, perché li consideravano potenziali alleati dei sardi; pochissimi furono gli inquisitori isolani: Giovanni Sanna, Andrea Sanna, Gavino Pintor ed il canonico sassarese Francesco Rocca, quest'ultimo peraltro *ad interim*. Dagli studi di Antonio Era a quelli di Rundine, per arrivare alla sostanziosa monografia complessiva di Loi, disponiamo ormai di un elenco completo degli inquisitori operanti nella nostra terra. Risulta documentabile e sicuro che, in generale, i conflitti interetnici non furono un fattore secondario nelle complesse vicende del Sant'Ufficio.

Il presente lavoro intende contraddistinguersi, fra l'altro, per una nettissima presa di distanza da persistenti sforzi di giustificazionismo e di revisionismo verso l'operato dell'Inquisizione. Ancor oggi ricorrono avvertimenti di certi storici secondo i quali non bisogna farsi assolutamente condizionare dalla visione cupa e negativa proiettata, sulla Spagna interna e dell'espansione coloniale, dalla *Leyenda negra* antispagnola, la quale affonda le sue radici nel Cinquecento e conosce per secoli significativi sviluppi. Di contro a questi ammonimenti, sarà posto particolarmente in risalto che l'Illuminismo – con la sua critica all'oscurantismo, ai poteri laici ed ecclesiastici, con l'esaltazione di istanze ispirate alla ragione, alla tolleranza, al progresso, alla felicità dei singoli e dei popoli ed alla pace – non costituisce per nulla qualcosa di depistante rispetto ai risultati più recenti degli studi storici. Anzi!

In base alle acquisizioni più aggiornate, infatti, emerge, anche in Sardegna, un quadro di aspri conflitti dell'esorbitante potere inquisitoriale con le giurisdizioni della Chiesa e dello Stato. Per non parlare, s'intende, delle durissime risposte, compresa la lotta armata che, in talune occasioni, vengono indirizzate da singole comunità isolate contro il Sant'Ufficio. Anche all'interno di questo organismo si accendono scontri violenti e non solo, si badi bene, verbali. Lo stesso vertice madrileno dell'Inquisizione spagnola delegittimò in varie occasioni i propri principali rappresentanti, allontanandoli dal tribunale sardo e riconoscendo che il loro comportamento era stato, da diversi punti di vista, semplicemente indegno.

La *costante resistenziale sarda* – categoria interpretativa messa a punto dall'archeologo Giovanni Lilliu, accademico dei Lincei, nostro eminente maestro di

vita e di pensiero – trova una significativa conferma in secoli di relazioni intercorse fra gli inquisitori e le nostre comunità: in determinate occasioni queste sono anche in grado di passare dalla mera *resistenzialità* alla contestazione aperta ed anche violenta del sistema di potere (come si è detto) .

Le relazioni di *visitatori*, ovvero di ispettori, inviati dal Supremo consiglio inquisitoriale di Madrid, con l'incarico di stendere dettagliate relazioni sull'operato del distretto periferico, riferiscono inequivocabilmente di un discredito causato dagli stessi inquisitori, capaci di far cadere l'organismo da loro guidato nell'*obbrobrio* o nell'*abbominio* (sono proprio questi i termini adoperati). Uno studioso non certo sospettabile di propensione verso la *Leyenda negra* antispagnola, come il già citato Loi, scrive di un intreccio di terrore, di panico – ed anche di avversione – verso il "Santo" tribunale che in Sardegna comincia a delinearsi già nel Cinquecento. Sono gli stessi inquisitori, del resto, a documentare tutto ciò. L'Illuminismo, pur nello slancio della sua critica all'Inquisizione, non poteva ovviamente immaginare quanto discende dai risultati cui sono pervenute le più attente, aggiornate ricostruzioni storico-storiografiche, col supporto di un'ampia messe di materiali archivistici.

Il Sant'Uffizio, nato come *instrumentum Regni* del potere monarchico – con l'obiettivo strategico dell'assoggettamento, dell'omogeneizzazione politica, religiosa e linguistica di un Impero composito come quello spagnolo – tende, per il potere sempre più dilatato e dilatabile di cui va disponendo, ad autonomizzarsi, a diventare *corpo separato*, a creare problemi d'ogni sorta per quel trono di fronte al quale non sempre era così disposto ad inchinarsi; si è utilizzata in questo volume l'espressione *corpo separato* anche per un parallelo rispetto al ruolo dei servizi segreti nella strategia della tensione dispiegatasi in Italia dagli anni Sessanta e Settanta del Novecento: tale accostamento non è sembrato, a chi scrive, un'esagerazione o una stortura.

In effetti, erano i sovrani che, non formalisticamente, dovevano togliersi il cappello ed assidersi in un seggio collocato più in basso rispetto a quello degli inquisitori, di fronte agli spettacoli delle esecuzioni capitali (come viene ricordato da Voltaire).

Si è sostenuto che il Sant'Uffizio non guardava in faccia nessuno, dagli altolocati ai più umili, nello sviluppare inflessibilmente le proprie indagini: in effetti le ricerche storiche condotte in Sardegna hanno approfondito, fra l'altro, il caso dell'inquisitore Andrea Sanna. Questi, legatosi a consorterie feudali ed a uomini corrotti del governo viceregio, non esitò nell'accusare, intorno alla metà degli anni Quaranta del Cinquecento, Maria de Requesens – moglie del vicerè Antonio Folch de Cardona – di aver partecipato, con le figlie, ad un sabba durante il quale sarebbe arrivata al punto di baciare il deretano di un essere demoniaco. Requesens e Cardona appartenevano a famiglie potenti e ragguardevoli dell'intero Impero spagnolo, ma verso di loro l'inquisitore, lungi dall'essere imparziale, fu sospinto invece dai calcoli, invero meschini, della sua adesione ad uno schieramento politico locale, opposti con qualsiasi mezzo allo sforzo di ristabilire la giurisdizione viceregia.

Rispetto a quelle valutazioni secondo le quali gli organismi giudiziari laici non

erano meno spietati di quelli inquisitoriali, sarà invece sostenuto, più avanti, che la prassi e le procedure del Sant'Uffizio risultano incomparabilmente più arretrate rispetto alle norme degli Statuti sassaresi e della Carta de Logu arborense, sottoposti all'influenza del diritto romano (studiata da Francesco Sini; ma si vedano soprattutto un volume sugli Statuti, curato da Antonello Mattone e Marco Tangheroni; un altro sullo stesso tema, curato da Mattone e da Pinuccia F. Simbula; un altro sulla Carta di Eleonora, curato da Italo Birocchi e dallo stesso Mattone). Il processo condotto dall'inquisitore presenta forma e caratteri eminentemente antiromanistici: manca la terzietà del giudice, la contrapposizione fra accusa e difesa che non vengono poste sullo stesso piano; è escluso il dibattimento pubblico e, prima ancora, la possibilità per l'avvocato difensore di rivolgere domande ai testimoni. Durante l'intero iter processuale – come ha egregiamente dimostrato Loi – è predominante la figura dell'inquisitore che indaga, costruisce l'accusa, interroga ed ha un ruolo decisivo nell'erogare la condanna.

La pubblicità assicurata dal processo di ascendenza romanistica confligge singolarmente con la rigorosa segretezza delle carte inquisitoriali; di particolare rilievo, inoltre, il ruolo dei *boni homines*, coloro che sono considerati tali non per la loro condizione economica ma perché godono di pubblica, indiscutibile stima, garantita dalle loro qualità morali e dai loro saperi: tanto negli Statuti, quanto nella Carta de Logu li troviamo impegnati anche sul fronte giudiziario. Un apposito capitolo della raccolta di norme dovuta alla grande regina arborense Eleonora impone che uno scrivano debba scrupolosamente prendere nota delle differenti posizioni assunte dalle parti in causa.

Nei processi del Sant'Uffizio, infine, l'onere della prova non spetta al giudice-accusatore, posto ad un livello privilegiato rispetto alla difesa, bensì all'accusato, considerato un penitente rispetto ad una magistratura vista come amministratrice del Sacramento della confessione, nonché delle relative penitenze, che possono andare da quelle spirituali fino al rogo. Insomma, l'Inquisizione – questo ci premeva dimostrare – risulta assai più arretrata di Statuti e Carta de Logu, appartenenti ad un Medioevo per niente oscuro ma, anzi, "illuminato": almeno per certi aspetti!

La storia del Sant'Uffizio, nel Cinquecento sardo, è dominata dal lungo processo contro il teologo e giurista cagliaritano Sigismondo Arquer, viaggiatore ed intellettuale di respiro europeo, il cui tormentato itinerario spirituale ha suscitato, fra l'altro, la lucida attenzione di Dionigi Scano, Marcello M. Cocco, dello stesso Loi, di Raimondo Turtas e di Massimo Firpo. Entrato in rapporto con ambienti e gruppi di riformatori – e purtuttavia mai ufficialmente dichiaratosi aderente alle idee protestanti – Arquer muore arso vivo in un rogo acceso a Toledo nel 1571. Con ardore, con grande coraggio morale e fisico, egli aveva attaccato e smontato i principi giuridico-giudiziari, la dogmatica, le logiche e le procedure di coloro che sarebbero diventati i suoi carnefici. La rivoluzione di cui sono stati protagonisti Cesare Beccaria (con *Dei delitti e delle pene*) e Pietro Verri (con *Osservazioni sulla tortura*) trova alcuni significativi precedenti nelle posizioni espresse non solo da Arquer, ma anche e soprattutto da altri teorici, fra i quali spicca, nella seconda metà del Cinquecento, il

monarcomaco spagnolo Juan de Mariana.

Nel XVI secolo emerge inoltre il caso di Antonio Angelo Carcassona (già studiato da Giancarlo Sorgia), appartenente ad una famiglia ebrea, diventato arciprete della Cattedrale di Alghero. Le indagini più recenti hanno messo in luce, ancora una volta, le sue capacità di elaborazione teologica. Arrestato nel 1581, si sottrae alla morsa delle accuse di falsa conversione grazie alle cospicue sostanze di cui disponeva, in grado di fargli pagare una multa, ovvero un'ammenda quanto mai salata.

Non è certo il solo a dover fare i conti col Sant'Uffizio, la cui attività nel Seicento appare comunque in calo: la peste del 1652-1656/57 miete vittime specialmente a Sassari (che perde da allora il suo primato demografico su Cagliari) e rappresenta una battuta d'arresto, come dimostra la corrispondenza dell'organismo locale con il Supremo consiglio madrilenno. Tuttavia, ancora nel 1691, vengono riesumate e bruciate le ceneri di Francesco Perra (abitante nel villaggio de La Plassas), accusato di eresia, di essere stato influenzato dalla "pestilenziale" dottrina di Lutero, di proposizioni eretiche intorno al sacramento della confessione ed alla Santa messa.

Nella storia del Sant'Uffizio in Sardegna, risulta indubbiamente di rilievo *l'autodafé* (in castigliano: atto di fede), tenutosi a Sassari nel 1565: su una settantina di persone, ben 13 risultano condannate al rogo e bruciate; nella stessa città, la domenica del 14 agosto del 1583, il lugubre rito riguardò, fra uomini e donne, ben 24 persone, accusate di superstizioni, fattucchiere e di stregoneria: di quest'ultimo reato, oltre a nove donne, fu accusato anche un uomo.

Un aspetto fondamentale, interconnesso a tutti gli altri, delle pratiche repressive e giudiziarie proprie dell'Inquisizione è indubbiamente costituito dallo scempio del corpo della donna, condotto da una gerarchia esclusivamente maschile ed inevitabilmente portata alla violenza: fra l'altro, nella tortura, gli inquisitori assistevano alle scene di donne denudate che rilasciavano le proprie feci. In tale ambito, si farà riferimento soprattutto al caso di Giulia Carta di Siligo: il suo iter processuale, che si snoda dal 1596 al 1604-1605, è stato egregiamente indagato da Tomasino Pinna (dell'Università di Sassari), nonché da un'eccellente équipe di insegnanti coordinata e diretta da Loi, il quale poi è successivamente tornato sullo stesso tema.

La persecuzione delle donne sarde accusate di magia, di stregoneria, di essere fattucchiere ed eretiche fa parte del disegno di una cultura dominante, contrapposta a quella popolare. Sarebbe oltremodo sbagliato rappresentare esclusivamente quest'ultima come precipitato indigesto di elementi che derivano dalla cultura "alta", oppure come semplice ammasso di superstizioni, come qualcosa di raffazzonato, di incoerente: contro questa visione, assai riduttiva, si può fare utile e prezioso riferimento ai testi di Ernesto De Martino, Carlo Ginzburg e Placido Cherchi.

Le indagini sull'Inquisizione aiutano inoltre a comprendere quanto siano lacunose quelle critiche storico-filosofiche alla religione ufficiale che non pongono al centro la tabuizzazione del corpo della donna, propria dei principali monoteismi, la

quale invece rappresenta un tema rilevante messo in luce dalla ricerca femminista in diversi settori di studi. Questo filone di ricerca rappresenta un indubbio salto qualitativo rispetto al classico, peraltro imprescindibile dibattito dell'Ottocento tedesco che ha i suoi punti chiave nelle critiche filosofico-antropologiche di Ludwig Feuerbach e di Karl Marx, non in grado, tuttavia, di andare oltre l'*essenza* della religione, onde porre il problema reale, centrale, della corporeità, della repressione di sesso, passioni ed emozioni.

A partire da questo e da altri nodi, le pagine seguenti si esprimono dichiaratamente e programmaticamente contro il negazionismo, il revisionismo ed anche il giustificazionismo, emersi con varie modalità nella ricerca e nel dibattito sulla storia del Sant'Uffizio: tutte tendenze che puntano non solo a minimizzarne le responsabilità, ma a giustificare, almeno in una certa misura, le pratiche più aberranti. Al di là delle polemiche storiografiche anche recenti sull'antisemitismo e sul razzismo dell'Inquisizione spagnola, è inconfutabile che l'ossessione della *limpieza de sangre*, imperante nella penisola iberica, la persecuzione di ebrei e di *conversos* rappresenta una premessa, un sicuro antecedente della *Shoah*, il mattatoio industriale che si avvale di strumenti che, certo, non esistevano ai tempi dell'Inquisizione.

Nel numero, non irrilevante, degli inquisitori morti a Sassari durante il loro mandato nell'isola, vanno collocate le misteriose scomparse di alcuni di loro, secondo quanto è stato autorevolmente sostenuto da Loi: è il caso di Juan Garrido Lozano che peraltro risulta sicuramente assassinato nel 1701. In quello stesso anno, Sassari, sgomenta, viene a sapere che il concittadino Giorgio Sotgia Serra, eminente teologo e vescovo di Bosa, il quale stava per ricevere la nomina ad arcivescovo turritano, è precipitato in un pozzo per cause che rimangono non precisate (la tesi più o meno ufficiale, poco convincente, è quella del suicidio).

Del 1702 è la cacciata ignominiosa di Juan Corvacho o Corbacho (successore di Garrido Lozano), ad opera di don Dionisio Gonzales de Mendoza, proveniente da Cagliari ed inviato del regio governo. Corvacho, per riaffermare il proprio potere, aveva provocato scontri virulenti non solo con il governo di Madrid, ma anche con la municipalità e l'archidiocesi di Sassari. Quello che il viceré e Mendoza non si aspettavano di certo fu il concorso di una folla consistente intorno al Castello, la quale accompagnò in corteo questi personaggi con il loro seguito fino a Porto Torres per l'imbarco.

La parabola di questo inquisitore è il punto d'approdo di conflitti giurisdizionali fra il potere politico e quello ecclesiastico, da una parte, il Sant'Uffizio, dall'altra, documentabili anche in base alle proteste – contro le indebite ingerenze di questo tribunale in cause al di fuori della fede – formulata dagli Stamenti, l'antico Parlamento sardo, soprattutto nella seconda metà del Seicento (in particolare, si vedano al riguardo gli atti parlamentari, pubblicati per meritoria iniziativa del Consiglio regionale e curati da Guido d'Agostino, da chi scrive le presenti pagine ed infine da Giuseppina Catani e Carla Ferrante).

Va sottolineato che Corvacho non fu sicuramente l'unico che ricopriva l'incarico ad essere espulso dall'isola: alcuni, la cui presenza non era più

ufficialmente sostenibile, o sopportabile dalla popolazione, vennero allontanati per ordine giunto dall'alto e destinati ad altre, più prestigiose e remunerative sedi, secondo la classica logica del *promoveatur ut amoveatur* o, se si preferisce, almeno in questi casi, dell'*amoveatur ut promoveatur*. A parte Corvacho, non tutti potevano essere rimossi e sconfessati in modo così plateale, pena la perdita di credibilità sia del potere politico, sia di quello inquisitoriale. In ogni caso, nel 1702 si perviene alla significativa conclusione della parabola storica del Sant'Uffizio in Sardegna, per quanto, dopo Corvacho ci siano state altre nomine.

Nel caso sardo, questo tribunale ha sempre sofferto, se così si può dire, di rendite inadeguate al mantenimento del proprio personale, il che si ripercuoteva in varia misura, a seconda dei tempi, sulle attività di sorveglianza, di denuncia e di quella processuale. In proposito saranno presi in esame i dati sugli introiti del Cinquecento e del Seicento, forniti dalle carte dell'Archivio di Stato di Cagliari ed arricchiti dalle indagini di Loi.

Ormai, dopo la morte (nel 1700) di Carlo II, ultimo sovrano della dinastia asburgica in Spagna, rimasta senza eredi, incombeva la Guerra di successione al trono spagnolo, scatenata dall'ascesa di Filippo – duca d'Angiò e nipote del re di Francia Luigi XIV – diventato Filippo V: contro di loro prendeva corpo una coalizione politico-militare europea, allarmata dal rischio reale di una crescita della sfera d'influenza francese.

Con la pace di Utrecht (1713), che mette fine alla Guerra di successione, siamo giunti ormai al tramonto della dominazione spagnola in Sardegna, nel Ducato di Milano e nell'Italia meridionale: il venir meno dell'Inquisizione nella nostra isola – ma non in Sicilia (come vedremo) – coincide dunque col drastico ridimensionamento mediterraneo dell'Impero iberico: esso aveva cercato di utilizzare il più possibile il Sant'Uffizio come strumento di omogeneizzazione politico-religiosa, funzionale al mantenimento della Sardegna in una condizione coloniale: questo tipo di dipendenza è stata riconosciuta – con dovizia di argomentazioni e di dati – da storici di diversa formazione, come si è detto.

In Sardegna, come in altri luoghi geograficamente distanti ed anche assai diversi da essa, l'Inquisizione ed i poteri secolari sono stati parte integrante di un disegno di genocidio linguistico-culturale. Ciò può essere dimostrato da un confronto fra l'attività sviluppatasi non solo nella nostra isola ma anche in Galizia, nei Paesi Baschi, fino ad arrivare all'estremo Nord della penisola scandinava (al di fuori, certo, della pesante cappa inquisitoriale) sotto il regno di Cristiano IV di Danimarca.

Inquisizione e Illuminismo

La condanna dell'Inquisizione da parte dell'Illuminismo. Da parecchi decenni le ricerche storiche ed il dibattito storiografico sull'Inquisizione spagnola sono entrati in una fase nuova. Da tempo si è delineato un vero e proprio revisionismo dell'operato di questo tribunale: "Le prigioni inquisitoriali non furono mai le oscure segrete che ci si immagina: eran formate da celle spaziose, luminose, pulite e ammobiliate. In molti casi, i prigionieri vi portavano i loro mobili. E si concedeva sempre, a chi lo chiedesse, l'uso di libri, di carta e del necessario per scrivere". Così scriveva lo scrittore spagnolo Eugenio D'ors in un libro, *Epos de los destinos*, tradotto in italiano nel 1948. Diversa la posizione di un eminente storico iberico, Américo Castro che, in *La Spagna nella sua realtà storica* (opera pubblicata in italiano nel 1955), affermava: "L'Inquisizione fu una lunga calamità, rese ancora più angusta la curiosità intellettuale degli spagnoli, ma non riuscì a soffocare nessun grande pensiero uscito dal seno della vita di quel popolo" (entrambi sono citati da L. Sciascia, che sulle affermazioni di D'Ors ironizza finemente, in *Morte dell'inquisitore*, pp. 10-11). In verità, altri studiosi si sono mostrati più severi o pessimisti di Castro sulle conseguenze dell'azione inquisitoriale lungo secoli di storia, non solo spagnola. Dai capitoli che seguono emergerà, si spera con chiarezza, che la dimensione storica di questa istituzione nell'isola – in particolare, fra l'altro, la realtà del Castello di Sassari, sede del Sant'Uffizio in Sardegna – si presta ben poco ad ogni tipo di "rivalutazione", se non adottando logiche deformanti.

Si è arrivati addirittura al punto che un libro dello storico francese Jean-Baptiste Guiraud, apparso dapprima col titolo *Inquisition Médiéval*, è stato riproposto nel 1994 col titolo *Elogio dell'Inquisizione*. Ora, è ben vero che la ricerca storica è portata a riconsiderare – a “rivedere” – categorie, giudizi e conclusioni di studi precedenti, ma in questo caso il revisionismo, col pretesto di evitare la caduta in “pregiudizi ideologici”, o di svecchiare le indagini, compie un'operazione ideologica nel senso più deteriore del termine: la mistificazione delle vicende di un organismo che costituisce un capitolo di storia dell'intolleranza (cfr. F. Renda, *L'Inquisizione siciliana*, pp. 19-20).

Determinate rivisitazioni del Sant'Uffizio vanno respinte, secondo l'autorevole giudizio formulato dallo storico francese Bartolomé Bennassar, anche durante le lezioni da lui impartite in aprile-maggio del 1994 presso l'Università di Sassari (un corso puntualmente rendicontato da Peppino Mura, in *L'Inquisizione di Spagna*). Bennassar ha ricordato la produzione di autori che hanno abbandonato l'immagine di una Spagna completamente immersa nell'intolleranza e nell'oscurantismo inquisitoriali; le cifre sul numero dei perseguitati, di streghe e di condannati al rogo vengono discusse e ridimensionate (anche sulla base dei dati messi in luce dalle meritorie indagini di Jaime Contreras e Gustav Henningsen); si insiste sull'osservanza di stili, norme e procedure di un tribunale che, per certi versi, è raffigurato come legalitario e "garantista". In ogni caso, non risulterebbe più feroce di coevi organismi giudiziari laici nell'Europa di *Ancien Régime*.

Occorre però distinguere due aspetti del Seicento spagnolo: la tendenza del Sant'Uffizio a diventare sempre più uno "Stato nello Stato", un "corpo separato", da *instrumentum Regni* – qual era – della monarchia iberica. Ciò si delinea in particolare durante il regno di Carlo II (dal 1665 al 1700), l'ultimo degli Asburgo di Spagna, quando peraltro non mancano i tentativi per arginare funzioni, privilegi ed esorbitanze dello stesso Tribunale. D'altra parte, durante gli ultimi decenni del XVII secolo, che pure sono di profonda crisi economica, si delineano nella penisola iberica disegni razionalizzatori, se non addirittura dotati di slancio riformatore, come risposta al declino dell'Impero. La storiografia sulla Sardegna sotto il dominio spagnolo non ha mancato di sottolinearlo (si pensi, fra l'altro, agli *Acta Curiarum Regni Sardiniae*, l'edizione critica degli atti degli Stamenti, l'antico Parlamento isolano, un progetto del Consiglio regionale cui ha dato il suo apporto anche chi scrive le presenti pagine). Peraltro, nella documentazione di questa assemblea rappresentativa di ordini privilegiati, è possibile riscontrare, sino alla fine del Seicento, proteste contro l'incessante, indebita ingerenza dell'organismo inquisitoriale su questioni che non riguardavano la sfera della religione e della fede.

Torna quanto mai utile, a questo punto, la *Storia dello spirito e dei costumi delle nazioni*: in questa sua ricostruzione, Voltaire scagliò una condanna netta verso l'attività del Sant'Uffizio, che non è stata certo la sola nell'ambito dell'Illuminismo: egli scrive a proposito di processi, persecuzioni di ebrei e minoranze religiose, torture, roghi e *autos de fé*: "Si canta, si dice la messa e si uccidono gli uomini. Un Asiatico che arrivasse a Madrid il giorno di una simile esecuzione non saprebbe se si tratta di una sagra, di una festa religiosa, di un sacrificio o di un massacro; e si tratta di tutto questo insieme. I re, la cui sola presenza basta altrove per concedere la grazia a un criminale, assistono a testa scoperta a questo spettacolo, su un seggio meno elevato di quello dell'inquisitore, e vedono spirare i loro sudditi tra le fiamme. Si rimproverava a Montezuma di immolare prigionieri ai suoi dei: che cosa avrebbe detto se avesse visto un *auto da fé*? Queste esecuzioni sono oggi più rare che in passato; ma la ragione, che si fa strada tanto a fatica quando vige il fanatismo, non è ancora riuscita ad abolirle" (vedi l'edizione dell'opera di Voltaire citata in bibliografia, vol. III, p. 310). Infatti, per gran parte del Settecento, l'attività di questo tribunale continuò in Sicilia, oltre il XVIII secolo in Spagna, mentre in Sardegna praticamente si interruppe, come si vedrà più avanti, nel 1708. Nel *Trattato sulla tolleranza* (1763), Voltaire esorta i cristiani ad essere "martiri" piuttosto che "carnefici".

Nel secolo dei Lumi, i roghi, infatti, come sostiene lo stesso pensatore francese, non vengono meno: a Siviglia, il 24 agosto 1781, dopo un processo durato due anni, Maria de los Dolores Lopez – detta Beata Dolores – viene condannata ed arsa viva (C. Guilhem, *L'Inquisizione e il disprezzo dei discorsi femminili*, p. 183).

Il 12 marzo 1782, viene annunciata a coloro che sono detenuti nelle segrete del palazzo-fortezza Chiaramonte, sede del Sant'Uffizio siciliano in Palermo, la loro imminente liberazione. Possiamo ben immaginare quale senso di sorpresa e di gioia abbia invaso quegli infelici. Il 27 marzo 1782 – alla presenza delle autorità militari, civili, religiose e dell'arcivescovo di Palermo, monsignor Sanseverino – il viceré di

Sicilia, marchese Domenico Caracciolo, appartenente ad un'importante famiglia nobile napoletana, assisteva, durante una solenne cerimonia, alla presa di possesso dell'edificio (con pertinenze e rendite), da parte del governo regio, nonché alla lettura del decreto di abolizione del plurisecolare istituto. Commosso sino alle lacrime, successivamente il Caracciolo comunicava la notizia della storica svolta in una lettera ad un suo *mon cher ami* che, nel giugno dello stesso anno, la pubblicava sul "Mercure de France": quel suo caro amico era il matematico Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert, animatore, con Denis Diderot, della straordinaria intrapresa editoriale e culturale dell'*Encyclopédie*. Caracciolo era definito "uomo di alto, sagace e faceto ingegno" nell'autobiografia di Vittorio Alfieri, spirito quanto mai antitirannico, mentre il letterato francese Jean-Francois Marmontel considerava lo stesso viceré personalità di "penetrante e luminosa intelligenza" (si veda ancora il testo di Sciascia).

Il giudizio dell'Illuminismo sull'Inquisizione non è depistante. Il riferimento a questa corrente conduce a ribadire il primato della ragione, la fiducia nel progresso – mai acritica e scontata, come si evince dal pensiero di Emmanuel Kant sulla pace (ma si pensi anche ad uno scritto del nostro Domenico Alberto Azuni sullo stesso tema) – il principio della felicità per i singoli e per i popoli, l'attacco a ogni forma di oscurantismo, al fanatismo, all'intolleranza. Anche in occasione di recenti dibattiti si è sostenuto che, nella critica al potere costituito, il ricorso al patrimonio teorico dei Lumi risulta quanto mai attuale. Su questi terreni, lo scontro fra questa cultura, da una parte, Chiesa Cattolica ed Inquisizione, dall'altra, non poteva che essere frontale.

Bersaglio di censure, condanne, inserimento nell'Indice dei libri proibiti non furono, certo, le sole opere di Voltaire, da quelle di carattere storico al romanzo *Candide* fino al *Dictionnaire philosophique* dello stesso autore (per citarne alcune). Oltre al *Contrat social* (1752) di Jean-Jacques Rousseau – il cui rapporto con i Lumi è notoriamente controverso – diventarono bersagli anche testi decisivi del secolo precedente, come quelli di Baruch Spinoza (*Opera postuma*, del 1677, fu censurata nel 1679), di John Locke, quindi il *free thinking* di Anthony Collins (1713), unitamente a quelli elaborati nella fase di incubazione (si pensi ai libri di John Toland e Pierre Bayle) che precede l'affermazione ed il trionfo della corrente settecentesca in Francia; bisogna peraltro ricordare che allora anche l'inglese David Hume non fu risparmiato. Insomma, origini e sviluppi fra i più vitali del pensiero moderno furono ostacolati in ogni modo dalla cultura delle gerarchie ecclesiastiche, inquisitoriali ed anche statali.

Possono apparire pressoché scontati gli anatemi indirizzati verso il sensismo, il materialismo ed il meccanicismo illuministico di Claude-Adrien Helvétius – suscita scandalo, per l'esaltazione del piacere sessuale, il suo *De l'esprit* (1758) – di Paul-Henri Dietrich d'Holbach e di Jacques de la Mettrie; oggetto di condanna furono anche il *Code de la nature* (1755) di Étienne-Gabriel Morelly, schierato, come Gabriel Bonnot de Mably, su posizioni egualitariste, se non comuniste. Ma non va certo tralasciato che anche autori più moderati finirono nel mirino della Chiesa, dell'Inquisizione e delle stesse istituzioni laiche. La proscrizione dell'*Encyclopédie* –

la grande intrapresa di Diderot e di d'Alembert – risulta esemplare, suona cioè come condanna definitiva di tutta una cultura. Ciò emerge inoltre nel quadro italiano che non fu di sicuro semplice imitazione o ripetizione dei principi illuministici d'Oltralpe.

Trattative politico-diplomatiche fra la Santa Sede e Carlo Vincenzo Ferrero di Roasio, marchese d'Ormea, ministro di Carlo Emanuele III, re di Sardegna – desideroso di un Concordato con il papa, che fosse favorevole alla monarchia sabauda – furono alla base del secondo proditorio arresto (nel 1736) del giurista, storico e letterato meridionale Pietro Giannone, profondo conoscitore di Guicciardini, Machiavelli, Sarpi e Grozio. Giannone è l'autore della *Istoria civile del Regno di Napoli* (1723) – e successivamente del *Triregno* – scritto in strenua difesa delle prerogative dello Stato, in polemica con i poteri, i privilegi e la presunta origine divina, in effetti storica, della Chiesa.

Grazie alla sua estrema abilità di avvocato, Giannone si dichiarò pentito delle proposizioni eretiche attribuitegli, abiurò *de vehementi*, fu condannato a pene esclusivamente spirituali, ottenne infine un'assoluzione dal vicario inquisitoriale a Torino (il frate domenicano Giovanni Alberto Alfieri da Magliano) e dal proprio confessore Giovanni Battista Prever. Ma da Roma il Sant'Uffizio decise di ignorare a bella posta la sentenza, continuò ad esercitare pressioni sulla corte e sul governo sabauda – già lo aveva fatto tramite il cardinale Alessandro Albani – fino a quando Giannone morì prigioniero nella cittadella di Torino (17 marzo 1748): una vicenda che dovrebbe spingere a ridimensionare quello che impropriamente, almeno per certi versi, è stato definito come "riformismo sabauda" (cfr. A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 694-698; G. Ricuperati, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*).

Nella penisola, *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria (1764) fu proibita nel 1766. Ma già nell'anno precedente aveva attirato i furibondi attacchi del monaco vallombrosano Ferdinando Facchinei. Questi – dopo aver scritto una biografia di Isaac Newton che lo espose all'accusa di eresia e che provocò la sua carcerazione nel fondo di una torre, deliberata dai superiori dell'Ordine – compì un percorso intellettuale assai contraddittorio, fra tendenze politico-ideologiche antitetiche: in particolare, vide nella dottrina di Beccaria e nel principio di uguaglianza degli uomini di fronte alla legge qualcosa che si poteva definire come "socialista". Forse per la prima volta questa parola, destinata a diventare incandescente insieme a "socialismo", fa la sua irruzione nella scena mondiale (lo ha sostenuto Franco Venturi, che fu anche docente nell'Università di Cagliari, nonché studioso, fra l'altro, dell'illuminista sardo Giuseppe Cossu, ma soprattutto autore di *Settecento riformatore*, autentica pietra miliare della storiografia internazionale; di Venturi cfr., inoltre, *Contributi a un dizionario storico. "Socialista" e "socialismo" nell'Italia del Settecento*, pp. 129-140; A. Mattone, P. Sanna, *Settecento sardo e cultura europea*).

Nello stesso anno 1765, il volterriano *Commentaire sur le livre Des délits e des peines* non poteva certo giungere gradito agli occhi ed alle orecchie, sempre vigilanti, delle forze ecclesiastiche e inquisitoriali. La *Scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri (la cui pubblicazione prende l'avvio dal 1780) è un altro monumento, un altro punto di svolta della rivoluzione illuminista, che fu censurato, per la seconda

volta, nel 1826. Dunque la lotta contro la cultura dei Lumi oltrepassa il Settecento (cfr. la voce *Illuminismo*, che si deve a P. Delpiano, in DSI).

Non si vuole in questa sede proseguire in un elenco che sarebbe troppo lungo: è preferibile, a questo punto, arrivare ai giorni nostri, alla critica di papa Giovanni Paolo II contro il "razionalismo illuministico che concepisce la realtà umana e sociale in modo meccanicistico". Diversa la posizione di Joseph Ratzinger, futuro pontefice Benedetto XVI che, quando era prefetto della Congregazione per la dottrina della fede (denominazione assunta dal vecchio Sant'Uffizio), tendeva a sottolineare il ruolo dei Lumi di marca cattolica (cfr. V. Ferrone, *Profeti dell'Illuminismo*; V. Ferrone, D. Roche, *Dizionario storico dell'Illuminismo*). Non bisogna dimenticare, fra l'altro, che Ludovico Antonio Muratori era un sacerdote in sintonia con la corrente settecentesca e si attestava su posizioni non proprio moderate.

Si potrebbe a questo punto pensare che l'avversione irriducibile fra la corrente settecentesca, da una parte, le istituzioni ecclesiastiche ed inquisitoriali, dall'altra, potrebbe spingere – nel quadro odierno – verso analisi, categorie e giudizi depistanti verso le vicende del Sant'Uffizio. In realtà, nei capitoli seguenti si cercherà di dimostrare che proprio gli sviluppi della ricerca più recente – di cui, evidentemente, i Lumi allora non potevano avere conoscenza – mettono ancora più in chiaro una storia di intolleranza, di sospetto, di repressione delle idee, del dissenso in ogni sua forma, concretizzatasi in una serie di abusi, di indebite ingerenze, di comportamenti portati addirittura all'abominio, generatori di esasperanti conflitti interni alla gerarchia e con la società locale.

Basta leggere con un minimo di attenzione quanto gli stessi visitatori, o ispettori del Tribunale, scrissero nelle loro relazioni intorno al discredito in cui esso era caduto a causa di alcuni loro colleghi. Una conferma di tutto ciò viene non solo dagli inquisitori che furono costretti a lasciare la Sardegna, in seguito ad ordini superiori – salvo poi usufruire di promozioni – ma anche dal cospicuo numero di funzionari spagnoli che morirono nell'isola: non pare certo unico il già accennato caso dell'inquisitore Juan Garrido Lozano, ucciso a Sassari nel 1701 (S. Loi, *Storia dell'Inquisizione in Sardegna*, pp. 199-200).

Critiche all'Illuminismo che prescindono da autori e testi. Si è fatto riferimento alle parole non tanto ironiche quanto amare, ma comunque inequivocabili, di Voltaire ed inoltre al decreto del 1782, abolitivo dell'Inquisizione siciliana, per dare rilievo a quel processo di "rischiamento" che effettivamente dobbiamo ai Lumi. Ciò è doveroso anche per sottolineare la distanza tra le reali posizioni di Voltaire e dell'*Aufklärung*, da una parte e certe immagini – in fondo depistanti – costruite da autori peraltro classici come Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (si veda la loro *Dialettica dell'illuminismo*), per arrivare fino agli esponenti dei *Postcolonial Studies*, dall'altra. Tutti questi critici hanno visto nella corrente settecentesca e, in particolare, in un razionalismo universalistico, che sarebbe poi eurocentrico, una base, una premessa, un'anticipazione degli orrori del Novecento: dalle guerre mondiali sino al nazismo ed al fascismo, dai Gulag staliniani alla

minaccia di una catastrofe nucleare totale; della serie: chi più ne ha, più ne metta!

Si tratta di tesi e posizioni da rigettare decisamente, insieme a quelle secondo le quali la lotta degli illuministi all'oscurantismo ed all'intolleranza si sarebbe rovesciata nel suo esatto contrario: sarebbe diventata *ratio* della tecnica, del dominio sulla natura, dell'uomo sull'uomo. Peccato che, nelle opere di Horkheimer e Adorno, ma anche di autori più recenti, la critica sia quasi a-testuale, prescinda cioè pressoché completamente da quanto gli illuministi hanno realmente scritto e prodotto (cfr., dell'autore delle presenti pagine, *Illuminismo e falso cosmopolitismo*; Id., *L'Illuminismo non è all'origine dei mostri del Novecento*; Id., *From Global History to the Singleness and Uniqueness of the Lands*).

Che l'etnocentrismo abbia contagiato anche gli illuministi non c'è dubbio alcuno, ma anche scrittori cinesi, indiani ed arabi, in ogni epoca, non ne sono stati esenti; nessuno di noi, in effetti, lo è: tutto ciò, sia ben chiaro, non deve di sicuro condurre al giustificazionismo. In ogni caso, sono proposizioni eloquenti ed inequivocabili quelle espresse nel Cinquecento contro i *Conquistadores* spagnoli da Michel de Montaigne (per il quale i veri barbari sono stati i colonizzatori europei); per non parlare delle condanne settecentesche lanciate dall'abate Guillaume-Thomas Raynal, da Diderot, da Gaetano Filangieri, da illuministi del Mezzogiorno d'Italia (e non solo) sulla tratta degli schiavi, definita "commercio infame" (espressione che dà il titolo ad un libro di Alessandro Tuccillo).

I meriti indubbi dei Lumi (non solo francesi) nella denuncia e nella ricostruzione storica dell'attività del Sant'Uffizio (si pensi, per esempio, all'opera dell'illuminista iberico Juan Antonio Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España*, apparsa peraltro nel 1818), non deve certo impedire una piena ricognizione di tendenze, limiti e contraddizioni insite nella stessa corrente settecentesca, nonché nei percorsi di suoi più autorevoli esponenti.

Ma, si badi bene, già nel Cinquecento, quando esplodono polemiche e lotte implacabili fra Chiesa cattolica e riformatori, la denuncia di questi ultimi contro le torture ed i roghi – azione che fa ampio ricorso alla rivoluzione gutenberghiana – fa inorridire lettori di tutta Europa e contribuisce in misura determinante alla nascita di quella che sarà poi chiamata la *Leyenda negra* (si pensi agli spunti ed alle informazioni che in proposito troviamo in A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*).

L'immagine del Tribunale delineata dal XVI al XVIII secolo si ripropone nel *Don Carlo* di Giuseppe Verdi e nella figura del grande inquisitore dei *Fratelli Karamazov* di Fëdor Dostoevskij, che hanno contribuito ad accentuare aspetti cupi e sinistri di una plurisecolare vicenda. La ricerca storica comunque è andata avanti: si è sostenuto che, alla luce delle indagini più aggiornate, non si può insistere nell'uso di schemi e giudizi tipici di quella che fu la *Leyenda negra* antispagnola. Andando oltre le origini di questa espressione, qui si vuole fare riferimento ad un dibattito che si delinea in un quadro storico di grande travaglio - politico, intellettuale ed anche morale - per l'Impero spagnolo: la perdita dei possedimenti coloniali di Cuba, Portorico e Filippine dopo la sconfitta subita nel 1898 ad opera delle forze navali statunitensi; è sufficiente pensare alle riflessioni di Miguel de Unamuno, uno dei

maggiori rappresentanti della "generazione del 1898".

Nel 1913 compare un libro che si aggiudica subito un premio letterario: *La Leyenda negra y la verdad histórica*, nel quale questo concetto è adoperato come sintesi di versioni più o meno fantastiche circolanti sulla storia delle vicende iberiche; l'autore è Julián Juderías (il cognome significa, alla lettera, "ghetti giudaici"), dipendente del Ministero spagnolo dell'Educazione. Si accende da quel momento un dibattito nel quale *Leyenda negra* ha comunque una grande ed estesa circolazione, sia presso i critici, sia nei testi di coloro che vogliono esaltare o giustificare i complessi percorsi della Conquista e dei domini ispanici.

A questo punto si può tranquillamente ribadire quanto ha scritto, in riferimento ai *Conquistadores* spagnoli, il filosofo e teologo Giulio Girardi (si veda il suo volume *La conquista dell'America dalla parte dei vinti*): certo, non c'è solo del nero; ma il nero, comunque, nella storia, sia della Conquista, sia dell'Inquisizione, non è sempre e solo leggenda!

Occorre, in definitiva, andare oltre la *Leggenda bianca o rosa*, cioè un'aperta apologia, un giustificazionismo pressoché totale dell'operato del Sant'Uffizio, intrapresa dagli studiosi già nella seconda metà del Cinquecento: per esempio, il libro di Luis de Parámo, *De origine et progressu Officii Sanctae Inquisitionis*, stampato a Madrid nel 1598 – il cap. XII reca il titolo *De Inquisitione Regni Sardiniae* – era sicuramente conosciuto nell'isola (cfr. *Documenti sull'Inquisizione in Sardegna*, pp. 166-172).

Allo stesso tempo, è indispensabile riconoscere l'apporto della ricerca critica, dal Settecento in poi. Contrariamente alla visione di un XVIII secolo considerato antistoricista, è proprio quel contesto ad imprimere una svolta netta alla metodologia ed alle indagini in questo campo e non solo attraverso la già ricordata produzione storica di Voltaire (si veda, in particolare, il volume di F. Diaz, *Dal movimento dei Lumi al movimento dei popoli*, pp. 239 e ss.).

Nel dibattito storiografico, non appare assolutamente plausibile la critica rivolta da Giovanni Romeo al già citato Prospero, nella sua qualità di ideatore e direttore dell'impresa che ha portato alla pubblicazione di un ricchissimo *Dizionario storico dell'Inquisizione*: quattro volumi. più un altro di carattere iconografico, composti da 1.309 voci, redatte da 400 collaboratori di ogni parte del mondo; Prospero, secondo Romeo, sarebbe caduto nell'ideologismo (si vedano, in particolare, i contributi di quest'ultimo, apparsi nelle riviste "Quaderni storici" e "Studi storici"). Tesi, questa, da rigettare con decisione, in quanto prende le mosse da una premessa ideologica ben facilmente identificabile: infatti Romeo mette in discussione l'approccio critico, ben supportato metodologicamente, proprio dell'opera scientifica egregiamente voluta e diretta da Prospero. Senza coinvolgere ulteriormente Romeo, nelle pagine seguenti si cercherà di mettere in luce il carattere giustificazionista, revisionista – quando non è apertamente negazionista – di certi approcci alla storia del Tribunale.

Soprattutto in ambienti di matrice cattolica, integralista, se non apertamente di destra, hanno preso corpo delle ricostruzioni contraddistinte da un'esplicita

sottovalutazione dei crimini commessi innanzitutto contro gli ebrei.

II

Convergenze fra Chiesa cattolica, Inquisizione e Riforma protestante

Per approdare ad una giustificazione più o meno morbida (o melliflua) dell'operato del Sant'Uffizio, per ridimensionarne le responsabilità, è stato affermato che la repressione del dissenso venne operata anche nei paesi influenzati dalla Riforma protestante, dalle istanze luterane e calviniste. Emblematica, al riguardo, viene considerata la condanna al rogo, nella Ginevra del 1553 – asservita alla dittatura teocratica di Giovanni Calvino – del medico spagnolo Michele Serveto. Studioso, fra l'altro, della geografia tolemaica e autore di originali ricerche sulla circolazione del sangue, formulò proposizioni teologiche antitrinitarie che furono rigettate da Martin Lutero, guardate con sospetto e/o avversate anche dal suo allievo Filippo Melantone.

A questo punto, per approfondire il confronto fra Inquisizione spagnola e quelle che sono state definite come "Inquisizioni protestanti" – e soprattutto per non cadere nel giustificazionismo o nel revisionismo, più o meno proclamato, dell'attività del Sant'Uffizio – torna proficuo il riferimento alla classica opera di Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (comparsa nel 1904-05, in due fascicoli di una rivista tedesca). L'autore, com'è noto, vi sviluppa la tesi del forte impatto della morale calvinista sullo sviluppo economico: egli vuole dimostrare che non c'è contraddizione fra l'ascesi mistica, derivante da quella matrice religiosa ed il tenace impegno nelle attività produttive, commerciali e lavorative, il cui sbocco positivo, anche sul piano della remunerazione materiale, poteva essere considerato eloquente manifestazione della salvifica grazia divina.

Non è il caso di entrare qui nel merito di un dibattito che ha coinvolto la sociologia weberiana ed il materialismo storico, in particolare intorno al principio marxiano di determinazione della struttura sulla sovrastruttura. Ci si limita a tenere presente che Weber, nell'esaminare il rapporto tra la sfera economica e quella religiosa, critica il "materialismo storico grossolano", senza peraltro precisare se è questa l'accusa principale da imputare a Karl Marx, mai esplicitamente chiamato in causa e tantomeno citato (*L'etica*, in particolare la p. 107): ciò sorprende non poco, leggendo il testo del sociologo tedesco che non poteva certo ignorare o trascurare un intero secolo, l'Ottocento, attraversato dall'azione teorico-politica di Marx e di Friedrich Engels. Peraltro i due, per fare solo un esempio, essendo lontani da posizioni piattamente deterministiche, erano ben consapevoli, per esempio, della *retroazione* esercitata dall'Illuminismo sul mondo economico-produttivo e sociale.

Per Weber, il rapporto struttura-s sovrastruttura è caratterizzato da una dialettica complessa, da influenze reciproche, da una fitta trama di rimandi e rinvii. Egli è convinto inoltre che Calvino, ma soprattutto Lutero, non debbano essere considerati quali campioni e portatori di visioni progressiste. In particolare, l'atteggiamento di Lutero verso le gerarchie sociali ed il mondo del lavoro appare retrogrado; la

collocazione del singolo in questi ambiti è il risultato di un'imperscrutabile decisione divina: in tal modo il riformatore tedesco approda all'accettazione dell'esistente (*L'etica*, p. 271). Più dinamica risulta invece la morale di derivazione calvinista verso l'impegno nella produzione, nel commercio e nelle professioni che, legittimamente, può condurre all'arricchimento purché ciò non comporti "deviazioni", come, per esempio, l'ostentazione del lusso, la mollezza o lo sperpero.

L'interesse del sociologo tedesco non è rivolto solamente, specificatamente, alla calviniana *Christianae religionis institutio* (del 1563, poi tradotta dal latino in francese) o a qualcuno degli scritti della sterminata produzione filosofico-teologica di Lutero (comprendente 60 volumi, pubblicati a Weimar dal 1883 al 1983, cui si sono aggiunti, fino al 2007, ben 12 tomi di indici; per non parlare delle opere edite a parte, come l'epistolario: cfr. G. Ravasi, *Il teologo Martin e il suo antisemitismo*).

Weber mette in luce, fra l'altro, certe ricadute della morale calvinista nell'atteggiamento assunto verso determinate pratiche da puritani inglesi, ugonotti francesi, da pietismo, metodismo e movimento battista nei principali territori dell'Europa occidentale (al di là dell'influenza di Calvino in Germania, circoscritta ad alcuni territori) ed anche dai quaccheri nelle colonie americane.

Nel Seicento, il secolo delle due rivoluzioni inglesi, prende corpo una battaglia contro le monarchie di Giacomo I e di Carlo I, propense, per ingraziarsi le masse, a non ostacolare attività ludiche e pubblici divertimenti, compatibilmente, s'intende, con gli obblighi imposti dalle scadenze religiose. In tale contesto, i puritani si scagliano contro le feste ed i giochi popolari che possono impedire ai singoli ed alle famiglie non solo di seguire con la debita attenzione i riti religiosi, ma anche di dedicarsi al lavoro, soprattutto di mantenere uno stile di vita sobrio e morigerato. Già nella Ginevra di Calvino, la partecipazione a banchetti, spettacoli, feste e balli era colpita da severe sanzioni, così come l'assenza alle riunioni di culto.

Nell'arte e nella letteratura, l'erotismo e la nudità non sono ammissibili. Nella terra di William Shakespeare, il teatro è considerato dai puritani qualcosa di riprovevole: una mentalità almeno in parte ottusa, come si può facilmente constatare, il che non deve certo indurre alla sottovalutazione del loro ruolo nelle due rivoluzioni inglesi, svolte determinanti nel processo storico di emancipazione dell'umanità.

Un altro aspetto va posto in risalto: verso la cultura popolare – che, nella ricerca e nel dibattito etnoantropologico è stata definita "cultura della festa" (e non solo in relazione al Carnevale, in cui irrompe il *mondo alla rovescia* delle masse subalterne) – si delinea un convergente approccio di condanna, sia da parte della Chiesa cattolica, unitamente all'Inquisizione romana e spagnola, sia da parte del movimento calvinista. La visione del mondo di tutti questi soggetti si può ricondurre a quella che è stata denominata "cultura della Quaresima", irriducibilmente avversa alla dimensione folklorica (al riguardo si vedano, fra l'altro, gli illuminanti studi di Peter Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna* e di Emmanuel Le Roy Ladurie, *Il Carnevale di Romans*). Si deve in ogni caso dissentire da Weber soprattutto laddove egli afferma che siffatto approccio dei puritani alle tematiche dei divertimenti e dei giochi popolari rappresenterebbe una logica antiautoritaria verso una monarchia

impropriamente definita "feudale" dallo stesso autore (*L'etica*, pp. 281-285).

Il fatto è che per la mentalità calvinista bisogna lavorare sodo – si può anche diventare ricchi (come si è già accennato) – non per il puro e semplice godimento dei beni terreni o, peggio, per sfogare i propri appetiti col lusso o i piaceri carnali, ma per esaltare, con determinati risultati materiali, la grandezza e la benignità di Dio verso gli uomini (*L'etica*, p. 273). Di qui il rigetto di tutto quanto è superfluo, della vanità, degli ornamenti e di un certo modo di vestire delle persone.

Netta anche la ripulsa del calvinismo verso le pratiche magiche, questa volta in piena sintonia con la condanna espressa dalla religione ebraica verso determinati elementi delle civiltà egiziana e babilonese (si veda ancora l'opera di Weber a p. 179). Anche in questo caso, si delinea una convergenza fra mondo cattolico, Inquisizione e Riforma protestante, tutti ben decisi a sradicare l'elemento magico dalla dimensione urbana e da quella rurale. Lutero, dopo la sua visita nelle chiese della Sassonia, usò verso superstizioni e magie toni analoghi a quelli della Chiesa romana, da lui tanto avversata (A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. 369)

Gerarchie cattoliche, Inquisizione e Riforma protestante si incontrano anche sul terreno della repressione sessuale (fatte salve, per esempio, le precedenti considerazioni sull'atteggiamento in proposito dei puritani nella Nuova Inghilterra). Scrive Weber: "[...] i rapporti sessuali, anche nel matrimonio, sono ammissibili soltanto come mezzo voluto da Dio per la maggior gloria, corrispondente al comandamento" (cioè, crescete e moltiplicatevi). La concupiscenza è da considerarsi peccaminosa anche nel matrimonio, nel cui ambito il coito serve esclusivamente alla procreazione dei figli; contro ogni tentazione, la dottrina puritana prescriveva "una severa dieta, cibi vegetale e bagni freddi" (*L'etica*, pp. 266-67). Ciò, sia ben chiaro, non deve indurre a cancellare le differenze fra istituzioni, movimenti e tendenze di carattere politico, religioso e culturale ben diverse fra loro.

Al riguardo, bisogna porre in rilievo alcuni aspetti propri del mondo puritano inglese, fortemente dissidente, anzi "separatista" verso la Chiesa anglicana, colpevole di non aver operato una rottura radicale col papismo romano. Com'è noto, i puritani sbarcati nell'America settentrionale (1620), con il veliero a tre alberi *Mayflower* (quello dei *Pilgrim fathers*, espressione che però divenne di uso comune solo nell'Ottocento), erano in larga misura artigiani. Nella Nuova Inghilterra, essi ed i loro discendenti si mostrarono abbastanza duttili, se non assai elastici, nei confronti dell'adulterio e non sostennero mai il celibato o l'astinenza sessuale a tutti i costi, perché siffatti principi avrebbero potuto indurre maggiormente in tentazione, creare turbamenti ed offuscare quanto a loro davvero premeva: la purezza del cuore, nel rapporto diretto del singolo con Dio e con le Sacre Scritture.

Non solo: i puritani importarono dal Vecchio Mondo intere biblioteche, stabilirono l'obbligatorietà di un'istruzione elementare per i bambini, onde facilitare l'approccio alla lettura dei testi sacri. In seguito, ma sempre in tale contesto geostorico e teologico, lo scienziato Cotton Mother (1663-1728) divenne membro corrispondente della celebre Royal Society di Londra. Tutto ciò contrasta col ruolo negativo svolto dallo stesso personaggio nella "caccia alle streghe" di Salem.

Questi puritani non erano certo campioni di una rivoluzione democratica, dal momento che nelle loro comunità si aveva il diritto di parola dopo periodi più o meno lunghi di "apprendistato", una comprovata conversione ed un periodo di "comunione", ma rifiutarono comunque la ierocrazia, le gerarchie ecclesiastiche inamovibili: il pastore era tenuto saldamente a rispondere alla congregazione che lo aveva eletto. Nel Nuovo Mondo, la cultura puritana lasciò in eredità la convinzione di una responsabilità individuale – per dare sviluppo al Patto (*Covenant*) fra Dio ed il singolo – in grado di esplicitarsi anche sul piano civile e politico (David D. Hall, *The Puritans. A Transatlantic History*). Peraltro questa cultura non riuscì ad evitare deviazioni ed eccessi come la vicenda delle streghe di Salem (1692).

Dal canto loro, i battisti aprirono una breccia nel patriarcalismo proprio della Chiesa cattolica, delle altre religioni monoteiste e di un'Inquisizione portata a demonizzare la donna in modo anche abietto. Estendendo il concetto di sacerdozio universale, proteggendo la libertà di coscienza in entrambi i sessi, il movimento battista ha avuto una parte positiva nel lungo e faticoso cammino verso l'emancipazione femminile. (*L'etica*, p. 267). Considerati, al pari dei battisti, deviazionisti del puritanesimo e, come tali, perseguitati, i quaccheri si dedicarono anche ad iniziative umanitarie ed educative, propugnarono il rifiuto della guerra e l'abolizione della schiavitù.

Fra le pagine sulla morale calvinista, in cui la disamina di Weber risulta più acuta, vi è quella riguardante la "potente tendenza ad uniformare lo stile della vita, che è oggi rafforzata dall'interesse capitalistico alla *standardisation* della produzione"; una tendenza che "aveva il suo fondamento ideale nella avversione alla divinizzazione delle creature" (*L'etica*, p. 286). Proprio a partire dal testo weberiano si può aggiungere che le incalzanti iniziative di Chiesa cattolica, Inquisizione e Riforma protestante hanno avuto come sbocco non solo l'uniformismo, ma anche il disciplinamento della società, raggiunto in contesti geopolitici e storici certo diversi, con esiti differenti, ma sempre con indubbie ricadute nel lungo periodo.

Al riguardo Prospero ha scritto: "L'imposizione di una disciplina sociale passò attraverso il suo radicamento nelle coscienze: considerandolo a distanza di secoli, Karl Marx attribuì a Lutero il merito di avere 'emancipato il corpo dalle catene incatenando il cuore'. Ma era stato il cattolico Giovanni Botero a offrire la mediazione della Chiesa al potere politico dell'avanzante stato leviatano, sostenendo che solo la religione poteva saldare nei cuori il vincolo dell'obbedienza. La rapidità con cui l'argomento fu subito rilanciato anche nel mondo della Riforma mostra che c'era un interesse comune delle chiese a farsi accreditare le funzioni della disciplina sociale" (*Tribunali della coscienza*, p. XII).

Weber, morto nel 1920, non poteva essere a conoscenza dei tragici sviluppi dell'antisemitismo in Germania, che purtuttavia vengono da lontano. Si pensi agli scritti tardivi di Lutero contro gli ebrei, esecrati come nemici per eccellenza della Parola del Signore. Da qui parte una tradizione filosofico-teologica che ha attraversato la storia del pensiero, non solo tedesco: è stato fatto il nome, in particolare, di Friedrich Schleiermacher che però risulta sicuramente in buona

compagnia, sia dell'antigiudaismo cattolico, sia di quello più propriamente inquisitoriale, fino ad arrivare a Gerhard Kittel (1888-1948), autorevole teologo protestante, che si era votato alla lotta sterminatrice del regime nazista contro gli ebrei. In ogni caso, è stato il concetto di *limpieza de sangre* – ampiamente riscontrabile anche nella documentazione archivistica sull'Inquisizione in Sardegna – a sancire una svolta netta, inequivocabile: il passaggio dalla critica prevalentemente teologica all'*ordine del discorso* (per dirla con Michel Foucault) di tipo razziale e razzista, a quell'antisemitismo che condurrà agli orrori del Novecento. Ciò è stato esplicitamente sottolineato anche nella densa monografia di Loi.

Si è detto del soffocamento del dissenso, operato da Calvino col rogo di Serveto: un evento, come ha ricordato Prospero, destinato a suscitare angosciosi interrogativi e laceranti dibattiti fra gli stessi riformatori. Ci si chiese allora: è giusto condannare a morte per questioni di fede e coscienza? Ci si può per davvero distinguere dall'Inquisizione adottando gli stessi odiosi suoi metodi?

Che la predicazione di Lutero, a sua volta, abbia contribuito non solo al disciplinamento, ma anche all'irreggimentazione della società tedesca è confermato inoltre dall'appello *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, Contro le orde omicide e predatrici dei contadini*: si tratta dell'appello che egli rivolse ai principi del suo paese per soffocare nel sangue la guerra dei contadini, guidata da Thomas Münzer, già influenzato dalla Riforma, diventato capo di una comunità anabattista ed approdato a posizioni di tipo comunistico. Nel 1525, egli venne fatto prigioniero, torturato e condannato a morte con altri 25 capi della rivolta, studiata in modo acuto ed approfondito da Engels. Il protestante Zwingli ordinò che morisse annegato un gran numero di anabattisti, contro i quali anche i cattolici avviarono esecuzioni di massa, in Tirolo e nella Baviera. Di questo nodo cruciale Weber non fa il sia pur minimo cenno (cfr. F. Francioni, M. L. Piga, *Considerazioni sull'opera di Max Weber L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in particolare le pp. 27-29).

A questo punto sarebbe però sbagliato fare d'ogni erba un fascio, far confluire cioè in un unico calderone tendenze e movimenti di segno ben diverso, non cogliere la diversità dei contesti geostorici e politici, l'incidenza che su di essi ebbero Chiesa cattolica, inquisitori e protestanti delle varie confessioni; sarebbe sviante, in particolare, sottovalutare il peso decisamente negativo che il Sant'Uffizio ebbe sullo sviluppo economico, sociale e culturale dell'Impero spagnolo: e non solo, si badi bene, nella penisola iberica.

III

Tribunali della coscienza e della semantica

Il Sant'Uffizio: ostacolo alla circolazione delle idee. In Spagna l'asfissiante controllo dell'Inquisizione contribuì in misura decisiva al ristagno economico e sociale, a vistose carenze nella circolazione delle idee filosofiche e scientifiche e dunque al declino (se non si vuole usare il termine "decadenza") dell'Impero iberico. Dal Cinquecento al Seicento il rigore dei metodi inquisitoriali si attenua, ma si tratta sempre e comunque di una "macchina spietata" che "annulla la volontà, spezza i cuori, spegne il fuoco delle idee, porta alla disperazione, anche se talvolta rassicura qualcuno, reinserendolo nella comunità". Insomma, il Sant'Uffizio "mantiene tutto il suo potere di terrore" (B. Bennassar, *L'Inquisizione e la pedagogia della paura*, p. 110, nel volume dello stesso autore e dei suoi collaboratori, *Storia dell'Inquisizione spagnola dal XV al XIX secolo*).

Rispetto ad una tendenza storiografica che tende a prendere le distanze da quelli che ormai vengono arbitrariamente considerati come stereotipi, chi scrive ritiene, in primo luogo, che quelli dell'Inquisizione non furono solo "tribunali della coscienza", (secondo la già ricordata espressione di Prospero), ma specialmente "tribunali della semantica". Al riguardo si può osservare che le indagini inquisitoriali si soffermavano non solo su proposizioni, poi condannate – che però si prestano tuttora a sottili e non esaustive discussioni teologico-filosofiche – ma anche su nodi di carattere anfibologico, suscettibili cioè di prestarsi ad ambiguità ed equivoci interpretativi, perfino a corpose argomentazioni dal segno pressoché antitetico.

Ciò si può riscontrare anche nel corso del processo contro il valente giurista, teologo e funzionario regio cagliaritano Sigismondo Arquer, condannato ed arso vivo nel rogo di Toledo del 1571. Lo ha messo in evidenza, fra gli altri, Salvatore Loi, lo studioso sardo che, più di tutti, con i suoi consistenti ed accurati volumi, ha garantito un salto qualitativo agli studi sulle vicende dell'organismo inquisitoriale nella nostra isola.

Nel Cinquecento, il caso più eclatante è quello dell'arcivescovo di Toledo Bartolomé de Carranza (1503-1576), accusato di eresia nel 1559: è come un terremoto che scuote non solo la Chiesa, ma l'intera società spagnola. Le tesi sostenute da questo prelato in *Commentari del catechismo cristiano* sono attaccate in particolare dal teologo Melchor Cano. Un altro avversario accanito di Carranza è l'inquisitore Diego de Simancas, giurista di grande competenza, esperto di scienze politiche, autore di un trattato sul maggiorasco, membro della Suprema, "sempre insoddisfatto, orgoglioso, pieno di sé" (cfr. J. Caro Baroja, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, pp. 14-63; B. Bennassar, *Il potere inquisitoriale*, p. 80).

Il processo si doveva celebrare a Roma, secondo le disposizioni in materia del pontefice Paolo IV, ma Carranza fece 7 anni di carcere in Spagna senza essere trasferito; infine ritrattò sedici proposizioni considerate sospette di luteranesimo, ma venne prosciolto dopo ben 17 anni di detenzione; morì a Roma pochi giorni dopo

essere stato liberato (dal 1567 si trovava a Castel Sant'Angelo).

La storia del Sant'Uffizio è costellata da iniziative intraprese per eliminare i concorrenti nella lotta, la più spietata, per il potere. Nella rete dell'Inquisizione, oltre a Carranza, caddero altri valorosi ecclesiastici ed intellettuali spagnoli: l'erasmiano Juan de Vergara; Alonso de Virués, abate benedettino, predicatore presso la corte imperiale; l'umanista Diego de Uceda; Mateo Pascual, docente ad Alcalá; nel 1559, negli autodafé di Valladolid e Siviglia, furono giustiziati personaggi di rilievo come Costantino Ponce de la Fuente, Juan Gil e Augustin de Cazalla (B. Bennassar, *L'Inquisizione o la pedagogia della paura*, p. 124).

Sono davvero significativi anche i casi di prelati italiani che furono indagati e perseguitati dal Sant'Uffizio: il vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio, quello di Chioggia Giacomo Nacchianti, quello di Bergamo Vittore Soranzo, altri presuli e cardinali come l'inglese Reginald Pole, innovatore, disposto al dialogo con la Riforma protestante. Nel 1549, egli sfiorò l'elezione al soglio pontificio, sventata dal cardinale integralista Gian Pietro Carafa che fece esplicito ricorso ad accuse di eresia. Carafa divenne papa col nome di Paolo IV nel 1555, allorquando la possibile ascesa di un altro cardinale, Giovanni Morone, venne "bruciata" in modo analogo da quei "rigoristi" che intendevano andare allo scontro frontale contro luterani ed eretici ricorrendo anche e soprattutto allo strumento dell'Inquisizione (si vedano al riguardo: l'importante monografia su Morone, che si deve a M. Firpo, in *Inquisizione romana e Controriforma* e, inoltre, A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 293-294 e 306-315).

Peraltro, Paolo IV fu sopraffatto dai suoi nipoti Carafa, due dei quali, accusati di omicidi e grassazioni, furono condannati e decapitati sotto Pio V. Nel 1559, nel giorno stesso in cui viene annunciata la morte di Paolo IV, il popolo di Roma insorge: viene fatta a pezzi la statua del papa, gettata poi nel Tevere, si dà fuoco alla sede romana del Sant'Uffizio, dalla quale erano stati fatti uscire i prigionieri; satire e pasquinate sbeffeggiano la "vile e scelarata setta" del "carafesco seme", "fin dal ciel negletta" (A. Aubert, voce *Paolo IV, papa*, nel DBI).

I casi di alti esponenti delle gerarchie ecclesiastiche finiti negli ingranaggi della macchina inquisitoriale sono stati interpretati, anche da Bennassar, come derivanti da una logica di intransigenza, propria di giudici imparziali che non guardavano al lignaggio ed al ceto sociale degli indagati. La realtà è alquanto differenziata, perché non si può prescindere dalle smodate ambizioni di carriera, proprie di diversi inquisitori, nonché dalla tendenza del Tribunale a trasformarsi – da *instrumentum Regni*, quale doveva essere ed era in effetti dalle origini – a *Stato nello Stato* o *corpo separato* (lo si vedrà più avanti).

Nella seconda metà del Cinquecento, dopo Paolo IV – che ebbe un ruolo decisivo nella riorganizzazione del Sant'Uffizio – si assisero nella cattedra di Pietro altre due personalità che avevano dato impulso all'attività del Tribunale e che si erano segnalati per l'estrema durezza della loro attività di inquisitori: il domenicano Antonio Michele Ghislieri (nominato inquisitore generale nel 1558), diventato pontefice col nome di Pio V (dal 1566 al 1572), canonizzato e divenuto San Pio nel 1712; in seguito l'energico francescano Felice Peretti, papa Sisto V (dal 1585 al 1590) (anche

su questi due pontefici si vedano le rispettive "voci" nel già citato DBI della Treccani ed anche nel già ricordato DSI, diretto da Prosperi). Il pontificato di Pio V "fu quello che fece il massimo uso dei grandi rituali di esecuzioni pubbliche" (cfr., dello stesso Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. 171). Sono elementi non certo secondari per spiegare la forza assunta dall'Inquisizione, non solo da quella di Roma; ad essa peraltro fece appello l'ebreo di Alghero Antonio Angelo Carcassona, imputato dall'Inquisizione spagnola dell'isola (si cita a titolo di esempio questo caso che sarà esaminato in seguito).

Anche in Sardegna vari esponenti delle alte gerarchie ecclesiastiche entrarono nel mirino della magistratura inquisitoriale. Negli anni Sessanta del XVI secolo, le indagini contro Carranza ed Arquer – viaggiatore, quest'ultimo, in Italia, nella penisola iberica, in Svizzera, Germania e Paesi Bassi – sono contemporanee, ma è stata esclusa una qualche relazione fra le due vicende.

Nel riferimento a queste personalità, com'è del tutto evidente, si va ben oltre il caso di Giordano Bruno (arso vivo nel rogo romano di Campo dei fiori il 17 febbraio 1600) oppure di Tommaso Campanella che, eroicamente, riesce a sopravvivere a una lunga ed inenarrabile tortura di 36 ore, chiamata "della veglia"; per tacere dell'abiura proferita da Galileo Galilei: non parliamo cioè solo di riformatori, di ribelli, di coloro che, per il trionfo della rivoluzione scientifica, di idee filosofiche comunque nuove ed antagonistiche, si scontrarono, anche frontalmente, con quelle dominanti e con gli apparati del potere costituito.

Stato ed Inquisizione: un legame di tipo totalitario. Il legame politico-ideologico e religioso che unisce strettamente Stato e Inquisizione è di tipo *totalitario*. "La coincidenza esatta fra lo Stato e un'ideologia unica, sia essa proclamata apertamente, incarnata in un partito, o sottilmente emanata dai mass-media, sia essa di natura religiosa, 'scientifica' o economica, è questo il vecchio sogno, sempre incombente, di Leviatano", il mostro evocato dalla classica opera di Thomas Hobbes (cfr. B. Bennassar, *Conclusione a Storia dell'Inquisizione spagnola*, p. 345). Si tenga presente che, in questo volume, Bennassar ed i suoi collaboratori si sono mostrati ben poco propensi all'uso di un Illuminismo facile e postdatato. Comunque, se proprio non si vuol fare ricorso al termine *totalitario*, va comunque ricordato che, in anni abbastanza recenti, un altro storico (nonostante alcune cautele) ha definito di stampo "monolitico" il "modello" rappresentato dall'attività inquisitoria (J. Edwards, *Storia dell'Inquisizione*, p. 72).

Nelle pagine seguenti si farà particolare riferimento ad alcuni momenti e problemi della storia di questo istituto in Sardegna, dal Cinquecento ai primi anni del Settecento. Si darà rilievo ad aspetti della vicenda in cui fu coinvolto il già ricordato Arquer, teologo, giurista e intellettuale sardo di respiro europeo. Il percorso spirituale di questa complessa personalità è stato oggetto di varie, attente ricostruzioni e di uno stimolante dibattito storiografico grazie al quale alcuni fondamentali aspetti della sua aspra battaglia sono stati focalizzati in misura soddisfacente.

Com'è noto, nella penisola iberica, sotto Ferdinando d'Aragona e Isabella di

Castiglia, viene istituita l'Inquisizione: siamo nel 1478. Nel 1483, Tomás de Torquemada, confessore dei re cattolici, è nominato inquisitore generale dei due Regni; nel 1486, riceve lo stesso titolo per la Catalogna. Anche dietro sua ispirazione, la macchina inquisitoriale si mise in movimento dapprima contro gli ebrei – attività che costituisce una macchia indelebile nella storia sia della Chiesa, sia del Sant'Uffizio ed è vera anticipazione di *pogrom* e *Shoah* del XX secolo – quindi contro ebrei ed arabi considerati falsi convertiti. Non possiamo capire questa fase fondamentale senza il riferimento (come si è fatto in precedenza) al principio discriminatorio ed apertamente razzista della *limpieza de sangre*, dominante nella cultura politico-giuridica spagnola del Cinquecento (e non solo).

Ricardo García Cárcel ha esaminato i procedimenti del Tribunale di Valencia per gli anni 1478-1530: furono complessivamente, per poco più di cinquant'anni, 2.534! Si conosce la sorte effettiva di 1.842 persone, di cui 754 furono affidate al braccio secolare: il 40,93%. Oltre il 91% di questi casi sono costituiti da "criptogiudeizzanti"; inoltre l'organismo di Valencia fu il più severo dopo quello di Siviglia (cfr., di García Cárcel, *Origines de la Inquisición española. El tribunal de Valencia*). In ogni caso, la percentuale dei condannati risulta "impressionante, addirittura terrificante" (B. Bennassar, *L'Inquisizione o la pedagogia della paura*, p. 106).

Si aprì in seguito una nuova fase, caratterizzata dallo scontro fra Riforma e Chiesa di Roma, che avrebbe dato vita a definitive scissioni del mondo cristiano-cattolico. A questo punto, il numero più consistente di perseguitati e condannati è rappresentato da *cristianos viejos* e dai protestanti o presunti tali.

Dopo queste fasi, in prevalenza, toccò specialmente alle donne, peraltro già entrate nel mirino dell'Inquisizione, cadere sotto i colpi dell'azione repressiva: si cercherà di porre in chiaro che le basi teoriche della loro persecuzione vanno individuate specialmente nella tabuizzazione del corpo femminile che attraversa tutte le culture patriarcali e quindi anche la storia della Chiesa ufficiale. Essa si è costituita in gerarchia rigidamente ed esclusivamente maschile, portata dunque non casualmente alla discriminazione fra i sessi, all'abuso, alla violenza ed allo scempio dei corpi delle donne.

Considerare inevitabilmente infetto il corpo femminile accomuna le grandi religioni monoteiste le quali, al riguardo, non sono state oggetto neanche delle analisi critiche più o meno radicali verso la religione, sostenute dalla Sinistra hegeliana (Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss ed altri), in seguito da Karl Marx sino a Friedrich Nietzsche: quest'ultimo è stato inevitabilmente, strutturalmente condizionato dalla sua indubbia misoginia che gli ha impedito di affrontare il nodo dirimente del corpo femminile in relazione a istituzioni (non solo religiose) sessuofobiche (una svolta, in questa direzione, è stata rappresentata dall'antropologia e dalla filosofia di indirizzo femminista: sia consentito rimandare, per la bibliografia in proposito, a F. Francioni, *Mary's body*).

Il diminuire dei processi e delle condanne inquisitoriali, dalla fine del Cinquecento a tutto il secolo successivo, può essere in gran parte spiegato soprattutto

alla luce dei grandi cambiamenti indotti dalla rivoluzione filosofica e scientifica, che hanno depotenziato i fondamenti delle accuse di stregoneria. Non vengono meno peraltro quelle riguardanti le pratiche fondate sulle superstizioni, su cui infine il potere del Sant'Uffizio preferisce non insistere; si punta invece, come ha dimostrato la ricerca storica – ed in particolare quella di Loi (si veda in particolare il libro, da lui curato, su *Inquisizione, magia e stregoneria in Sardegna*) – ad una "strategia del silenzio". Senza che venga meno la tabuizzazione del corpo femminile, tipico delle visioni ufficiali dominanti, viene attuata una transizione verso un'immagine della donna come "isterica", destinata a lasciare una traccia duratura e profonda nella cultura e nel pensiero attraverso i secoli, Ottocento e Novecento compresi: ciò è avvenuto specialmente attraverso gli strascichi di un positivismo più o meno accanitamente riduzionista e scienziato.

Nell'ultimo quindicennio del Seicento e nel primo quindicennio del secolo successivo prende corpo la *crise de la conscience européenne* – titolo di un libro dello studioso francese Paul Hazard – cioè quel processo di transizione che porterà all'affermazione ed al trionfo dell'Illuminismo. Un cambiamento destinato ad avere ripercussioni decisive per l'affermarsi di comportamenti e di mentalità in antitesi al dominio dell'Inquisizione. In tale contesto, in cui le crisi, sia del Sant'Uffizio, sia dell'Impero spagnolo – e del suo dominio in Sardegna – sembrano quasi procedere di pari passo, è da collocare il virulento conflitto che oppone il governo regio, da Madrid e da Cagliari, all'inquisitore Juan Corvacho, ignominiosamente cacciato dal Castello di Sassari nel 1702.

L'avversione delle popolazioni sassarese e sarda (in atto da tempo, come emerge dalla documentazione disponibile) si colloca proprio in una nuova temperie culturale, nella più generale crisi della coscienza europea, in cui l'ostilità al potere inquisitoriale può manifestarsi senza quei condizionamenti che si erano avvertiti come più pesanti nel Cinquecento e per gran parte del secolo successivo.

IV Alle origini

Prima dell'Inquisizione spagnola. Le nomine papali – nei secoli antecedenti la nascita ed il concreto avvio dell'attività del Sant'Uffizio ad opera del re Ferdinando il Cattolico – investirono l'area tedesca, quindi l'Italia, la Francia e la penisola iberica, paesi in cui si verificarono da subito conflitti anche sanguinosi con le istituzioni e le popolazioni. Il papa Gregorio IX, dopo aver sollecitato l'azione dei vescovi, decise di affidare ai domenicani il potere di agire contro gli eretici e, nel 1232-34, nominò uomini dell'*Ordo praedicatorum*, alle sue dirette dipendenze, come inquisitori in Italia, in Francia, nel Regno d'Aragona e, nel 1238, in quello di Navarra.

Un vero e proprio inquisitore per la Lombardia fu nominato nel 1232 dallo stesso pontefice: si trattava del domenicano frate Alberico che intervenne subito contro le autorità civili, colpevoli, a suo dire, di aver liberato parecchi eretici. Nel 1233, si addebitava al podestà di Piacenza la protezione degli eretici, ma i cittadini assalirono e ferirono fra Rolando da Cremona, inviato dal papa. Lo stesso podestà, fra un arresto ed una liberazione dietro cauzione, continuò tuttavia ad opporsi all'inquisitore.

Nel 1235, ebbe tale carica, per tutto il Regno di Francia, Roberto il Bulgaro (in passato aveva abbracciato l'eresia dei catari (i "puri", o albigesi, dalla città di Albi, in Provenza, portatori di nuove forme di manicheismo e di istanze pauperistico-evangeliche), il quale agì principalmente nella Champagne e nelle Fiandre, commettendo ogni sorta di violenze e massacri. Accusato anche di irregolarità e di abusi procedurali con i vescovi, fu riconosciuto colpevole, esonerato dall'incarico e gettato in carcere. Tutte queste vicende, tuttavia, non potevano restituire la vita sia a quei catari che erano stati da lui processati, bruciati o sotterrati vivi, sia ad un'intera comunità (Montwimer) che egli aveva sterminato mandando al rogo 180 persone.

Nel 1233, un editto reale stabiliva che in Aragona l'azione giudiziaria contro i catari fosse condotta da un prete (nominato dal vescovo) e da due o tre laici nominati dal bailo del re, ai quali, dietro iniziativa del papa, si aggiunsero i domenicani ed in seguito i francescani. In Castiglia, invece, i pochi processi inquisitoriali furono istruiti dai vescovi (A. Del Col, *L'inquisizione in Italia*, pp. 81-84).

Nel 1239, i cittadini di Orvieto assalirono ed incendiarono il convento dei domenicani e bastonarono duramente l'inquisitore. Due inquisitori di Tolosa, con otto funzionari, furono uccisi ad Avignone nel 1242. Pietro da Verona, divenuto frate ascoltando San Domenico, si dedicò con grande fervore alla predicazione contro l'eresia: nominato inquisitore, fu ucciso nel 1252 vicino a Seveso su mandato dei catari. Nel 1253, canonizzato da papa Innocenzo III, divenne San Pietro martire (A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 87-88)

A Verona, il 13 febbraio 1278, furono processati e bruciati nell'Arena 166 catari con altri 40 (circa) dissidenti religiosi. Nonostante il numero dei condannati sia dimezzato da un'altra fonte – che attribuisce l'evento all'anno 1276 – si tratta in ogni

caso di una "terribile esecuzione, la più grande avvenuta per eresia in un solo giorno e probabilmente anche la più grande in assoluto in Italia" (A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, p. 96).

La storia dell'Inquisizione nel Medioevo è accompagnata da conflitti e tumulti d'ogni sorta, come quello che scoppiò a Parma nel 1279, ricordato in primo luogo nella *Cronica* di Salimbene: sebbene i domenicani fossero estranei alla condanna per eresia di due donne, furono identificati con la sentenza emessa dal Sant'Uffizio; il loro convento venne assalito dalla folla che operò un saccheggio, picchiò e ferì diversi frati; uno fu ucciso. La gravità della vicenda è resa inoltre eloquente dall'abbandono della città, cui i frati furono costretti, per farvi ritorno ben otto anni dopo.

Non ci fu invece spargimento di sangue verso la fine del XIII secolo a Bologna quando, in ogni caso, il rogo cui erano stati condannati Gerardo e Bompietro (il secondo era un rappresentante di spicco del catarismo bolognese) provocò l'aperta contestazione del pubblico presente. In piazza del mercato, il 13 maggio 1299, esso tuttavia non si spinse fino agli eccessi dei tumultuanti di Parma, forse memore di quell'evento e delle sue conseguenze. In effetti, lievi furono a Bologna le condanne che fecero seguito a questa comunque lampante manifestazione di dissenso, durante la quale proprio il giudice Guido da Vicenza (era stato forse lui ad aver formulato le condanne) venne addirittura qualificato come Diavolo ed Anticristo. Significativo anche il fatto che le spese per erigere il rogo fossero a carico della municipalità, gravassero cioè sulla cittadinanza.

I casi di Parma e Bologna, insieme ad altri, dimostrano che il consenso delle masse, ma anche delle istituzioni comunali, verso il tribunale inquisitorio fu sempre molto basso e pronto ad erompere in sollevazione (al riguardo si vedano, in generale, una tesi di dottorato di S. Sospetti su *Il rogo* e, più in particolare, un saggio di E. Dupré Theseider, *L'eresia a Bologna nei tempi di Dante*). Ricordare ed affermare tutto questo significa, ancora una volta, farsi abbagliare dalla *Leyenda negra*? Oppure farsi sviare dalla già ricordata condanna dell'Illuminismo, che taluni considerano completamente sorpassata dalla ricerca storica?

Durante il regno del sovrano Pietro IV, detto il Cerimonioso, prima ancora che si aprisse lo scontro frontale tra la monarchia catalano-aragonese e la grande triade dei giudici arborensi - rappresentata da Mariano IV, Ugone III ed Eleonora - il contesto isolano in cui si muovevano gli inquisitori risultava già attraversato da contrasti di un certo rilievo.

Sappiamo che il giudice Mariano IV non volle partecipare al Parlamento, tenutosi a Cagliari nel 1355, indetto dallo stesso re Pietro (per l'importante scadenza si era formata anche una Camera o Braccio dei Sardi; in ACRS, si veda l'edizione di questo Parlamento, curata da Giuseppe Meloni). La situazione comunque era tutt'altro che tranquilla, anche sul fronte della lotta all'eresia. Da Barcellona, il 26 ottobre 1358, il re Pietro scriveva ai suoi ufficiali che nell'isola, dietro direttiva pontificia, spettava all'Ordine dei predicatori l'incarico di perseguire l'*eretica pravità*. Ma il domenicano Bernardo Ermengardi, incaricato dell'attività inquisitoria, aveva

informato lo stesso sovrano che un frate minore si era intromesso nelle incombenze dello stesso ufficio. Il re ordinava pertanto che, una volta individuato, quel frate - qualora fosse stato privo di rescritto papale e fosse dunque risultato reponsabile di ingerenza - doveva essere debitamente punito dall'inquisitore stesso o dal suo vicario.

Ancora più grave risultava quanto Pietro IV aveva appreso sulla situazione isolana da Giovanni Gomir, appartenente all'*Ordo praedicatorum*, priore nella provincia di Aragona. In seguito a ciò, il re scriveva da Barcellona, in data 6 ottobre 1359, rivolgendosi a governatori, vicari e ufficiali del Regno di Sardegna. Ad essi si comunicava che nell'isola erano stati addirittura segnalati molti "apostati" e "fuggitivi" dall'ordine domenicano, "ribelli" agli ordini dei superiori, che avevano anche dismesso l'abito. Seguendo la precisa direttiva del sovrano, gli ufficiali regi dovevano mettere le mani su costoro, assicurarli al priore o al suo vicario nel Castello di Cagliari, affinché fossero debitamente puniti: "[...] tales apostatas dicti Ordinis fugitivos etiam et rebelles per ipsos priorem aut vicarium puniri debite et corrigi pro praemissis" (ACA, Sezione *Cancellaria*, Fondo *Sardegna*).

La missiva regia si riferisce forse a domenicani provenienti dalla penisola, che dovevano essere, se non proprio ribelli, alquanto riottosi e dunque non disponibili ad accettare le direttive più o meno rigide della Corona catalano-aragonese, impegnata a piegare la Chiesa e gli ordini religiosi alle esigenze ed agli interessi del potere politico. Si tratta comunque di un chiaro esempio dei conflitti d'ogni sorta che hanno sempre accompagnato la storia del Sant'Uffizio: le vicende del Medioevo e dell'Età moderna lo dimostrano ampiamente (come si vedrà anche più avanti).

L'avvio del Sant'Uffizio nella penisola iberica ed in Sardegna. Tramite una Bolla pontificia del primo novembre 1478, *los reyes catolicos* ottennero dal papa Sisto IV la facoltà di nominare inquisitori: nei loro possedimenti venne dunque istituito un Tribunale dell'Inquisizione, divenuto ben presto *instrumentum Regni* non solo per un rigido controllo politico, religioso e culturale della società, ma anche per eludere o limitare i *fueros* e i privilegi delle autonomie locali. Il *Consejo de la general y suprema Inquisición* (detto la *Suprema*), creato nel 1488 con sede in Madrid, fu il quinto, in ordine di costituzione, fra i *Consejos* nell'articolazione polisindacale dell'Impero spagnolo. Al vertice della *Suprema* era l'inquisitore, affiancato da un numero variabile di membri (da 6 a 10) di nomina direttamente regia.

Da questo organismo dipendevano i Tribunali distrettuali o periferici, retti da inquisitori locali che rispondevano alla segreteria territoriale di Aragona; a questa facevano riferimento: Barcellona, Cartagena de Las Indias, Lima, Logroño, Maiorca, Messico, Navarra, Saragozza, Sardegna, Sicilia e Valenza; da quella di Castiglia invece dipendevano: Canarie, Córdoba, Corte, Cuenca, Granada, Llerena, Murcia, Santiago, Siviglia, Toledo e Valladolid (cfr. M. Rapetti, *Il fondo Consejo de Inquisición dell'Archivo Histórico Nacional di Madrid*, p. 353).

Il Sant'Uffizio sardo, istituito nel 1492, era composto dal *promotor fiscal* (stipendiato) cui spettava il compito di "redigere la richiesta di arresto dell'imputato,

formulare e sostenere l'accusa durante il processo, sollecitare ricerche per appurare le accuse o aggiungere nuove imputazioni". Questa figura ebbe a lungo un ruolo secondario nell'organismo sardo sino alla fine del XVI secolo, quando venne richiesto che, al posto di professionisti impegnati anche in altre attività, ne fosse nominato uno con titolo di *fiscal* e con la dotazione di un salario appropriato (S. Loi, *Storia dell'Inquisizione in Sardegna*, pp. 200-201). L'istanza venne accolta ed il fiscale, inviato dall'esterno dell'isola, rivestì un ruolo sempre più importante.

Un notaio doveva inventariare i beni, posti sotto sequestro, degli accusati, in attesa che un'eventuale condanna ne decidesse la definitiva confisca. Un altro notaio era tenuto a verbalizzare le dichiarazioni di imputati e testimoni. Un altro notaio era addetto ai processi civili e criminali – per cause non di fede – in cui erano coinvolti membri del Sant'Uffizio, il quale si arrogava il compito di giudicarli, entrando così in frequente conflitto con la magistratura laica. Di rilievo era il compito di quegli "aiutanti" che intervenivano quando era indispensabile tradurre le deposizioni rese in lingua sarda dalla stragrande maggioranza degli interrogati.

Altamente significativo il fatto che uno di questi, il sardo Andrea Canal – conoscitore del latino, del castigliano, del catalano e del sardo, divenuto segretario, la cui lealtà verso il tribunale non poteva essere posta in dubbio – abbia lamentato nel 1604 un trattamento sempre apertamente ostile e discriminatorio verso il personale del luogo (S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 202-203). Ciò suona conferma che al potere coloniale si accompagnano sempre logiche di svilimento e di emarginazione verso i singoli, i gruppi, le comunità e le loro culture. Eppure non mancavano – e sono presenti ancor oggi – quei ceti locali che, per ritagliarsi spazi di potere, per convenienze di vario tipo, sono disposti ad obbedire e ad asservirsi. Ieri al Sant'uffizio, o alle monarchie iberiche, oggi ai poteri economici, ai monopoli o all'emiro del Qatar.

Dal suo canto, l'*alguazil* era l'ufficiale che eseguiva gli arresti, assisteva ai sequestri ed alle confische dei beni e, specialmente, portava la *vara*, cioè il bastone che era il simbolo del potere inquisitoriale. L'*escribano general* era una sorta di cancelliere incaricato di registrare atti processuali e sentenze.

Un ruolo quanto mai delicato era ricoperto dai *calificadores*, teologi e docenti universitari, in prevalenza gesuiti, incaricati di valutare in quale grado e misura proposizioni, scritti e comportamenti dei singoli si potessero, per l'appunto, "qualificare" come eterodossi e quindi pericolosi per la dottrina cattolica (in riferimento a tale ambito si propone, nel testo teatrale in appendice, il personaggio di un docente universitario sassarese).

I *consultores* - esperti in diritto civile e canonico, affiancati da rappresentanti delle diocesi cui l'imputato apparteneva - erano i membri della *Consulta*, il collegio giudicante che pronunciava le sentenze. I *comisarios* erano coloro che eseguivano gli arresti e potevano effettuare anche gli interrogatori. Il *receptor* era il cassiere, incaricato della riscossione delle rendite e del controllo delle uscite. Su tutte queste figure e nei giudizi finali era dominante e prevaricante il ruolo dell'inquisitore.

Infine, i *familiars* formavano l'apparato di informazioni, vera e propria rete di

spionaggio presente in quasi tutti i centri della Sardegna. Il numero dei familiari, famigli o accolti – ben presto inclini a usare come schermo tale ruolo per commettere ogni sorta di reati, sotto il riparo dei privilegi e della giurisdizione inquisitoriale, gelosamente e ossessivamente autoutelantesi – andò aumentando; tutto ciò comportò insofferenze e malcontento nella società civile, che si espressero in denunce e proteste anche in sede parlamentare, cioè durante le sessioni decennali degli Stamenti: i tre ordini o Bracci del Regno (Ecclesiastico, Militare e Reale) che formavano le *Cortes*, davano vita cioè all'istituzione rappresentativa della Sardegna dal Medioevo all'Età moderna (al riguardo si vedano ancora le edizioni critiche degli atti dell'antico Parlamento sardo).

Sull'avvocato difensore – ogni imputato era tenuto a nominarsene uno – incombeva soprattutto il compito di far confessare il proprio assistito; avrebbe dovuto rinunciare a difenderlo e denunciarlo qualora ne avesse scoperto la colpevolezza, pena l'essere accusato di favoreggiamento o di connivenza. Poteva comunicare con l'imputato solo in presenza dell'inquisitore o del segretario che doveva prendere nota. Anche ciò dimostra l'arretratezza delle procedure inquisitoriali rispetto ad altri sistemi giuridici (su questo nodo si tornerà più avanti).

Ufficiali subalterni erano: l'*alcalde*, inteso anche come *carcelero*, responsabile della custodia dei detenuti, nonché della vigilanza sulla loro salute; il *nuncio*, sorta di messaggero; il *portero*, incaricato di controllare l'accesso al tribunale, nonché di trasmettere notifiche, decreti e citazioni agli interessati (S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 204-216).

Nell'isola, il primo *inquisidor* fu Sancho Marín (nominato nel 1492) che restò in carica dal 1493 al 1498. Di recente è stata posta in discussione una determinata individuazione della sede: in una prima fase, essa sarebbe stata la cappella di San Pietro martire nel convento di San Domenico a Cagliari e, successivamente, in un'area periferica del sobborgo cagliaritano di Villanova, chiamata *Is Stelladas*, dove ebbe inizio un'attività più regolare. Intorno al 1507, l'inquisitore, dietro decisione della Corona, dimorò ad Alghero, ma si trattò di una breve parentesi (cfr. A. Era, *I primi dieci inquisitori del S. Ufficio in Sardegna*, pp. 7 e ss.; G. Sorgia, *La Sardegna spagnola*, p. 17; S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 65-66): il percorso storico del tribunale nell'isola ebbe fine intorno alla seconda metà del 1717.

Tutti, o quasi, gli inquisitori vennero dalla penisola iberica: ben poco consistente, al confronto, il numero dei sardi investiti di questa carica: dal 1508 al 1514, Giovanni Aragall, dal cognome di evidente origine catalana, ma operante a Cagliari come canonico; dal 1515 al 1522, Giovanni Sanna (che fu anche vescovo di Ales ed arcivescovo di Sassari); dal 1522 al 1555 – certo, per più di un trentennio, il che va sottolineato – Andrea Sanna (presule, inoltre, ad Ales ed a Oristano); dal 1610 al 1615, Gavino Pintor di Bosa (originario di Sindia); dal 1624 al 1627, Giuseppe Rosso di Tempio (dapprima *ad interim*, quindi nominato inquisitore generale); nello stesso triennio figura Francesco Rocca di Sassari, anch'egli *ad interim* (elenchi completi, che riguardano l'arco di tempo dal 1493 al 1718, figurano nello studio di A. Rundine, *Gli inquisitori del tribunale del Santo Ufficio di Sardegna*, pp. 244 e 248 e

nella monografia di S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 469-477).

Loi fa ascendere a 76 il numero complessivo degli inquisitori operanti nell'isola, comprendendo in questa cifra entrambe le volte in cui la stessa persona (come, per esempio, Alonso de Lorca) esercitò l'incarico e, inoltre, i visitatori o ispettori inviati dalla centrale madrilenana, nonché coloro che ricevettero la nomina *ad interim*. Ben 25 su 76 furono coloro che morirono a Sassari: una cifra enorme, a ben vedere, che ha indotto la ricerca storica, sulla base delle fonti del tempo, a parlare di morti perlomeno "misteriose", da aggiungere al caso di Juan Garrido Lozano, sicuramente assassinato nel 1701 dai suoi servitori nella nostra città (cfr. ancora la complessiva monografia di Loi alle pp. 469-477).

V

Il Castello di Sassari, sede dell'Inquisizione nell'isola

Dal Medioevo all'Età moderna. Il sovrano catalano-aragonese Alfonso IV, detto il Conquistatore (che regnò dal 1327 al 1336), stabilì a quali fondi il Comune dovesse attingere per portare a termine la costruzione del Castello, iniziata verso il 1330 dietro ordine del governatore Ramon de Montpahò (Montepavone) e conclusasi nel 1342. Doveva essere un baluardo non solo contro la possibilità di incursioni ed invasioni della Repubblica di Genova, ma anche contro eventuali, nuove ribellioni interne.

Nello stesso sito doveva pre-esistere un *Castrum Saxi* (di cui parlano le Carte camaldolesi), costruito forse nel secolo XI, una delle residenze dei giudici di Torres (come ricorda E. Costa, in *Sassari*, vol. I, p. 34). Il nuovo Castello, dapprima adibito a residenza del governatore catalano-aragonese, nonché della truppa di presidio, andò successivamente quasi in rovina, venne restaurato e nel 1503 fu ulteriormente fortificato. Nel 1530, essendo di nuovo nella situazione antecedente al 1503, venne stanziata una somma per procedere al restauro. Nel 1528 i francesi avevano assalito le mura della città. (E. Costa, *Sassari*, vol. II, pp. 817-818).

Il 30 settembre 1563, il re di Spagna Filippo II disponeva che, per comodità e libertà d'azione del Sant'Uffizio, questo avesse sede nel Castello sassarese. Tramite il governo viceregio, si doveva operare affinché Alonso de Ravaneda, amministratore per conto del valenciano don Gaspar de Centelles, titolare della tenenza dell'edificio, lo lasciasse alla disponibilità dell'inquisitore. Su Centelles infatti pendeva una causa a Valencia (come vedremo, egli sarà condannato ed arso sul rogo come eretico).

Nella stessa giornata, il sovrano aveva risposto al viceré don Alvaro de Madrigal il quale si opponeva all'abbandono della sede cagliaritana. I reali motivi del trasferimento del Sant'Uffizio a Sassari vanno effettivamente individuati nell'esistenza di una barriera che, già nel Capo di Sopra, poteva essere più validamente opposta a influenze ed infiltrazioni eretiche provenienti dalla Francia, in particolare dalla Provenza, dalla Corsica, dall'Italia settentrionale, da Genova, da Pisa e da Livorno, a lungo sede storica di una consistente comunità ebraica (cfr. T. Pinna, *Storia di una strega*, p. 14).

L'ordine regio sul trasloco a Sassari prevalse ma, per diversi anni, le condizioni degli ambienti del Castello rimasero davvero miserevoli, se non rovinose: privi di pavimento, senza serrature, quegli spazi sembravano essere stati attraversati da un combattimento col Turco (così scriveva l'inquisitore Alonso de Lorca, attribuendo peraltro le responsabilità di tutto questo non solo alla scarsità delle rendite disponibili, ma anche alla cattiva gestione del suo collega Diego Calvo (cfr. *Documenti sull'Inquisizione in Sardegna*, pp. 43-46). Dopo il 1563, gli *autodafé* vennero eseguiti nella piazza antistante il Castello o in *Campu di carra* (attuale Porta Sant'Antonio), nella Cattedrale di San Nicola, nella chiesa di Santa Caterina (sita allora nell'attuale piazza Azuni), nella chiesa di Santa Maria di Betlem, oppure presso

San Pietro in Silki e l'annesso convento, o in altre chiese.

Un inventario del 1591, studiato da Gabriella Olla Repetto, ci consente di immaginare un nostro ingresso odierno nel Castello e di visitare, se non altro, alcuni locali: *El secreto*, così chiamato, era in effetti composto da due stanze, la *Sala antes el secreto* - in cui si trovavano delle panche dove sedevano coloro che dovevano essere interrogati - e il *Secreto* vero e proprio, riservato a inquisitori e *consultores*, perchè un processo di quel tipo (come si vedrà meglio più avanti) non permetteva assolutamente un dibattito alla presenza di testimoni, imputati ed avvocati difensori. In questa stessa aula, v'era un altare dove il cappellano del Sant'Uffizio celebrava quotidianamente la messa. Nella *Sala grande*, invece, era stato collocato un grande armadio contenente: documenti, fascicoli processuali archiviati, un sigillo in argento, un *reloje*, una *crúz larga* (che veniva portata in processione nelle cerimonie ufficiali e negli *autos de fé*), una *crúz de yerro*, sulla quale accusati e testimoni dovevano giurare prima di deporre, due mordacchie e guanti speciali per torturare le mani dei malcapitati.

Una camera doveva essere l'ufficio dell'inquisitore, dove era custodito lo stendardo e la *arca de les tres llaves*, cioè una cassaforte con tre serrature le cui chiavi erano tenute dal capo dello stesso tribunale, dal *fiscal* e dal *receptor*: in questa *arca* venivano depositati denaro, valori e qualche documento di particolare rilievo. Il *carcel baxo del secreto* era formato da tre celle poste al pianterreno (cui si poteva accedere dal patio), oppure da locali sotterranei. C'erano poi gli ambienti riservati al *alcalde*, con un'altra cella e un *aposeno* dove veniva stipato quanto veniva requisito ai *presos* (vestiti, armi, oggetti fra i più disparati) ed inoltre dieci paia di ceppi, un martello per serrarli, altri morsi e bavagli che venivano imposti ai penitenti affinché non lanciassero invettive e maledizioni contro i ministri del tribunale (cfr. G. Olla Repetto, *Un inventario di beni dell'Inquisizione di Sardegna nell'anno 1591*; L. Solinas, *L'Inquisizione sarda nel '600 e '700*). La tortura si praticava in una *càmara del tormento* e nel *carcel del tormento*.

Quanto scrive la Olla Repetto va posto a confronto sia con la relazione redatta dopo la visita effettuata nel 1596 da Pedro de Hoyo - che ci informa sui nomi di santi attribuiti alle celle ed in particolare sulla *carcel de las mujeres* - sia con la documentazione dell'ASC (vol. 598, ff. 219-240): vengono, fra l'altro, menzionate 12 celle (o *carceles*) che hanno tutte (tranne una) nomi di santi. Si deve ritenere che il Castello fosse occupato solo in parte e che diversi ambienti fossero vuoti, abbandonati e degradati anche a causa delle difficoltà sempre incontrate dall'Inquisizione spagnola dell'isola per entrare effettivamente in possesso dei vari tipi di introiti che le sarebbero spettati.

Alquanto diverse, in precedenza, dovevano essere le condizioni dell'edificio. Scrive infatti Costa: "Pare che il Castello, nella prima metà del secolo XVI, vantasse un certo numero di camere bene arredate e decorate e che, oltre l'alloggio del Capo Inquisitore (che vi dava udienze) disponesse di appartamenti signorili per ospitare personaggi distinti ed autorevoli".

Vicende del Castello nell'Età contemporanea. Rispetto a quanto hanno scritto Costa e Vittorio Angius nell'Ottocento (per non parlare delle testimonianze dei viaggiatori dello stesso secolo), un nuovo squarcio di luce sulla vita del Castello come sede dell'Inquisizione è scaturito dalla decisiva campagna di scavi condotta a Sassari nel 2008-2010, egregiamente coordinata dall'archeologa Daniela Rovina della Soprintendenza e realizzata nell'area antistante la Caserma "La Marmora" (ancor oggi comunemente nota come piazza Castello) fino alla piazza Cavallino de Honestis.

Fra le scoperte dei lavori spicca la struttura di un barbacane (costruito nel 1503), dotato di due lunghe gallerie di tiro e di una strada coperta. Questo barbacane (o barbacana), cioè elemento difensivo a protezione di un muro di cinta – caratterizzato, nel caso sassarese, da una consistente muratura di conci bugnati – fu realizzato di fronte al Castello. Ciò avviene in un'epoca in cui le piazzeforti devono attrezzarsi adeguatamente per fare fronte alle mutate strategie offensive militari ed agli sviluppi della scoperta della polvere da sparo: conoscenza risalente alla metà del Duecento, che conduce, fra Quattrocento e Cinquecento, all'evoluzione verso i cannoni (dai primi prototipi di bombarde), gli scoppietti (noti come "cannoni a mano") e gli archibugi. Tutto ciò richiede una cerchia fortificata più solida. Il barbacane venne costruito proprio in un fossato che circondava interamente il Castello e che – col passaggio dell'edificio a sede dell'Inquisizione, soprattutto col venir meno di certe esigenze difensive – fu riempito.

Durante le operazioni è stato rinvenuto, fra l'altro, un ambiente ipogeico di forma conica, scavato nella roccia calcarea: si tratta di un silos, utilizzato non solo per la conservazione di derrate alimentari, ma anche come luogo di detenzione. L'esame delle pareti ha documentato l'esistenza di numerosi graffiti: disegni realizzati col carboncino, ma anche alcuni bassorilievi. Diversi i soggetti rappresentati, quasi tutti a sfondo religioso: crocifissi, figure antropomorfe (una sembrerebbe una Madonna col Bambino); le immagini si susseguono sull'intera superficie inferiore del locale, fino ad un'altezza di m 1,70.

Ha scritto l'archeologo Luca Sanna, presente agli scavi sassaresi del 2008-2010: "Queste rappresentazioni, realizzate spesso in modo frettoloso e rudimentale (fig. 13) o talvolta raffinate e ricche di dettagli (fig. 14) non sembrano in alcun caso riferibili ad autori 'professionisti', quanto piuttosto ad individui costretti ad una condizione di prigionia connessa alla sfera del sacro. La struttura, rinvenuta durante lo scavo dell'Area 100, ha permesso fin dal principio di ipotizzare un uso del vano legato alla detenzione di persone implicate in processi di eresia, ipotesi questa avvalorata dai materiali rinvenuti nel riempimento che collocano la frequentazione di questo angusto spazio tra il XVI e il XVII secolo" (L. Sanna, *Il Castello di Sassari. Analisi e interpretazione dei ritrovamenti archeologici*, pp. 853-874, in particolare le pp. 866-868).

Questa citazione rimanda, in particolare, ad immagini di santi, a brevi agiografie, a preghiere in distici latini, a ottave in dialetto siciliano, ispirate dallo sconforto e dalla disperazione dei prigionieri gettati nelle celle del Palazzo Chiaramonte, sede dell'Inquisizione a Palermo dal 1605 al 1782. Furono decifrate e

trascritte nel 1906 dall'etnologo Giuseppe Pitré (ricordato al riguardo da L. Sciascia, *Morte dell'inquisitore*, pp. 9-10). Ogni cella era una "orrenda sepultura", come recitava uno dei graffiti.

Com'è noto, il Castello - facente parte della cinta muraria di Sassari - aveva una pianta trapezoidale: era caratterizzato da cinque torri, tre delle quali nel prospetto principale che si affacciava su una piazza; due avevano un campanile a vela; in quello a destra della torre centrale era stata collocata una campana; le altre due torri erano situate nella parte posteriore; questi i nomi delle quattro torri poste agli angoli dell'edificio, tramandati da una tradizione criticamente ripresa da Costa: torre aragonese, torre dei Doria, torre del Castelletto e torre dell'inquisitore (quella con la campana, disposta a Nord-Ovest); la centrale doveva prendere quasi certamente il nome dall'orologio.

Lo stesso storico ritiene che la denominazione Doria sia erronea e vada piuttosto attribuita ad una di quelle situate intorno alla città; egli aggiunge che, a quanto gli risulta dai documenti, San Vincenzo era un altro nome attribuito ad una delle torri (sarebbe stata utilizzata come polveriera nel 1795) e che quella dell'inquisitore fosse piuttosto chiamata del campanone (cfr. E. Costa, *Sassari*, vol. II, p. 819; V. Mossa, *Architetture sassaresi*, pp. 18-21; I. Principe, *Sassari Alghero Castelsardo Porto Torres*, pp. 31-36; si veda anche M. Porcu Gaias, *Sassari. Storia architettonica e urbanistica dalle origini al '600*).

L'arciduca Francesco d'Austria-Este (unitosi in matrimonio a Maria Beatrice di Savoia, sua nipote, perché figlia di Vittorio Emanuele e della regina Maria Teresa d'Asburgo, sorella dello stesso arciduca), nel 1811-13 visitò la Sardegna (a causa dell'espansionismo napoleonico, la corte sabauda, cacciata dalla terraferma, risiedeva a Cagliari). Della nostra isola, lo stesso Francesco - diventato in seguito tristemente famoso come duca di Modena e carnefice del patriota risorgimentale Ciro Menotti - lasciò una *Descrizione*, risalente al 1812, peraltro credibile ed efficace (edita da Giorgio Bardanzellu nel 1933, è stata riproposta nel 1993 in edizione anastatica con un'introduzione di Carlino Sole. A lui si deve il rinvenimento di un testo parallelo, possiamo dire, alla *Descrizione* e cioè il *Diario* autografo dell'arciduca (custodito nell'Archivio di Stato di Modena). In quelle pagine figurano, fra l'altro, alcune annotazioni sul Castello di Sassari, città di cui l'austro-estense - accolto con feste, intrattenimenti musicali e cerimonia religiosa - delinea un'immagine sostanzialmente positiva. Sole, studioso dai molti meriti, ha sottovalutato questa fonte e non l'ha ritenuta meritevole di pubblicazione.

Nel *Diario*, l'arciduca, fra l'altro, scrive che, dopo aver visitato l'edificio dell'Università e l'annessa fabbrica del tabacco, "passai a vedere il quartiere di soldati, che è vicino alla porta del Castello, ed è nell'antico Castello di Sassari, che trovasi alle mura della città, ma in dentro, e guarda su una piazza, che è vicina alla Casa governativa [un tempo prospiciente, in parte, quella che oggi è piazza Azuni]. Nel primo cortile di mezzo v'è il quartiere della Cavalleria, bello, capace [...]: ha buone stalle, specialmente una stalla larga, bella per 44 cavalli, ma non essendovene ora che una divisione di Cavalleria, e questa divisa in distaccamenti, non vi sono mai

più di 50 cavalli, onde vi si collocò anche l'ospedale militare. Il quartiere è buono, anche le sale di sopra per abitazione di soldati sane; i soldati hanno letti, a due in un letto; vi è un buon cortile con una cisterna o pozzo.

Nel medesimo fabbricato in un cortile annesso vi è il quartiere dei soldati di infanteria, cioè di 4 compagnie del Reggimento di Sardegna, e del Corpo di Cacciatori, che è di 4 compagnie, 500 uomini; ma di cui molti sono in distaccamento, cosicché in Sassari vi saranno da 180 uomini di Sardegna, e forse 300 delli cacciatori. Sono tutti in quel quartiere, che ha un cortile, buone sale per dormire per li soldati, hanno letti a due a due per letto, tutto è pulito e ben in ordine, specialmente nei cacciatori, che sembrano aver buoni uffiziali Savojardi, Piemontesi, Sardi; e le truppe sono pure delle tre nazioni, e tedeschi, americani etc. Gli uffiziali alloggiavano nella città" (cfr. Archivio di Stato di Modena, Archivio Austro-Estense di Vienna, Parte V (Francesco IV), fasc. VI, "Diarii, ovvero Descrizioni di viaggi negli anni 1810, 1811, 1812, 1813"; P. M. Cau, *Le fortificazioni sarde citate nel diario di Francesco d'Austria d'Este*, pp. 255-260; Id. *Un'altra fonte per la nostra storia*, in "Almanacco di Cagliari 2016").

Nel giro di pochi anni, Alberto Ferrero Della Marmora trovava condizioni ben diverse, assai deteriorate rispetto a quelle delineate dall'arciduca. Il Castello era in parte adibito a caserma, in parte a carcere ecclesiastico, qualificato come semplicemente orribile (nel Settecento, le prerogative e le competenze dell'Inquisizione erano state trasferite alle diocesi). In effetti, il locale occupato dai Carabinieri reali di stanza a Sassari si poteva ancora considerare decente, mentre quella parte del maniero destinata alla truppa di linea non era meritevole, secondo lo stesso autore, del nome di caserma (di Della Marmora, *Itinerario dell'Isola di Sardegna*, vol. III, p. 593).

Una planimetria del Castello, risalente al 1838, disegnata dal Corpo reale del genio militare (conservata attualmente nell'Archivio di Stato di Roma), indica gli ambienti riservati ai Cacciatori ed ai Cavalleggeri e sembra confermare quanto a suo tempo era stato constatato dall'arciduca austro-estense.

In diversi momenti del primo quarantennio dell'Ottocento, furono bilanciate delle somme per interventi e modificazioni: nel 1833 però un progetto fu sospeso per l'opposizione dell'arcivescovo turritano, secondo il quale il Castello, una volta cessata l'attività del Sant'Uffizio, era passato alle dipendenze dell'Archidiocesi. Nel 1842, i negozianti Bargone, Rau e Valdettaro chiesero al Comune che fosse abbattuta la torre di fronte alle case, di loro proprietà, che avevano fatto costruire. Il Municipio rispose con un netto diniego, sostenendo che nessuna ragione poteva essere invocata in favore di un simile provvedimento col quale "si toglierebbe la simmetria di un Castello *che lascia all'osservatore la bella idea di una fortezza imponente, e di un'antichità in tutti i sensi rispettabile*" (E. Costa, *Sassari*, vol. II, p. 821; il corsivo è dello stesso Costa): Nel 1869, una delibera del Consiglio comunale fu semplicemente antitetica: la distruzione, per la quale avevano esercitato pressioni specialmente i settori del commercio e dell'edilizia, venne attuata nel decennio successivo.

Come si verifica solitamente in condizioni di sottosviluppo (egregiamente

studiate, particolarmente negli anni Sessanta del Novecento, da studiosi, anche marxisti, prevalentemente latinoamericani, da André Gunder Frank a Rodolfo Stavenhagen e ad altri), il degrado crescente del Castello, con lo scorrere dei decenni, fu invocato, preso a pretesto - ma anche in gran parte voluto - per giustificarne l'abbattimento, intrapreso nel 1877 e completato nel 1880: gli anni impiegati per la demolizione (si fece ricorso anche alla dinamite, inventata da Alfred Nobel nel 1867) furono quasi certamente dovuti alla solidità delle mura.

Occorre a questo punto fare riferimento ad un contesto di dura dipendenza socioeconomica di tipo coloniale (così si esprimono al riguardo due storici come John Day e Francesco Manconi, non certo sospettabili di generico "terzomondismo") e, specialmente, di asservimento culturale dei ceti dirigenti locali: ebbene, in questa situazione, fu sufficiente, oltre allo stato di degrado, il giudizio negativo sui secoli della dominazione catalano-aragonese e spagnola - e, soprattutto, sul Castello come simbolo dell'attività inquisitoriale - per dare ulteriore fondamento a quella che oggi si può, si deve a tutti gli effetti considerare come una scellerata e deprimente decisione.

Anche in tempi recentissimi, il quotidiano sassarese "La Nuova Sardegna" sono pervenute lettere di chi ha adottato simili argomentazioni per giustificare quella scelta che ha indubbiamente contribuito all'impoverimento storico-culturale della città. Una dimostrazione palese dell'incapacità di distinguere, di selezionare - nel passato di una comunità - fattori ed elementi che possono contribuire non solo alla salvaguardia della memoria storica, ma anche e soprattutto alla costruzione in positivo di un'identità collettiva (al riguardo, si vedano le feconde considerazioni dell'eminente storico francese F. Braudel, in *L'identité de la France*, nonché quelle del sociologo catalano M. Castells, in *The Power of Identity*).

Allo stesso Costa, storico e poligrafo sassarese, non difettava l'amore per la sua città ma, nella sua monumentale e sempre attuale opera, risulta abbastanza ondivago: da una parte, afferma di condividere quella scelta; ricordando che il Castello venne fatto costruire dai sovrani catalano-aragonesi non per difesa e decoro del centro urbano, ma per puntare le armi contro i sassaresi e per mantenerli sotto saldo e minaccioso controllo, scrive: "[...] da questo lato è stato anzi un bene che lo abbiamo atterrato, cancellando l'ultima traccia di un tristo ricordo" (E. Costa, *Sassari*, vol. I, p. 127). Altrove, invece, qualifica la decisione presa dal Comune nel 1869 come un "insensato progetto" (vol. II, p. 821).

Su "La Stella di Sardegna", il vivace settimanale da lui diretto, pubblicato dal 1877 al 1886, non apparvero parole contrarie all'abbattimento della fortezza, come emerge da un articolo di Salvator Angelo De Castro e da un altro, firmato col pseudonimo di Teodolite (entrambi i testi sono del marzo 1877). L'insigne archeologo Giovanni Spano espresse semplicemente il desiderio che si salvassero i cinque stemmi che decoravano la torre centrale e quella del campanone: in essi erano scolpiti rispettivamente una torre (stemma della città), i "pali" d'Aragona, un pavone, (arma del già ricordato governatore catalano-aragonese Ramon de Montpahò), un cervo (rappresentante la casata dei Cervellon, governatore generale della Sardegna nel 1328); in un altro, infine, figurava l'arma del podestà o del capo giurato e di qualche

ragguardevole personaggio del tempo. Gli scudi vennero trasferiti nella Caserma “La Marmora” (cfr. E. Costa, *Sassari*, vol. II, p. 819; *I giornali sardi dell'Ottocento*, a cura di R. Cecaro, G. Fenu e F. Francioni, pp. 204-207; F. Spano, *Il destino del Castello*, “La Nuova Sardegna” del 18 maggio 2008; lo stesso quotidiano ha dedicato vari articoli agli scavi effettuati allora nella piazza).

Pochi, purtroppo, furono gli attivi oppositori, fra i quali va doverosamente ricordato Giovanni Antonio Sanna (Sassari, 1819-Roma, 1875), collezionista di reperti archeologici e di opere d'arte, imprenditore fra i più importanti del suo tempo, in grado di inserirsi, fra l'altro, nel ristretto novero di coloro che, dalla penisola e da vari paesi d'Europa, approdavano in Sardegna per sfruttarne le miniere (cfr. P. Fadda, *L'uomo di Montevecchio*, p. XXV della documentazione allegata, in particolare la didascalia dell'illustrazione riprodotta nella copertina di questo nostro volume; la figura di Sanna è stata al centro di un convegno, tenutosi a Sassari nel gennaio del 2020, meritoriamente ed egregiamente organizzato da Antonello Mattone, Salvatore Mura e Sandro Ruju).

Sassari, dunque, è stata per sempre privata di quelle vestigia catalano-aragonesi, a dimostrazione che perno di una cultura isolana di carattere subalterno, non sono, di sicuro, un più o meno malinteso, smodato orgoglio o la mitizzazione del proprio passato, come pretendono di sostenere alcuni storici accademici ed intellettuali “ufficiali”, bensì un sedimentato senso di colpa e vergogna (secondo le chiavi interpretative meritoriamente elaborate sul piano etnoantropologico da Bachisio Bandinu e Placido Cherchi): insomma, sono prevalenti l'impossibilità, l'incapacità, la non volontà di conferire un valore adeguato al proprio passato, a selezionare nella storia, nel patrimonio linguistico, nelle tradizioni, quegli elementi in grado di fornire un valido retroterra, una base per la messa a punto di un progetto in grado di guardare al futuro.

Insomma, nella coscienza dei sassaresi e dei sardi non venne allora sciolto un nodo cruciale, consistente nel separare la realtà del Castello, come simbolo della giustamente deprecata Inquisizione spagnola, dallo stesso manufatto come patrimonio da tutelare e da valorizzare. Tutto ciò non deve impedirci di cercare e riscontrare attentamente sul piano storico, senza dilatarne la portata, l'esistenza di quella *costante resistenziale sarda*, studiata da Giovanni Lilliu, che nei secoli si manifestò anche in un rapporto conflittuale (senza alcun dubbio documentabile) delle nostre popolazioni verso l'Inquisizione spagnola.

Memoria dell'Inquisizione e “libero pensiero”. Il ricordo della presenza del Sant'Uffizio a Sassari non venne però meno, come è stato evidenziato, fra l'altro, dagli accesi dibattiti dei decenni successivi alla distruzione del Castello. Essi furono stimolati anche dal circolo “Giordano Bruno” che nel 1909 organizzò al teatro civico di Sassari un pubblico contraddittorio sul tema: “Responsabilità del Papato e della Chiesa nella Santa Inquisizione”; da un lato sedettero l'avvocato socialista Antonio Catta, anticlericale intransigente, dall'altro il canonico Damiano Filia, studioso di storia ecclesiastica; del giurì facevano parte Enrico Duval, docente di Storia e

Filosofia nel Liceo classico "Domenico Alberto Azuni", Salvatore Bibbiana, professore di Diritto costituzionale nell'Università di Sassari ed infine Lorenzo Mossa, allora giovane avvocato di idee repubblicane, destinato ad una notevole carriera accademica di studioso del Diritto commerciale.

Il 18-20 settembre 1908 si era svolto a Tempio il Congresso nazionale del Libero Pensiero, voluto in particolare dal socialista gallurese Claudio Demartis, evento che aveva avuto risonanza anche fuori dell'isola (A. Mattone, *Storia della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Sassari*, p. 264). Uno degli interventi più qualificanti in quell'occasione fu tenuto da un altro esponente del socialismo sardo, l'avvocato bonorvese Giovanni Antioco Mura, nella cui predicazione s'intrecciavano istanze massoniche, ideali anticlericali, antimilitaristi e socialisti ed infine indipendentisti (cfr. l'organo di stampa "La Via", 27 settembre 1908; F. Francioni, *Dal sindacalismo rivoluzionario alla Repubblica socialista sarda delle Corone*, p. 88).

A questa temperie politico-culturale risale la decisione di dedicare una lapide a Giordano Bruno, che fu collocata in una delle torri della cinta muraria della città, presso Campo di carra (attuale Porta Sant'Antonio). L'epigrafe diceva (chi scrive ricostruisce a memoria, affidandosi ad una testimonianza del proprio genitore):

Dal rogo ancor fumante del tuo martirio
sempre rinnovellata s'innalza la luce del vero.
Auspicando il trionfo

GIORDANO BRUNO

il popolo ti ricorda.

(v. anche *Sassari un secolo di immagini 1854-1954*, a cura di C. Podda, P. Bernardino, A. Pecco, foto n. 53; dalla foto si può forse evincere, con difficoltà, solo "GIORDANO BRUNO").

Il regime fascista – nemico giurato non solo del "libero pensiero", ma di ogni forma di libertà – decise di rimuoverla e così fu fatto. L'esistenza di questa lapide a Sassari, il cui Castello aveva ospitato per secoli il Sant'Uffizio, colloca la città all'interno di quell'indirizzo storico-politico e culturale che aveva portato, fra l'altro, alla costruzione del monumento a Bruno, opera dello scultore Ettore Ferrari, nella piazza di Campo dei Fiori a Roma. Certo, manca a Sassari una via intitolata al grande filosofo di Nola, il cui nome invece trionfa, come ha opportunamente ricordato Prospero, nelle strade di tante città italiane, dove consegue una sorta di primato anche rispetto ad altri illustri personaggi.

VI

A proposito del processo inquisitorio

Un'impostazione nettamente antiromanistica. Dal latino *inquiero, inquirere* (che significa ricercare, investigare, esaminare), gli inquisiti, cioè gli esaminati, gli investigati erano coloro sui quali, legittimamente (secondo l'ottica dell'istituzione), gravava la *suspicio*: il processo inquisitorio rappresenta proprio l'istituzionalizzazione del sospetto che incombe pesantemente su colui il quale non deve far altro che confessare le proprie colpe.

Nel Medioevo, però, quando l'Inquisizione muove i primi passi, cominciava ad essere conosciuto e studiato nelle Università, com'è noto, il diritto romano, soprattutto *Digesta* o *Pandectae* - parte del *Corpus iuris civilis* o *Corpus iuris Iustinianicum* (fatto stilare dall'imperatore bizantino nel 528-533) - dove sono raccolti migliaia di casi risolti dai giuristi classici romani. Orbene, la Chiesa romana e l'Inquisizione fondano, maturano e precisano un loro diritto che, per alcuni importanti, decisivi versi, è *profondamente ed esplicitamente antiromanistico*. Nel *Digesto*, infatti, si afferma chiaramente che nessuno può essere punito solo in base a quello che pensa: *cogitationis poenam nemo patitur*. Secondo Ulpiano, inoltre, è meglio lasciare impunito un colpevole che condannare un innocente. Nel *Digesto* - cioè in quel sistema processuale che è definito per *accusatio* - accusato ed accusatore vengono posti sullo stesso piano, ma quest'ultimo deve far valere delle prove. L'accusato ha il diritto di difendersi e di farsi difendere durante un dibattimento orale, al termine del quale, secondo il principio della *terzietà*, un giudice *super partes* dovrà emettere una sentenza.

Invece, nella procedura giudiziaria inquisitoria - come ha ben chiarito Italo Mereu - l'accusa è posta "in una posizione privilegiata e preminente nei confronti dell'inquisito". Principio giuridico fondamentale del processo incardinato sulla *suspicio* è "togliere il giudice dalla posizione di arbitro al di sopra delle parti e fargli assumere quella di 'accusatore-giudice' (cioè di 'inquisitore') contemporaneamente, eliminando tutte quelle caratteristiche processuali che al sistema accusatorio erano proprie. Cioè, nel primo, oralità e pubblicità del processo, nel secondo segretezza e scrittura degli atti; nel primo era fondamentale il contraddittorio fra le parti, nel secondo, il processo era regolato dal giudizio insindacabile del giudice, che potrà ammettere o negare le accuse a seconda che lo riterrà opportuno e necessario".

Altra fondamentale divaricazione fra la prospettiva romanistica e quella inquisitoria è data dal fatto che, nel secondo caso, spetta all'imputato - e non al giudice-accusatore - l'onere di dimostrare che il capo o i capi d'accusa sono inconsistenti. Nel secondo sistema trionfa dunque un "principio di disuguaglianza", perché alle due parti non viene riconosciuta - come prevede il diritto romano - la stessa possibilità d'azione. Nel sistema inquisitoriale, la tortura è parte integrante, esplicita ed esplicitata, dell'interrogatorio. La confessione, anche in tal modo estorta, rappresenta un adattamento giuridico dello stesso Sacramento, all'interno del

meccanismo secondo il quale il giudice-accusatore è il confessore, mentre il sospettato funge comunque da penitente (v. I. Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa*, pp. 180-184 e 194-207).

Il noto manuale di Nicolau Eymerich, dal titolo *Directorium inquisitorum* (del 1376 circa, stampato più volte nel Cinquecento), è indubbiamente il trattato più sistematico prodotto nel Medioevo al riguardo. Il testo, in effetti, prevedeva la possibilità di ricorrere al processo accusatorio di matrice romanistica, ma in definitiva lo sconsigliava per i rischi che comportava la mancata esibizione, da parte del giudice, di prove convincenti a carico del sospettato. Le indagini dovevano essere condotte in segreto ed a sua insaputa; il processo doveva essere celebrato senza gli avvocati difensori (in una fase storica successiva venne consentito, con forti limitazioni, il ricorso alla difesa); aberrante poi la convinzione che la tortura, tramite atroci sofferenze, potesse spingere a confessare la verità: in effetti l'innocente, per mettere fine ad inenarrabili tormenti, poteva chiamare in causa altri innocenti, come emerge dalla storia di tutti i tempi e paesi (organismi giudiziari laici compresi, secondo il classico esempio della *Storia della colonna infame*, indagata da Alessandro Manzoni).

Si tenga presente che una critica a questo ed altri metodi si delinea ben prima di *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria, nonché del fondamentale *Osservazioni sulla tortura*, scritto dallo stesso Verri fra il 1776 ed il 1777 (ma pubblicato postumo nel 1804): opere che, in ogni caso, rimangono un netto, rivoluzionario punto di svolta, patrimonio della cultura europea e mondiale, non solo di carattere giuridico. In un'isola come la nostra, rimasta al di fuori dell'orbita napoleonica, immersa cioè nella Restaurazione ancor prima del Congresso di Vienna, assume valenza innovativa anche l'elaborazione di colui che possiamo chiamare "il Beccaria sardo", cioè il giurista e parlamentare Domenico Fois (1776-1871), cui si deve *Dei delitti, delle pene e della processura criminale* (risalente al 1816; si veda al riguardo uno stimolante saggio di I. Birocchi).

In realtà, come emerge anche nel caso di Sigismondo Arquer (che sarà esaminato più avanti), l'Inquisizione spagnola, già dal 1484 – secondo le *Instrucciones*, emanate dal primo inquisitore generale Tomás de Torquemada – aveva ammesso la presenza di un avvocato difensore che riceveva la lista delle imputazioni e le prove di accusa. Non era riconosciuto tuttavia il diritto dell'imputato di scegliersi liberamente un legale che, di fatto, veniva piuttosto indicato dagli stessi accusatori. Date queste premesse, era comunque evidente (come ha sottolineato John Edwards) che, in un contesto storico-giuridico e giudiziario di questo tipo, le prospettive di carriera difficilmente potevano diventare favorevoli se i legali avessero intrapreso una coerente ed efficace azione a favore dei loro clienti e, del resto, rari furono gli esempi di coraggio professionale emersi nella storia del Sant'Uffizio.

In Sardegna – come dimostra, fra l'altro, il caso di Giulia (Julia) Carta tra la fine del Cinquecento ed i primi anni del secolo successivo – *los abogados de los presos* erano, di fatto, dei funzionari dello stesso organismo inquisitoriale, ai quali era affidato precipuamente il compito di contribuire ad incalzare l'accusato affinché

questi rendesse piena ammissione e confessione delle responsabilità imputategli; gli avvocati non potevano conferire separatamente con gli accusati; non era inoltre previsto controinterrogatorio dei testimoni, tantomeno l'arringa difensiva finale. All'avvocato ed all'imputato venivano taciute dai giudici non solo i motivi della convocazione, ma anche le circostanze in grado di permettere l'identificazione di date, luoghi e nomi di testimoni a carico (si veda la monografia di T. Pinna, *Storia di una strega. L'Inquisizione in Sardegna*, pp. 38-40). Certo, in questo modo si volevano evitare rappresaglie contro i collaboratori degli inquisitori, ma è chiaro che le premesse procedurali erano di sicuro svantaggiose per l'imputato. Bisogna inoltre necessariamente precisare che all'avvocato era comunque permesso elaborare tesi difensive, far convocare testimoni a discarico, tenuti però a rispondere ad un questionario dell'accusa (v. J. Edwards, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 67-68).

Si è già osservato che, effettivamente, l'avvocato doveva impegnarsi affinché il suo assistito confessasse; avrebbe inoltre dovuto denunciarlo se ne avesse scoperto la colpevolezza; in caso contrario, era accusato di favoreggiamento o di connivenza. Il difensore, formalmente, doveva giurare di aiutare "bene e lealmente" l'imputato, ma gli era addossato anche il compito di distoglierlo dall'*errore* onde evitargli guai e danni di ogni genere: procedure giudiziarie profondamente regressive rispetto al diritto romano ed anche al funzionamento di organismi giudiziari del Medioevo (come si cercherà di porre in rilievo più avanti).

Nel procedimento d'accusa caratteristico di questo tribunale, la figura dell'inquisitore, a capo del singolo distretto periferico, accentra su di sé un ruolo di stretto controllo sul *promotor fiscal* (che rappresenta l'accusa e svolge le indagini preliminari), per quanto riguarda le investigazioni volte alla ricerca di prove e indizi; è colui che emette la sentenza finale, certo, dopo essere stato coadiuvato dai *consultores* e, ancor prima, da una pletera di funzionari, ufficiali e collaboratori a vario titolo (T. Pinna, *Storia di una strega*, pp. 29-30). La somma di tanto potere in una sola persona non è stata di sicuro posta adeguatamente in luce dalle tendenze giustificazioniste, revisioniste e negazioniste della storia dell'Inquisizione.

Nell'istruttoria erano rilevate le generalità del singolo convocato; venivano quindi imposti il giuramento su quanto dichiarato e la rigorosa osservanza del segreto. All'interrogatorio dovevano assistere i seguenti soggetti: l'inquisitore, il denunciato, il notaio incaricato della redazione degli atti, due persone probe o due chierici che diventavano indispensabili quando si trattava di passare alla fase successiva di *ratificación* delle deposizioni (T. Pinna, *Storia di una strega*, p. 31). Ai singoli convocati, infine, veniva richiesto non solo di confessare le proprie colpe o deviazioni rispetto alla dogmatica ufficiale (l'Inquisizione ne aveva una sua propria, ancor più restrittiva di quella ecclesiastica), ma anche quelle di parenti, amici e conoscenti. Dunque il Sant'Uffizio era, allo stesso tempo, un confessionale ed un corpo di polizia investigativa e spionistica, impegnato a scoprire dissidenti religiosi la cui attività era considerata antisociale (J. Edwards, *Storia dell'Inquisizione*, p. 56).

Nella procedura inquisitoriale, com'è attestato nel Cinquecento sardo, sono presenti (come si è già visto) i consultori, incaricati di coadiuvare l'accusa e

l'inquisitore nel mettere a punto il verdetto finale. Fu anche ammesso il diritto d'appello, come si dirà più avanti nella disamina di alcuni aspetti dei procedimenti in corso ai tempi di Arquer. Col passare del tempo, crebbe il controllo centralistico esercitato dalla *Suprema* sui processi dei distretti periferici, che però si rivolgevano a Madrid quando localmente non c'era unanimità nei verdetti. Di vari procedimenti promossi dall'Inquisitore a Sassari, il centro spagnolo, spesso e volentieri, non riceveva alcun incartamento: nel frattempo i perseguitati gemevano nelle carceri. Va dunque ridimensionata quella posizione – ricorrente in tesi giustificazioniste, revisioniste, se non negazioniste, intorno alle responsabilità del Sant'Uffizio – secondo le quali tutto veniva scrupolosamente annotato e scritto nel corso dei procedimenti, infine inviato a Madrid.

Processo inquisitorio e Statuti sassaresi. Può essere utile, a questo punto, un sintetico confronto tra il processo inquisitorio e, in primo luogo, gli Statuti sassaresi. Ne conosciamo un esemplare in lingua sarda che risale al 1316, quando venne realizzata la traduzione dall'originale in latino, essendo podestà Cavallino de Honestis. Già nel trattato di *confederatio* - sono usati anche i termini di *protectio* e *defensio* - stipulato fra la Repubblica di Genova ed il Comune di Sassari (24 marzo 1294), si faceva riferimento ad un complesso di norme che regolavano la vita della nostra città.

Lo storico algherese Giuseppe Manno (nella sua *Storia di Sardegna*) ed il magistrato piemontese Federigo Sclopis (nella sua *Storia della legislazione italiana*, del 1844; la seconda edizione apparve nel 1863) riconobbero negli *Statuti* un notevolissimo monumento giuridico e rilevarono che i suoi capitoli non prevedevano per certi reati pene così severe, come invece si verificava in ordinamenti di altri paesi. Questa valutazione è recepita da Costa il quale tuttavia precisa, fra l'altro, che il rogo era previsto per le donne colpevoli del reato di bigamia: al riguardo lo stesso capitolo L condannava gli uomini all'impiccagione. Il cap. CLX comminava il rogo alle donne della città che, per imprudenza e/o per impudicizia, si fossero recate al bagno pubblico nei giorni della settimana assegnati agli uomini. Negli *Statuti* non viene fatta menzione di reati come magia e stregoneria: "[...] i nostri padri legislatori erano seri e non credevano alla superstizione ed alle fattucchiere". Lo stesso autore osserva che, per le donne colpevoli di avvelenamento, di malia o di aver pronunciato parole criminose, la Carta de Logu ordinava il rogo (E. Costa, *Sassari*, vol. I, p. 108).

In effetti, il cap. CLXXXIX della Carta stabiliva che si potesse accusare una persona di stregoneria ma, allo stesso tempo, imponeva di fornire la prova di quanto affermato, pena la stessa condanna al rogo, riservata del resto a colui che fosse risultato effettivamente colpevole del reato. Apostrofare una persona come mago, *majàrgiu*, significava andare incontro ad una multa di lire cinquanta che – se non fosse stata pagata nei quindici giorni prima del giudizio – comportava per l'incauto accusatore il taglio della lingua, *pro modu chi la perdat*. Veniva dunque fissato un forte deterrente allo spargimento di questo tipo di notizie (si veda ancora T. Pinna, *Storia di una strega*, pp. 132 e 150).

Il cap. XXXI stabiliva contro l'uomo autore di violenza carnale il pagamento di una multa, la cui entità variava secondo la condizione sociale della donna. Se la somma non fosse stata versata entro 10 giorni, il reo doveva essere impiccato, a meno che la donna non si adattasse alle nozze riparatrici che peraltro poteva rifiutare.

Costa ricorda inoltre il libro I, capitolo CLIV degli Statuti, dove si afferma che il podestà di Sassari - ma solo di fronte a casi di omicidio e furto - può fare ricorso al *martirio* che però non può essere applicato a coloro che siano stati chiamati in causa da un torturato. Il cap. XLIV permette al podestà di accertare la pratica dell'usura con diversi mezzi ed a suo arbitrio, senza tuttavia ricorrere al – letteralmente – *martùriu* (si veda la stampa digitalizzata degli Statuti, egregiamente realizzata durante la direzione di Paolo Cau, dall'Archivio storico del Comune).

Occorre ancora precisare che il libro III, cap. 30, afferma abbastanza chiaramente che nessuno può *marturiare* un uomo libero, pena una multa che sarà inflitta dal podestà (E. Costa, *Sassari*, vol. I, pp. 104 e 106). Ciò sembrerebbe in contraddizione con il suddetto cap. CLIV: si potrebbe pensare allora che la tortura, negata all'iniziativa, giustamente considerata arbitraria, illegittima, del singolo verso un proprio concittadino, fosse lecita, invece, solo se effettuata per ordine del podestà soprattutto nei confronti dei reati più gravi, nonché degli accusati che godevano di dubbia o pessima fama (cfr. A. Castellaccio, *L'amministrazione della giustizia a Sassari*, pp. 309 e 326, n. 52). Più in generale, per lo stesso Castellaccio è comunque "notevole", almeno in relazione ai tempi, che raramente si facesse ricorso alla tortura ed alla legge del taglione.

In pagine pubblicate più di recente, è stato ribadito che, nella prassi degli organismi giudiziari dei Comuni, compreso quello di Sassari, la tortura non giocava un ruolo pienamente probatorio. La si poteva infliggere solo in casi particolari ed escludendo comunque la minore età. Inoltre a tale strumento non si doveva fare ricorso contro chi era stato a sua volta accusato da qualcuno assoggettato al tormento: ciò prova quanto ben scarsa fosse la fiducia in determinati metodi. Se poi qualcuno, durante o dopo la tortura, denunciava altri concittadini, ciò non era considerato sufficiente neanche come primo elemento per istruire un processo (cfr. libro III, cap. 22, degli Statuti, cit. da A. Nieddu, *in Interest rei publicae ne maleficia remaneant impunita: la giustizia penale negli Statuti di Sassari*, p. 403).

Per rimarcare certe distanze rispetto alla prassi caratteristica dell'Inquisizione, è essenziale sottolineare il ruolo che negli Statuti viene esercitato dai *boni homines*, individui che godono di pubblica stima, di riconosciuto prestigio per le loro doti umane, per la conoscenza di determinate materie, derivante dal loro lavoro, indipendentemente dal censo e dalla condizione socioeconomica (indicata col termine *qualitate*). Oltre a funzioni peritali, vengono affidati ai *boni homines*, fra l'altro, numerosi compiti nell'amministrazione e nella difesa della città, nella sindacatura della gestione podestarile, nel vigilare sull'osservanza della convenzione stipulata fra Genova e Sassari, nella nomina del 10% dei membri del Consiglio maggiore che divideva con il podestà il governo municipale. Soprattutto, è prescritta dagli Statuti la presenza dei *boni homines* nelle *corone*, come organismi giudiziari d'appello, non in

quelli di primo grado (libro II, cap. 37; si veda inoltre G. Olla Repetto, *I "boni homines" sassaresi*).

Contrariamente a quanto era ordinato dagli Statuti, proprio le dichiarazioni di chi veniva sottoposto a pratiche disumane - ed era quindi pronto a denunciare degli innocenti pur di non subire oltre la violenza - erano accolte e prese per valide dall'Inquisizione onde proseguire nelle sue aberranti procedure.

Processo inquisitorio e Carta de Logu. Può essere stimolante anche un confronto fra le caratteristiche delle procedure inquisitoriali e la Carta de Logu. Emanata dal giudice Mariano IV, in una data non precisabile (si tenga presente che egli muore nel 1375, non nel 1376, come più volte è stato affermato), viene corretta ed aggiornata dalla figlia Eleonora, infine promulgata tra la fine degli anni Ottanta ed i primissimi anni Novanta del XIV secolo. Disponiamo da vari anni di un'edizione critica, condotta sull'unico testimone manoscritto, parte di un codice cartaceo composito che nel 1866 fu donato dal conte Carlo Baudi di Vesme alla Biblioteca universitaria di Cagliari (cfr. G. Lupinu, *Introduzione a Carta de Logu dell'Arborea*, pp. 3-5).

L'influenza degli Statuti sul legislatore arborense deriva anche dalla signoria che a Sassari venne esercitata nel Trecento dallo stesso Mariano IV, nonché dai suoi figli Ugone III ed Eleonora (nel capoluogo del Capo di Sopra, via Arborea, presso la sede centrale dell'Ateneo turritano, ricorda la presenza di ufficiali e famigli del Giudicato oristanese).

Nella *Carta* di Mariano ed Eleonora, la pena capitale è limitata espressamente ad alcuni casi: chi è colpevole della morte, oppure di offesa arrecata al giudice, o a un suo erede, deve essere posto su un carro, *atanagiadu*, attanagliato, condotto per tutto l'Oristanese ed infine decapitato (cap. I): nello stesso, si stabilisce che i suoi beni vengano confiscati a vantaggio della Corte, ma se la moglie è estranea alla vicenda non deve essere privata della sua parte.

Il traditore che causa al Giudicato - *su Rennu* - la perdita di onore, terre, castelli o altre dignità deve essere attaccato alla coda di un cavallo, quindi trascinato per tutte le località di Oristano ed infine condotto alla forca (cap. II). Il cap. V prevede che la donna responsabile di avvelenamento sia bruciata viva: tale punizione era revocata, in seguito ad un'istanza dello Stamento militare, nelle *Cortes* o Parlamento sardo tenutosi nel 1593.

Il cap. CXXVIII ordina che i bestemmiatori (siano essi uomo o donna) di Dio, Vergine Maria e Santi, paghino una multa e, qualora non l'abbiano fatto entro il tempo stabilito, sia messo un amo nella loro lingua fino a strapparla, con l'aggiunta di frustate da infliggersi nel territorio dove il reato è stato consumato.

Margini notevoli di autonomia, almeno relativamente a quei tempi, vengono tuttavia riconosciuti, almeno in alcuni casi, alla donna, protetta dalla violenza sessuale maschile: colei che l'ha subita viene risarcita col matrimonio riparatore che tuttavia può rifiutare (cap. XXI). Non mancano qualificanti e preveggenti disposizioni per la tutela dei minori. Tornando al cap. II, si deve precisare che i figli

di primo letto del traditore del giudice non devono patire lesioni dei loro diritti patrimoniali: non è conforme al diritto - attenzione a questo principio - che le colpe del singolo ricadano su altri. In questo senso, la *Carta de Logu* risulta più avanzata, semplicemente antitetica rispetto alla concezione giuridico-giudiziaria della Monarchia catalano-aragonese di Pietro IV il Cerimonioso: infatti, secondo un disposto del Parlamento celebrato a Cagliari nel 1355 (si veda ancora, negli *Acta Curiarum*, l'edizione di queste *Cortes*, curata da G. Meloni), i figli del reo di tradimento dovevano diventare servi del signore della terra.

Nel contesto arborense, secondo il giudizio di quegli organismi chiamati *Corone*, la decisione, in fatto ed in diritto, spettava ai *boni homines*: come si è già detto in riferimento a Sassari, anche nel Giudicato arborense erano considerati tali quegli uomini liberi, considerati persone rispettabili, di elevate qualità morali e competenti, indipendentemente dalla loro condizione economico-sociale (G. Olla Repetto, *L'ordinamento costituzionale- amministrativo della Sardegna alla fine del '300*, pp. 136 e 159-160).

Accanto alla netta divaricazione fra il processo inquisitorio ed il versante romanistico, si può inoltre sostenere con buon fondamento - senza entrare nel merito del complesso intreccio fra diritto comune, diritto canonico e diritto romano - che quest'ultimo è presente nella *Carta* di Eleonora, già nel riferimento a *sa Republica sardischa* e a *su utili cummoni*. Inoltre, il cap. LXXVII (*De chertos dubitosos*) precisa i termini per impugnare le sentenze, fissati entro il limite massimo di 10 giorni; ciò è fondato esplicitamente sul diritto romano, come emerge anche dal cap. LXXVIII (*De appellationibus*).

Discendono dalla normazione giustinianea i capp. XCVII (*De deseredari*) e XCVIII (*De coyamentos*): il primo riguarda la diseredazione dei legittimari che può essere consentita al testatore solo in caso di colpe gravi e ben documentabili dei figli; il secondo concerne la figlia che ha già avuto una dote e che non può essere privata *de sa parti sua secundu ragione*, ovvero della sua legittima porzione, *legibus debitam portionem*, di eredità (cfr. F. Sini, *Diritto romano nella Carta de Logu d'Arborea*).

Dalle tesi e dalle chiavi interpretative, peraltro non sempre convergenti, di eminenti giuristi come Enrico Besta, Francesco Brandileone, Antonio Era, Antonio Marongiu, Ennio Cortese - ma si ricordi anche l'accurata monografia *Comente comandat sa lege* (del già prima citato Sini) - si distacca alquanto l'autorevole storico spagnolo Jesus Lalinde Abadía (in *La "Carta de Logu" nella civiltà giuridica*, pp. 42 e 49). Questi, dopo aver insistito su una spiccata valenza intimidatoria e punitiva della Carta, precisa che, al cap. XIV, è previsto, in assenza di testimoni, il ricorso al processo inquisitorio.

Ben diversa, se non antitetica, la seguente tesi, che dobbiamo ad Antonello Mattone: "Il processo penale di tipo accusatorio della *Carta de Logu*, con l'ampio ricorso alle prove e l'uso limitato della tortura (riservata alle persone di cattiva fama) era assai distante dal sistema inquisitorio, che si stava affermando nei regni ispanici nell'età di Filippo II: carattere segreto e offensivo dell'istruttoria, largo uso della tortura, perseguimento sistematico della confessione del reo. D'altra parte le

procedure dell'Inquisizione spagnola avevano avuto un notevole peso sulla cultura giuridica in materia penale dei *letrados* della Corona di Castiglia e di quella d'Aragona" (di questo autore, cfr. *La "Carta de Logu" di Arborea tra diritto comune e diritto patrio*, p. 439).

Fra oralità del processo tipica del diritto romano, da una parte, scrittura prevista dall'Inquisizione, in chiave di assoluta segretezza, dall'altra, si staglia, con grande rilievo, la posizione di Eleonora: ella ordina, nel cap. LVI della Carta, che uno scrivano prenda scrupolosamente nota delle posizioni sostenute nei *chertos* (nelle liti) e ne dia lettura, ascoltando le parti convenute; fatto ciò, *l'armentàriu de Logu* o l'ufficiale del Giudicato che presiede la Corona deve esortare i componenti dell'organismo giudiziario ad emettere la sentenza. Nulla, proprio nulla a che vedere, dunque, con la trascrizione prevista dalle procedure inquisitoriali che doveva rimanere rigorosamente segreta. In relazione ad un Medioevo, come quello sardo, tutt'altro che oscuro, i procedimenti tipicamente inquisitori effettuano un indubbio *regresso*. Di tutto questo dovrebbero prendere nota diligente i giustificazionisti, i revisionisti ed i negazionisti operanti nelle ricerche storiche sull'Inquisizione.

Occorre, d'altra parte, evitare il ricorso a quelle superficiali comparazioni che mettono sullo stesso piano – o identificano tout-court – l'organizzazione giudiziaria e le procedure del Sant'Uffizio con quelle di qualsiasi tribunale laico dell'Occidente europeo: al riguardo, va considerata con prudenza l'opera di uno studioso peraltro eminente come Michel Foucault (in *Surveiller et punir*).

Per concludere su questo punto, nell'opera di Eleonora - soprattutto nei capitoli riguardanti la limitazione della pena capitale, i *boni homines*, la difesa della donna, la protezione dei minori, la tutela dell'ambiente naturale (in prevalenza per proteggere l'agricoltura stanziale dalle invasioni dei pascoli erranti) - vi sono elementi improntati a "raffinatezza giuridica" (G. Olla Repetto). Risultano inoltre condivisibili (alla luce della bibliografia esistente) la lettura e l'interpretazione di Sini sull'influsso del diritto romano, nonché le conclusioni di un saggio laddove si afferma: "Non è allora indebito considerare la *Carta de Logu* come una sorta di *carta libertatis* della Sardegna rurale, nei limiti ovviamente in cui tale libertà può esplicarsi in un contesto di perdurante dominio signorile [...]" (G. G. Ortu, "*Carta de Logu*" e "*Cartae libertatis*", p. 103; dello stesso autore v., *La Sardegna fra Aragona e Arborea*; la recensione di F. Francioni a questa stessa monografia in www.fondazioneSardinia.eu).

Che la raccolta di leggi di Eleonora abbia recepito elementi di altri sistemi politico-giuridici (si pensi, per fare solo un esempio, a quanto scrive V. Piergiovanni, in *Gli influssi del diritto genovese*), costituisce non un limite ma sicuramente uno dei meriti accumulati dai dotti arborensi nell'avvalersi di quanto di meglio la sapienza europea era stata capace di produrre in quei tempi. Tutto ciò non deve farci dimenticare il ricorso alla gradazione delle pene fra liberi e servi o alla legge del taglione, tributo agli aspetti più regressivi della cultura giuridica del tempo, pagato non solo dalla *Carta* della giudichessa, ma anche dagli *Statuti sassaresi*. Tuttavia, come si è visto, non è fuori luogo affermare, in buona sostanza, che entrambi questi monumenti giuridici, per tanti aspetti, risultano di gran lunga più avanzati della

cultura e della prassi concreta dell'Inquisizione, quale si sviluppa dall'Evo di mezzo, lungo l'età moderna ed anche in quella contemporanea: non va assolutamente dimenticato, infatti, che l'ultima condanna a morte dell'Inquisizione, nella Spagna borbonica, risale addirittura al 1834.

Rispetto agli Statuti ed alla Carta, risulta molto più arretrata anche la prassi di un tribunale dell'età sabauda in Sardegna. Rileggiamo il documento seguente, già reso noto da Francesco Loddo Canepa. Si tratta di una *Sentenza contro il scrivano Gobellius* che reca la data del 14 ottobre 1744 e che riportiamo parzialmente, senza apportare modifiche alla grafia dell'epoca: "Sendo stato accusato il scrivano Gobellius di Sassonia, della Compagnia Ten.re Coll.a aver rimesso à Giovanni Giller, e compagni, un passaporto, et un congedo, ambedue falsi, acciò con gli medemmi potesse detto Giller e compagni imbarcarsi, e giungere a terra ferma [...] l'Alta Camera, qual avendo diligentemente lette ad una ad una le sudette depositioni, et esami de testimoni per questo effetto esaminati, et avendo sopra il tutto, fatto le più mature riflessioni, e ben attentamente considerata l'enormità del delitto et massime, sopra la falsità delle due scritture, cioè Passaporto, e Congedo, qual cosa è contraria a tutte le leggi, massime per avere impunemente contrafatta la propria signatura, e firma di S. E. il Sig.r Vice Rè [...].

Ha perciò l'Alta Camera ad esempio di tutti condannato il detto Gobellius a perdere il pugno, cioè reciso con scure per mano del carnefice, indi ad essere impicato per la gola, sinche l'anima sia separata dal corpo; subito e quando verrà alle mani della Giustizia, et senz'altra formalità di processo in fede Cagliari [...]. Studer cap. e Schumacher lieut. colonel." (ASC, *Affari criminali*, vol. 790; cfr. anche F. Francioni, *Vespro sardo*, pp. 81-85, dove figurano il testo integrale del documento e altri rimandi bibliografici).

Si potrebbe osservare che, certo, si tratta di una condanna in contumacia, forse mai applicata, di un tribunale militare, avvezzo dunque, in confronto ad un organismo civile, a procedure più spicce e ad irrogare pene più pesanti. Mancavano ancora vent'anni a *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria (1764) ed ancora di più al Codice di Pietro Leopoldo di Toscana, che abrogava la pena di morte. Impressiona vivamente, comunque, il coesistere di legge del taglione e di pena di morte nella sentenza di un secolo posto ben oltre un Medioevo dipinto come oscurantista.

Occorre inoltre sottolineare che la *Carta* di Eleonora, com'è noto, rimase in vigore sino all'emanazione del *Codice feliciano* (1827): il suo profondo radicamento in una cultura, in convinzioni e principi che erano andati sedimentandosi nei secoli sono fattori che ci aiutano a capire le basi di una profonda estraneità, quando non era ostilità, più o meno proclamata, delle popolazioni di gran parte dell'isola verso le pratiche dell'Inquisizione spagnola. Anche nel caso di Sassari, momenti significativi di scontro derivano in gran parte dal sostrato storico-culturale degli *Statuti*, che ben poco aveva a che fare con l'attività repressiva del Sant'Uffizio.

Per ribadire la distanza fra il processo inquisitoriale, da una parte, la transizione verso nuovi paradigmi normativi col passaggio dall'Età moderna a quella contemporanea, è indispensabile ricordare anche la ricezione del diritto romano

(respinto dal Sant'Uffizio) ad opera, invece, di quello anglosassone (A. Del Col, *L'inquisizione in Italia*, p.121).

VII Tormenti

Vari tipi di torture. Quelle cui la magistratura dell'Inquisizione sottoponeva i condannati erano le più svariate, da quelle di carattere "spirituale" a quelle corporali, sino all'esecuzione capitale, passando attraverso la tortura. La tipologia delle torture in uso presso l'Inquisizione spagnola si articolava nel modo seguente.

A) *Garrucha* o carrucola: la vittima, con i polsi legati dietro la schiena, veniva sollevata - e sospesa - con una fune che scorreva su una carrucola fissata al soffitto; ai piedi dell'infelice poteva essere legato un peso zavorrante; il corpo veniva issato lentamente e poi lasciato ricadere di colpo, sempre ad una certa distanza dal suolo; per accrescere le sofferenze della vittima, la fune veniva ripetutamente colpita con un bastone. Questo trattamento, il più usato in Sardegna, comportava quasi sempre slogamento delle ossa, strappi nei muscoli, notevoli difficoltà di respirazione e, ovviamente, dolori lancinanti.

B) *Potro* o *escalera*: era una specie di scala con pioli, poggiata su un cavalletto, sulla quale doveva giacere il torturando; le funi cui erano legati gli arti inferiori e quelli superiori venivano tese in direzione opposta per "stirare" sempre più il suo corpo. In aggiunta o in sostituzione a tale prassi, dei *cordeles* potevano essere avvolti intorno alle braccia o alle gambe; queste cordicelle erano attorcigliate a pezzi di metallo acuminato; le estremità dei *cordeles* erano attaccate a bastoni infilati in anelli fissati al *potro*: gli aguzzini facevano ruotare i bastoni affinché le punte metalliche penetrassero nelle carni della vittima.

C) Con la *toca*, questi veniva immobilizzato su un telaio inclinato; era quindi costretto a tenere la bocca aperta - rimaneva spalancata per mezzo di una forcilla - dove veniva infilata una tela di lino (in castigliano: *toca*) nella quale era versata lentamente dell'acqua. La quantità variava secondo la severità del provvedimento (S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 250-254; più in generale H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, vol. III, lib. VI, cap. 7, pp. 18-20).

Alla tortura - sia della *garrucha*, sia del *potro*, che della *toca* - venne sottoposto dall'Inquisizione sarda, nel Castello di Sassari, Giovanni Battista Castellano, proveniente da Messina, accusato di essere un "rinnegato", cioè di aver tradito la fede cristiana per abbracciare la causa musulmana. Sottoposto a questi tormenti, il povero disgraziato, che subiva anche la frattura della spalla sinistra, implorava i suoi torturatori, fra l'altro, con le seguenti invocazioni, scrupolosamente riportate dal notaio: "María Virgen, patrona mía, Santa María del Carmen, Señor mio, abran los ojos que si me muero aquí muero sin confessar [...] Padre santo [...] Dios te haga Papa, Cardenal sean todos, San Nicolas [...] Credo, credo, credo, ay, ay misericordia [...] padre Santo ayudadme, denme Confesión, ágame esta gracia Santa Caterina mártir, sacadme d.estos trabaxos [...]" (cfr. *Documenti sull'Inquisizione in Sardegna*, pp. 216-225). Tutto ciò si verificava nel giugno del 1624.

L'Inquisizione pensava di liberarsi la coscienza addossando all'imputato -

sempre ammonito ed invitato a dire la verità durante la prassi del tormento – ogni responsabilità e le pesanti conseguenze fisiche, psichiche e morali di quanto questi subiva. Al riguardo risulta inequivocabile il seguente documento (riportato da T. Pinna, in *Storia di una strega*, p. 48): "Se durante la tortura dovesse morire o restare invalida, o se dovessero verificarsi spargimento di sangue o mutilazione di membra, tutto ciò sia addebitato a sua colpa e a sua responsabilità, e non nostre, per non aver lei voluto dire la verità". Tale formula di rito è una risposta eloquente a giustificazionisti, revisionisti e negazionisti secondo i quali la pratica inquisitoriale della tortura non prevedeva effrazione di sangue: può essere formalmente vero, ma va ricordato che, come emerge dalla storia del Sant'Uffizio nell'isola, il solo ricorso alla *garrucha* o carrucola comportava spesso e volentieri una slogatura.

Per tornare al "rinnegato" e torturato Castellano, risulta quanto mai eloquente una relazione dell'inquisitore de Lorca: il 7 marzo 1575, egli scriveva che in tutto il mondo cristiano la *nación* (testualmente) più oberata e maltrattata dal baronaggio era quella sarda. Lo Stamento militare, ramo o Braccio delle Corti (l'antico Parlamento sardo, formato da feudatari, nobili e cavalieri) non pagava un soldo a Sua Maestà, ma caricava di tributi e oneri fiscali, sino all'inverosimile, i vassalli. Costoro, per pagare le proprie quote del *donativo*, la somma offerta ogni dieci anni dal Regno di Sardegna al governo centrale, dovevano ricorrere al latrocinio ed ad ogni forma di violenza.

C'era un gravissimo pericolo: i sardi, secondo lo stesso de Lorca, potevano sempre più convincersi che sarebbe stato di gran lunga meglio per loro sottoporsi al Turco ed agli infedeli. Del resto, precisava l'inquisitore, il re di Algeri è di *nazione* sarda e, presso gli isolani, "risulta muy estimado y tenido por valiente y de buen gobierno y [...] se precia de hazer muy buen tratamiento a moros y xristianos" (*Raccolta di documenti editi e inediti*, pp. 95-98). Insomma, il Sant'Uffizio s'inquietava, se non rabbriviva, al pensiero che la comunità isolana potesse diventare "rinnegata": in blocco!

Gli *autodafé*. Erano chiamati atti di fede quelle cerimonie solenni, accompagnate da sermoni e dalla lettura delle sentenze, con relativa irrogazione di pene, che a Sassari potevano essere celebrate, come si è detto, nella piazza del Castello, oppure in Campu di Carra (attuale largo di porta Sant'Antonio), all'interno o all'esterno di qualche chiesa o convento (come quello *extra muros* di Santa Maria di Betlem). Disponiamo, fra gli altri, di un documento nel quale vengono minuziosamente descritti i preparativi e lo svolgimento del complesso rituale, svoltosi a Sassari il 4 dicembre 1622 nella chiesa metropolitana, dunque non all'aperto, a causa del maltempo. Anche in questa occasione si verificano, fra Sant'Uffizio e governatore del Capo di Sopra, problemi di preminenza e precedenza, dell'autorità civile rispetto al clero, i quali - nel contesto di un barocchismo ormai avviato a permeare tutti i livelli della politica e della società - potrebbero apparirci oggi come vuoti e formali orpelli; in effetti, essi nascondono a stento problemi di potere e di forza contrattuale, da esibire e ribadire, all'epoca, in ogni modo (lo abbiamo appreso, fra l'altro, studiando i lavori delle istituzioni rappresentative di Antico Regime).

Le fasi che condussero a quell'*auto da fé* comprendevano il pregone che lo annunciava, di cui veniva data lettura nelle strade, con accompagnamento di trombe e tamburi, ad opera del segretario dell'Inquisizione, Antonio Zampello, seguito da un buon numero di familiari, tutti a cavallo. Lo stendardo del Sant'Uffizio, per essere ben visibile nella piazza, veniva steso da una finestra sopra la porta principale d'ingresso al Castello sassarese.

Nel giorno stabilito, si dirigeva verso la chiesa una processione con i penitenti, i consultori, i qualificatori, l'assessore al criminale del governatore del Capo di Sopra, l'inquisitore, preceduto da due lacché e da alcuni paggi, con due gentiluomini a cavallo dietro di lui, un buon numero di familiari a cavallo con tromba e tamburo, un folto numero di persone, peraltro concertato. Una volta entrato in chiesa – dove sono presenti anche i rappresentanti della municipalità e dove è stato ricevuto dal Capitolo – l'inquisitore si siede al centro, l'arcivescovo di Sassari alla sua destra, quello di Ales alla sinistra. Tocca quindi al padre Matteo Martinez, provinciale della Compagnia di Gesù, qualificatore del Sant'Uffizio, tenere il sermone. Dopo di lui, il segretario Zampello dà lettura delle sentenze.

I penitenti furono allora quindici; di questi, nove erano stati testimoni falsi in una causa di eresia; tre erano risultati colpevoli di bigamia (uno si era sposato addirittura tre volte); veniva poi una fattucchiera, un'altra donna "por cerimonia mahometana sin crehencia" e, da ultimo, un riconciliato "que havia guardado toda su vida la secta de Mahoma". I bigami, la fattucchiera e la maomettana furono sottoposti all'abiura *de levi*, gli altri furono condannati o a remare nelle navi galere per alcuni anni o esiliati dal Regno, come capitò alla fattucchiera. La maomettana fu reclusa nell'infermeria dell'ospedale per prestarvi servizio; il riconciliato alla reclusione, quindi a portare l'abito, a fare penitenza per due anni, alla confisca dei beni, ad altre pene infamanti e conseguenti.

Significativa, nel documento, l'annotazione secondo la quale "acabó el aucto a las quatro de la tarde sin aver avido alboroto, ni disgusto" (*Documenti sull'Inquisizione in Sardegna*, pp. 208-212). Come si è visto, sappiamo infatti molto bene che scontri, anche fisici e sanguinosi, tra uomini dell'istituzione, da una parte, ufficiali regi e popolazione, dall'altra, non mancarono di verificarsi, dal Medioevo all'Età moderna.

Più in generale sappiamo che, in questi *autos da fé*, i condannati, che dovevano sfilare scalzi, in corteo, indossavano il *sambenito*, un saio penitenziale, cioè una tunica senza maniche, di color giallo, con il simbolo della croce di Sant'Andrea; sul capo recavano un cappello a forma di cono (*coroça*). I condannati potevano essere tenuti a portare tale saio per pochi mesi ma anche per tutta la vita. In generale, afferma Loi, dopo alcuni anni erano esonerati dal pesante obbligo il quale - se essi non si fossero rinchiusi nella propria abitazione in preda alla vergogna - li faceva oggetto di lazzi, frizzi, scherno e dileggio ad opera della plebaglia.

Più che la tortura, la condanna a morte o ad altre pene carcerarie e afflittive, materiali o spirituali, era forse l'imposizione del *sambenito* la vera, autentica maledizione che gravava sull'eretico, i suoi familiari e discendenti: ciò viene

sostenuto, fra l'altro, in un classico della storiografia sull'Inquisizione (H. Ch. Lea, *Historia de la Inquisición*, II, p. 682). Nel contesto sardo, un certo Ginès, condannato nell'*auto da fé* tenuto a Sassari il 4 dicembre del 1622, fu processato una seconda volta perché aveva smesso di indossare l'abito dopo le persecuzioni di cui era diventato oggetto: egli infatti dichiarava che "los muchachos le davan matraca i batería".

Ciò ricorda quello che gli etnologi hanno chiamato *charivari*, cioè quegli strumenti di chiassosa riprovazione popolare verso situazioni qualificate come irregolari e da sanzionare socialmente con l'intermediazione di bambini, ragazzi e plebaglia che nelle strade prendevano di mira lo stigmatizzato. Ginès chiese una pena alternativa: per tutta risposta i giudici, implacabili, riconfermarono il *sambenito* con l'aggiunta di cento percosse che gli furono inflitte nelle vie principali e nei vicoli di Sassari (cfr. T. Pinna, *Storia di una strega*, p. 7; C. Gallini, *Tradizioni sarde e miti d'oggi*, pp. 25-43).

La documentazione archivistica ha dimostrato che la stessa Inquisizione, in prima persona, considerava la pena del *sambenito* e la sua relativa spettacolarizzazione come qualcosa di peggio della condanna a morte. Non solo la comunità di appartenenza, ma i più stretti congiunti ed i familiari rifiutavano qualsiasi contatto con tutti quelli che venivano afflitti da questo tipo di sentenza. Portare il *sambenito* era quasi peggio che contrarre la lebbra o la peste. Dal momento che i beni venivano confiscati, il disgraziato non solo non trovava lavoro, ma non poteva neppure mantenersi con proprie sostanze (F. Renda, *L'Inquisizione in Sicilia*, p. 258).

Dopo la fine della pena, il *sambenito* doveva restare appeso in permanenza alle pareti della parrocchia del condannato. In un rettangolo di tela erano inoltre riportati nome e cognome del colpevole e il tipo di delitto commesso. Quando, col trascorrere degli anni, il vestito si fosse consumato, doveva essere rimpiazzato da uno di ugual foggia con le stesse scritte. Sappiamo, in base alle scrupolose ricerche archivistiche di Loi e di Pinna, che tali norme non sempre erano rispettate e che, sia da Madrid, sia dalla sede inquisitoriale sarda, se ne sottolineava a volte l'inosservanza. In ogni caso, le relazioni inviate dall'isola alla sede centrale madrilenas forniscono un quadro eloquente della spettacolarizzazione della pena, che si abbatteva su donne costrette a subire anche duecento frustrate sia nelle vie di Sassari, sia in quelle del villaggio d'origine (è il caso di Pasqua Serrau, cfr. T. Pinna, *Storia di una strega*, p. 73). Questo tipo di umiliazione contribuisce a dare un'idea dello scempio del corpo della donna, opera nella quale l'Inquisizione fu capace di eccellere.

Un problema, se non è un enigma, da chiarire è il seguente: come mai la stessa cultura inquisitoriale promosse un abbigliamento dell'imputato e del condannato in parte simile ai paramenti vescovili? Si potrebbe replicare, come del resto è stato fatto, che il Sant'Uffizio in questo modo intendeva caricaturizzare il disgraziato preso di mira per esporlo ancora di più alla gogna di massa. Rimane il fatto inequivocabile che, in tal modo, i magistrati di questo Tribunale promuovevano oggettivamente una caricatura di se stessi, contribuendo non solo ad una generale "depravazione del sentimento morale" (come ha scritto acutamente Loi) ma anche ad attirarsi

quell'opposizione e quel risentimento - se non era odio - registrato, particolarmente nel contesto sardo, dagli stessi inquisitori e dalla documentazione storica fino a noi pervenuta. La rappresentazione e la demonizzazione dell'eretico, simbolizzate in quella veste, metteva grottescamente sullo stesso piano aspetti sacri e profani e poteva infine costituire un boomerang, in grado di ritorcersi contro l'istituzione stessa.

La consapevolezza di ciò comincia a delinearsi già nel Cinquecento. Pietro Carnesecchi, protonotario di Firenze, colpito da una "spietata sentenza di morte" per la sua adesione a idee riformatrici, si rivolge ad un frate, prima dell'esecuzione capitale, con grande dignità e consapevolezza: "Padre, noi andiamo vestiti a livrea come se fossi di carnevale". L'impatto di determinate cerimonie sulle masse presentava aspetti molteplici: "[...] quegli spettacoli erano pericolosi e avevano effetti ambigui: terrorizzavano certamente – e in questo erano in sintonia con i meccanismi della giustizia penale dell'epoca e con la sua dura pedagogia dei supplizi – ma, a differenza di quella, offriva allo sguardo delle folle non dei ladri e degli assassini puniti per i loro delitti bensì uomini che avevano scelto di morire per le proprie idee" (così ha scritto lucidamente A. Prospero, in *Tribunali della coscienza*, pp 168-169 e 176).

Appare infine grottesco e squallido il divieto di indossare abiti lussuosi o di andare a cavallo che viene puntualmente ricordato anche a condannati di umilissima estrazione sociale, reclusi nelle segrete del Castello di Sassari solo con il vestito indossato al momento dell'arresto e costretti a dormire sulla nuda terra per la mancanza anche di una stuoia. Con tale contesto deve misurarsi la "strega" Giulia Carta, che reca con sé nella prigione il figlio Giovanni Antonio, ancora nella fase dell'allattamento (si veda al riguardo la monografia di T. Pinna).

Un approfondimento del nodo del *sambenito*, dell'abbigliamento, della forma che diventa sostanza, per meglio colpire i reietti, può venire da uno studio di stampe ed incisioni, peraltro settecentesche, dunque tardive – in ogni caso istruttive – che hanno configurato scenari di questo tipo di azione repressiva: per non parlare, s'intende, dell'opera dell'artista spagnolo Francisco Goya y Lucientes. Sono immagini in cui è stata calcata troppo la mano, in grado oggi di depistare o mistificare la realtà storica? Assolutamente no! Lo possiamo ben dire proprio alla luce di descrizioni coeve che viaggiatori e religiosi elaborano su autodafé celebrati a centinaia nel corso dei secoli XVI e XVII. Quando si fa riferimento a "effigie dei contumaci dalle maschere a volte ghignanti" vengono in mente proprio certe rappresentazioni del XVIII secolo. "Chi poteva resistere alla suggestione di un tale spettacolo dove i suoni e gli odori sconvolgevano i sensi?". Di fronte alle fustigazioni, come sappiamo, spesso la folla, in preda alla depravazione ed all'abbruttimento, dileggiava le vittime (B. Bennassar, *L'Inquisizione e la pedagogia della paura*, pp. 125-126). Tutto ciò induce a ribadire che la realtà emersa dall'investigazione storica – proprio alla luce della documentazione rinvenuta più di recente – ha forse superato la critica degli illuministi ed anche la fantasia di incisori e pittori operanti *post festum*.

Il marchio d'infamia. Quanto si è detto sul *sambenito* si potrebbe sostenere,

più generalmente, sulle norme e sui divieti riguardanti l'abbigliamento, dal Medioevo alla fine dell'Età moderna. Trattandosi, si badi bene, di un qualcosa di sostanziale, di non attenente la sola sfera dell'esteriorità e della formalità, il problema può essere riconsiderato ed approfondito alla luce, fra l'altro, del particolare tipo di vestito imposto a "minoranze reiette": non solo gli ebrei, i lebbrosi, gli eretici, in particolare i catari o albigesi, i saraceni, le prostitute, ma anche i *cagots* francesi, abitanti presso il confine pirenaici.

Il loro nome rimane sostanzialmente di origine oscura ma divenne chiaramente spregiativo e discriminatorio: in Guascogna *cagot* significava *baciapile*. Si pensava che fossero discendenti da etnie in via di estinzione, da gruppi di lebbrosi, dai catari, persino dal diavolo; si arrivò addirittura ad ipotizzare che si trattasse di una stipe originata da un Dio cornuto, pronto a riemergere dalle viscere della Terra: elementi di questa e di altre credenze sui *cagots* sono rintracciabili nella cultura folklorica dei Paesi Baschi (occorre ricordare, fra l'altro, che Logroño, nei primi anni del Cinquecento, è teatro di una "caccia alle streghe", cfr. B. Ankarloo, G. Henningsen, *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, pp. 83-118).

Dal canto loro i *cagots* non venivano cacciati da determinate località, non potevano andare in esilio, perché in tal modo sarebbero sfuggiti ad ogni controllo. Erano piuttosto costretti a vivere lontano dalle città, come reietti, nelle *cagoteries*, in ghetti o in caverne da cui, peraltro, poteva riemergere il loro Dio. Certe norme li costringevano ad indossare una casacca rossa o scura con zampa di gallina o di anatra; seguivano la Messa in appositi angoli delle chiese e potevano ricevere l'acqua benedetta solo dalla punta di un bastone; era consentito loro di esercitare esclusivamente il mestiere di taglialegna o quello di carpentiere (cfr. U. Robert, *I segni d'infamia nel Medioevo*; E. Perucchietti, A. Battistel, *I figli di Lucifero. I segreti perduti della stirpe dei Cagots*). Siamo su un piano analogo alla persecuzione degli ebrei, tenuti ad appuntare sui loro abiti l'immagine di una ruota, come segno e stigma, ad un tempo, del loro presunto, fanatico attaccamento alla moneta, al denaro (in seguito subentrerà la stella di Davide): si tratta, con tutta evidenza, di un fattore in grado di precorrere la *Shoah*.

Gli ultimi *cagots* rimasti vennero infine emancipati solo grazie alla rottura rivoluzionaria del 1789 francese. In quegli anni essi avrebbero fatto sparire la documentazione sulle loro origini. Carlo Ginzburg ha fatto riferimento anche ai *cagots*, in Bretagna assimilati agli ebrei, "che soltanto la mancanza di lobi delle orecchie e il fiato puzzolente distingueva, nella coscienza comune, dai sani: il concilio di Nogaret (1290) decretò che portassero un distintivo rosso sul petto o su una spalla. L'imposizione di contrassegni a ebrei e lebbrosi perché fossero immediatamente identificabili, decisa dal concilio di Marciac (1330), indica fino a che punto uno stigma comune d'infamia colpisse entrambi. 'Guardati dall'amicizia di un folle, di un ebreo o di un lebbroso', si leggeva in un'iscrizione posta sulla porta del cimitero parigino dei Santi Innocenti. Lo stigma cucito sulle vesti esprimeva un'estraneità profonda, anzitutto fisica. I lebbrosi sono 'fetidi', gli ebrei puzzano. I lebbrosi diffondono il contagio; gli ebrei contaminano i cibi [...]. I lebbrosi sono

oggetto di orrore perché la malattia, intesa come segno carnale di peccato, sfigura i loro tratti, quasi dissolvendone le parvenze umane" (di questo autore v. *Storia notturna*, p. 11).

Come si verificava per eretici, streghe, ebrei e lebbrosi, anche le discriminazioni che si abbattevano sui *cagots* rappresentavano una valvola di sfogo, una volta saltato il tappo posto sul magma indistinto dell'orrore che ribolliva nei recessi dell'animo popolare: la violenza allora esplodeva come risposta a sensi di insicurezza, paura, colpa, provocati da indigenza, fame, malattie, guerre. Tuttavia – seguendo quanto Antonio Gramsci ha scritto nei *Quaderni del carcere* su "dirigenti e diretti" (cfr. la "voce" redatta al riguardo da G. Cospito, in *Dizionario gramsciano*) – sarebbe del tutto errato non istituire una scala, cioè una gerarchia precisa di responsabilità fra masse popolari degradate, abbruttite, da una parte e, dall'altra, ceti dirigenti laici ed ecclesiastici che indirizzavano consapevolmente il furore, da loro stessi attizzato, è il caso di dire, dei ceti subalterni contro minoranze indifese, condannate a svolgere il ruolo di capri espiatori (R. Girard, *Il capro espiatorio*).

L'abiura ed altro. Come ci ricorda specialmente il processo a Galileo, l'*abiura* consisteva in una ritrattazione pubblica e solenne del reato commesso: se il sospetto era debole, l'abiura era chiamata *de levi*; se invece era grave, veniva denominata *de vehementi*. Il reo che si pentiva ed abiurava veniva *ricongiunto*, poteva cioè essere nuovamente ammesso alle pratiche religiose; se non si fosse pentito e si fosse anzi mostrato quale eretico pertinace, era considerato *relapso*, cioè rilasciato ed affidato al braccio secolare e condannato alla morte sul rogo; qualora fosse morto prima della sentenza, o fosse riuscito a sfuggire al boia, veniva bruciato *in effigie*, cioè veniva arso un manichino, una statua, insomma, un simulacro in grado di rappresentarlo.

Altre pene erano quelle *umilianti*: consistevano nell'assistere alla lettura delle sentenze scalzi, con l'essenziale per ricoprirsi e con una candela accesa in mano. Oppure il condannato, a dorso d'asino, doveva attraversare le pubbliche vie (nel luogo di residenza o nella località dove era stato consumato il reato) e, infine, subire dalle cento alle trecento frustate. Dopo la sentenza, la reclusione avveniva per lo più in monasteri o in ospedali, dove i condannati erano tenuti ad assistere i poveri, oppure in località dove si era sottoposti a determinate restrizioni. Nel Castello di Sassari, dove si poteva essere detenuti solo in attesa di un processo, si poteva marciare per periodi più o meno lunghi. Le autorità inquisitoriali del distretto sardo non sempre informavano Madrid della situazione di tutti coloro che venivano gettati in quegli antri, anche solo in base a semplici sospetti. Disponiamo di relazioni del 1613, del 1640, del 1664-65 - puntualmente citate da Loi - che parlano del durissimo regime cui erano sottoposti i prigionieri, della sporcizia imperante in cui erano costretti a vivere dei malcapitati che non disponevano, fra l'altro, neanche di una coperta per trascorrere la notte.

Il bando dal Regno e l'esilio venivano per lo più scontati remando nelle navi galere. Pene spirituali erano la confessione, la comunione, l'ascolto della messa, il digiuno, la recita del rosario, l'istruzione nella dottrina cattolica per coloro che

avevano dimostrato di non conoscerla o di essere scivolati su posizioni eterodosse. Non bisogna farsi depistare dall'intento "educativo" della pena di tipo "spirituale", abbinato com'era, fra l'altro, alla gogna pubblica che scatenava i più bassi istinti della plebe, dimentica di ogni senso di cristiana pietà.

La pena di morte, come si è detto, colpiva anche i *relapsos*, cioè i recidivi, i quali dovevano essere ugualmente rilasciati (*relaxados*) al braccio secolare. Com'è ampiamente noto, l'istituzione, ipocritamente, non si faceva carico di esecuzioni capitali e di pratiche come il rogo. In codesto scenario, peraltro, ci si poteva pentire anche all'ultimo momento: in tal caso il colpevole veniva strozzato dal boia e poteva così evitare di essere bruciato vivo.

La Chiesa cattolica chiede perdono. Autori contemporanei di indubbia fede hanno affermato che la Chiesa cattolica ed altre confessioni religiose avrebbero dovuto chiedere perdono, ora e nei secoli avvenire, per tutte le gravissime responsabilità accumulate in nome della dogmatica ufficiale. Significativo quanto ha scritto in proposito Jean-Pierre Dedieu, cui si devono importanti studi: "Leggendo la storia di certi casi, ho pianto di commozione davanti alla grandezza d'un martire o di rabbia vedendo cosa si perpetrava in nome di Cristo" (di questo autore vedi, fra l'altro, *L'Inquisizione*, p. 6).

Dal suo canto, Loi ha sostenuto che lo spettacolo dei roghi e degli *auto da fé* voluti dagli inquisitori hanno determinato una "depravazione del sentimento morale e religioso di molti fedeli [...] questo fenomeno è da ascrivere a colpa dell'Inquisizione, forse la più intollerabile, perché ha contribuito a sostituire alla pietà la condanna e il rogo, giustificando tutto in nome di Dio. Si dirà che il tribunale della fede non ha fatto niente di diverso da quanto era considerato normale nella società di quei tempi ed anzi che, in confronto, è stato più benevolo e misericordioso. L'analisi dei documenti dà ragione a questa opinione, ma ciò non toglie che soprattutto i cattolici debbano almeno provare pena per quanto è stato compiuto anche in nome della Chiesa di cui fanno parte e ne debbano chiedere perdono" (Loi, *Inquisizione, magia e stregoneria*, p. 47). Parole da condividere, se si esclude quel "più benevolo e misericordioso", contraddetto dalle procedure di Statuti sassaresi e Carta de Logu, monumenti giuridici (già richiamati) di gran lunga più progressivi di teoria e prassi inquisitoriali.

Durante la solenne cerimonia svoltasi in San Pietro la prima domenica di Quaresima del terzo millennio cristiano (12 marzo 2000), la seconda richiesta di perdono, formulata dall'allora cardinale Joseph Ratzinger (futuro papa Benedetto XVI), faceva riferimento alle colpe dell'Inquisizione ma, si badi bene, solo tacitamente. Approssimandosi il Giubileo, papa Giovanni Paolo II (cui si deve, fra l'altro, l'enciclica *Tertio millennio adveniente*) ha ordinato l'apertura degli archivi e promosso un simposio internazionale di studi (Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 9-10; J. Edwards, in *Storia dell'Inquisizione*, pubblicato nel 1999, p. 136, ha ricordato che "finora non sono state fatte scuse formali", da parte della Santa Sede, per l'operato del Sant'Uffizio).

Più dura la seguente valutazione: "[...] l'Inquisizione romana è forse oggi al mondo l'unica istituzione storica che cela ancora i suoi archivi o li apre ai suoi fidi per determinate e ben controllate operazioni, come quella per 'riabilitare' Galileo Galilei, ad esempio" (A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. XIV).

In ogni caso, risulta evidente che si tratta di andare oltre il riconoscimento, più o meno sostanziale, di singoli "errori" e di affrontare senza reticenze una disamina storico-critica rigorosa per risalire alle radici profonde di una voluta pianificazione di nefandezze, di orrori, se non di sterminio, attuata su ebrei, musulmani, luterani, altre minoranze religiose, dai catari, o albighesi, in poi: per non parlare, s'intende, delle donne accusate di stregoneria o di altre colpe presunte (si rimanda comunque a *L'Inquisizione*, Atti del simposio internazionale, a cura di A. Borromeo).

VIII

In che senso l'Inquisizione diventa "corpo separato"

La tendenza sempre più marcata all'autonomizzazione. Nell'Archivo Histórico Nacional di Madrid, nei *legajos* del fondo *Inquisición*, il complesso delle relazioni di causa (cioè i sunti di processi che gli organismi locali erano tenuti ad inviare alla Suprema) è costituito da ben 50.000 unità, una banca dati davvero notevole. Riguardano la Sardegna 767 di tali relazioni: ma questa cifra va presa con beneficio d'inventario perché ci furono perdite cospicue di materiali in diversi momenti storici. Le vicende dell'Inquisizione in Sardegna furono sempre accompagnate da inefficienze ed abusi: persecuzioni da parte di inquisitori che vivevano nel concubinaggio, per sottolineare solo un aspetto, contribuiscono a spiegare l'ostilità della popolazione.

L'estensione ed il radicamento degli organismi inquisitoriali, nei territori della penisola iberica, in Sardegna ed in Sicilia, prese consistenza con l'obiettivo della lotta senza quartiere a ebrei, musulmani, considerati in genere falsi convertiti, definiti ingiuriosamente *marrani* (sostanzialmente marrano, in spagnolo-castigliano, significa "porco", derivante com'è dall'arabo *maharam*, "cibo proibito", cioè carne di maiale). Si svilupparono in seguito sempre più le iniziative non solo contro luterani ed eretici, ma anche quelle contro streghe, stregoni, superstizioni, magie, pratiche esorcistiche, azioni, queste ultime, peraltro già intraprese fin dal Medioevo. Tutte queste pratiche rafforzarono le prerogative del Sant'Uffizio al punto di spingerlo ad *autonomizzarsi*.

Eppure, l'8 febbraio 1504, scrivendo da Medina del Campo ad un inquisitore, Ferdinando il Cattolico non aveva esitato nel dichiarare: “[...] todos dependèys de nos que somos el principal inquisidor”. Più chiaro di così! Col trascorrere dei decenni, tuttavia, il Sant'Uffizio si attrezzò per menare terribili fendenti verso i più disparati strati sociali, sino a raggiungere i vertici delle gerarchie ecclesiastiche e laiche. Quanto si è detto prima su una vittima illustre come Carranza trova conferma nella storia della nostra isola, durante la quale i vescovi potevano essere complici dello strapotere inquisitoriale e, allo stesso tempo, non potevano sottrarsi ad uno sguardo e ad un'azione repressiva, ripetiamo, totalitaria. Che si tratti di forme di azione di tal fatta, in grado di preludere a successive esperienze storiche, emerge anche dal più volte ricordato libro di Prosperì.

Anche la Corona dovette fare i conti con un potere che, certo, non divenne mai alternativo, ma tese a muoversi con logiche sue proprie, arrivando allo scontro con le istituzioni secolari; nel Seicento, tutto ciò impose un'azione più o meno efficace dei governi regi per porre un limite a questa deriva.

Dall'Inquisizione spagnola ai servizi segreti italiani del Novecento. Non sembri estrinseco, esagerato o fuori luogo proporre in questa sede un parallelo fra la storia del Sant'Uffizio e quella dei servizi segreti italiani, dagli anni Sessanta del Novecento in poi. Fatte debitamente salve le differenze fra contesti storici diversi e

lontani fra loro nel tempo, è possibile riscontrare delle costanti. Occorre allora riferirsi agli approfonditi e documentati studi di Egidio Ceccato, Guido Crainz, Sergio Flamigni, Giorgio Galli, Aldo Giannuli, Gero Grassi e Fernando Imposimato (per citarne solo alcuni).

Tutti questi autori hanno efficacemente posto in luce l'uso di questi organismi, di questi "corpi separati", ad opera di determinate componenti del potere economico, politico e filoatlantico nel dispiegarsi della strategia della tensione. In tale ambito, veniva utilizzato anche il ricorso all'neofascismo eversivo, per esempio di Junio Valerio Borghese, che però doveva infine rimanere in un cantuccio: infatti l'obiettivo ultimo della strategia della tensione era il mantenimento di un assoluto immobilismo politico. Una mente come quella di Giulio Andreotti era troppo sottile e raffinata per cedere anche una parte del potere alla Destra estrema. D'altronde, non era solo Andreotti a fare un certo uso del cosiddetto "Noto Servizio" (si veda al riguardo il libro di Giannuli).

Un altro esempio: il cardinale conservatore Giuseppe Siri, arcivescovo di Genova (secondo il quale Aldo Moro, quella sua tragica fine, in fondo, se l'era cercata) pensava di utilizzare i servizi segreti per dossieraggi infamanti; allo stesso tempo, altri ambienti e personalità si servivano degli stessi strumenti contro di lui. Pratiche simili erano messe in atto già nei secoli in cui operava l'Inquisizione, sia all'interno dello stesso istituto, sia nei rapporti, più o meno conflittuali, che esso intratteneva con la sfera ecclesiastico-vescovile e con i poteri statali.

Si badi bene: parlare di "corpo separato" non può, non deve impedirci di sottolineare le interazioni con i vertici e le articolazioni dello Stato, verso i quali permane comunque la funzionalità di determinati organismi come i servizi segreti.

Quella che è stata chiamata *strategia della tensione* comincia a prendere corpo negli anni Sessanta, specialmente a partire dal 1964, l'anno del Piano Solo (che voleva dire "solo per i carabinieri"), quando, fra l'altro, Giovanni De Lorenzo, generale comandante dell'Arma, si reca a Sassari in viale Umberto, nel palazzo Carta-Caprino, residenza di Antonio Segni – allora presidente della Repubblica – per conferire con la massima carica dello Stato onde riceverne appoggi e coperture: quella dei ripetuti incontri fra Segni e De Lorenzo costituisce una prassi, come ha notato Piero Craveri (nella *Storia d'Italia* della Utet), che non sembra certo ispirata alla più pura, diciamo così, correttezza istituzionale e costituzionale (per la bibliografia, oltre agli autori ed ai testi già citati, si rimanda agli articoli pubblicati da chi scrive nel sito della Fondazione Sardinia, www.fondazionesardinia.eu).

Tutto ciò non deve indurre, s'intende, a perdere di vista le cospicue differenze fra contesti storici diversi; ma va ricordato, in ogni caso, che l'Inquisizione agì, più o meno indisturbata, per oltre due secoli.

Sant'Uffizio e lotte intestine. D'altro canto, la ricerca ed il dibattito storiografico sulla magistratura inquisitoriale hanno puntualmente chiarito che parlare di Sant'Uffizio come *instrumentum Regni* comprende l'uso che ne fecero le più alte gerarchie ecclesiastiche - perfino in sede di Conclave, come si è visto nei casi dei

cardinali Pole e Morone - per favorire la carriera degli uni a danno degli altri e per la soluzione di vari conflitti interni alla Chiesa; ciò non esclude, s'intende, l'uso dello stesso tribunale per dare uno sbocco alle lotte, senza quartiere, intestine anche al potere politico. A tali contrasti, più o meno accentuati, si accompagnano le battaglie intercorrenti fra le giurisdizioni vescovili, inquisitoriali e statali, abbondantemente documentabili anche per la Sardegna lungo tutto il Seicento e fino agli albori del secolo successivo, finalmente rischiarato dai Lumi. In fondo, la vicenda dell'inquisitore Juan Corvacho – ignominiosamente cacciato dal Castello di Sassari nel 1702, al culmine di virulente polemiche con la locale sede arcivescovile, il governo di Madrid e quello viceregio di Cagliari – sembra in grado di condensare e sintetizzare le risultanze di tutti i fattori prima indicati.

Lo stesso Sant'Uffizio è, al suo interno, terreno di scontro, non solo verbale, fra gruppi ed anche fra singoli, per la spartizione del potere inquisitoriale, nonché per usufruire di spazi onde salire i gradini della gerarchia ecclesiastica: ciò è ben rilevabile anche nel Cinquecento sardo; si riscontra anche nelle vicende del Sant'Uffizio siciliano, come emerge dai documentati studi di Agostino Borromeo e Francesco Renda.

L'Inquisizione contro la famiglia di un viceré. Quanto si è argomentato fin qui può aiutare a meglio comprendere il Cinquecento sardo, durante il quale non venne risparmiato dall'Inquisizione il viceré Antonio Folch de Cardona. Egli, si badi bene, era già entrato in rotta di collisione con i ceti nobiliar-feudali dell'isola: impegnatissimo nell'arginare ogni sorta di prepotenze, arroganze e violenze (specialmente di una famiglia leader come quella degli Aymerich), era ben deciso ad imporre la supremazia della giurisdizione regia sui particolarismi e privilegi di singole consorterie. In questo percorso accentratore, Cardona si attirò l'implacabile ostilità di una forte quota dei ceti dominanti isolani.

Certo, egli poteva vantare uno stretto vincolo di parentela addirittura con l'imperatore Carlo V. Dal suo canto, la moglie di Cardona, Maria Requesens, apparteneva ad una famiglia siciliana che era anche una delle più potenti nell'Impero spagnolo. Ebbene, questi fortissimi legami non furono sufficienti ad evitare la bufera che si scatenò sulle loro teste ed alla quale si sottrassero a stento, senza peraltro evitare che sulla loro reputazione si addensasse un alone di ignominia e ludibrio, come possiamo facilmente immaginare. La Requesens venne infatti accusata dall'inquisitore (e vescovo di Ales) Andrea Sanna di aver partecipato ad un sabba, di avervi sospinto persino le figlie e di essere arrivata al punto di *besar el culo* nientedimeno che di un essere demoniaco. Per suo marito, il viceré, ci volle del bello e del buono per sottrarsi ad una stretta che poteva essere mortale.

Tutto era cominciato il 20 febbraio 1540 con l'arresto – ordinato dall'inquisitore Sanna – di Truisco o Troisco Casula, prima agiato possidente di Gonnosnò, che aveva in seguito ricevuto da Cardona l'incarico di *alguazil* generale per tutto il Regno di Sardegna, ovvero di capo della gendarmeria, con il compito, dunque, di combattere banditi e malfattori. Egli fece arrestare un cognato dello stesso inquisitore e ciò

scatenò contro di lui una reazione implacabile che lo avrebbe condotto al rogo.

L'inquisitore Sanna si era schierato col fronte nobiliar-feudale e con quei ministri regi che commettevano ogni sorta di abusi: fra questi era Alonso Carrillo, sospettato, fin dagli anni Venti del Cinquecento, di aver intascato una grande somma di denaro per profitto personale. Gli eredi erano entrati in possesso, dopo la morte dello stesso Carrillo, delle sue cospicue sostanze e contro di loro si era sviluppata l'azione giudiziaria di Giovanni Antonio Arquer, padre di Sigismondo.

Casula, fra l'altro, aveva la sfortuna di essere figlio di una donna reputata come fattucchiera ed anche per questo motivo fu accusato di possedere il classico diavolo dentro l'ampolla. Casi di questo genere, come vedremo, suscitavano l'indignazione di Arquer e di quanti deprecavano sommamente che si potesse credere o addebitare a determinati individui la facoltà di utilizzare esseri demoniaci a proprio piacimento. Va rimarcato dunque questo approccio severamente critico dell'Arquer alla prassi inquisitoriale: già nel Cinquecento, come si può dimostrare anche a partire da altri esempi, si sviluppa una critica dell'Inquisizione che, alla lunga, approderà agli sbocchi - teoricamente, istituzionalmente e politicamente più significativi - propri dell'Illuminismo.

Dal suo canto, il Casula entrò nella macchinazione - questa sì, davvero infernale! - ordita dall'inquisitore Sanna per distruggere l'onorabilità di Cardona e della sua famiglia. Un'insolita libertà di movimento venne assicurata dal vertice del Sant'Uffizio all'inquisito ed arrestato Casula, onde consentirgli di raccogliere e spargere insinuazioni e calunnie - fino alle accuse più gravi - contro il viceré. In questo modo l'*alguazil*, che sperava di aver salva la vita, entrò nella trama ordita dal Sanna, il quale - va ribadito - era in piena sintonia col fronte avverso al Cardona.

Preso nella morsa dell'indagine, come succedeva a tanti inquisiti - che, prima ancora della tortura, erano sottoposti a penosi e sfiancanti interrogatori, nonché ad ogni genere di minaccia - Casula arrivò al punto di denunciare decine di persone. In particolare, fornì a Sanna la sua particolarissima versione del già ricordato, presunto incontro tra la viceregina e uno spirito demoniaco. Quest'ultimo le avrebbe ordinato che gli fosse portata una testa d'asino. Lo spirito, con un tizzone di fuoco in bocca, vi sarebbe entrato dentro, avrebbe comandato che la testa riprendesse vita, cosa che, sempre secondo la testimonianza del Casula, si sarebbe verificata. Subito dopo, l'essere demoniaco avrebbe ordinato alla viceregina e alle persone presenti di prendersi per mano per eseguire un ballo. Tutti adorarono lo spirito - prima la viceregina e poi gli altri - e, in segno di riverenza (se così si può dire) sarebbero arrivati al punto di baciargli il deretano (la versione di Casula è riportata da Loi, nella sua solida monografia sull'Arquer, a p. 38).

Si potrebbe, abbastanza malignamente, osservare: ma non si era trasformato in testa d'asino? Come avrebbero potuto, come avrebbero fatto i presenti ad appoggiare le loro labbra sul fondoschiena di un essere che, fra l'altro, possiamo agevolmente rappresentare, secondo l'immaginario tradizionale (più o meno deformato, se non completamente costruito ed inventato dai magistrati inquisitoriali) come un lurido caprone? Non è inutile precisare, onde avere un'idea più precisa delle radici, anzi, dei

bassifondi in cui cadeva la cultura inquisitoriale, che il bacio dell'orifizio di un gatto venne imputato ai cavalieri dell'Ordine dei Templari: a partire dai primi anni del Trecento, essi furono spietatamente repressi e sterminati, con la complice subalternità del Papato, per volere soprattutto del sovrano francese Filippo IV il Bello, che intendeva immergere le mani nelle casse dei Templari, ricolme di denaro (A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, p. 165). In ogni caso, l'accusa di baciare il didietro degli animali può essere senz'altro ascritta ad inconfessati ed inconfessabili pruriti, ad una mentalità sessuofobica, sempre dominante in gerarchie ecclesiastiche esclusivamente maschili.

A determinati rilievi critici si potrebbe obiettare che noi parliamo da contemporanei, alla luce, anche, della condanna illuminista ricordata in precedenza. Bene, le cose non stanno proprio così. Ben prima del Settecento, come si è già osservato, non mancarono i coraggiosi che trovarono il coraggio e la forza, spirituale, certo, ma anche e soprattutto fisica, per denunciare una prassi siffatta e le logiche aberranti che le erano sottese. Fra quanti osarono attaccare l'Inquisizione, di sicuro senza aspettare la condanna di Voltaire, va senz'altro annoverato proprio Sigismondo Arquer, intellettuale dotato di solidi strumenti filosofici, teologici, giuridici e critici.

Le carceri inquisitoriali trasformate in un bordello. Per tutti pagarono Casula e una donna, Domenica Figus, che era stata messa in cella con lui ed era rimasta incinta: insomma, le carceri del Castello di Sassari, sede dell'Inquisizione, vennero trasformate in "bordello": proprio così! Intorno alle responsabilità di alcuni ufficiali del tribunale, il vescovo di Alghero Andrea Vaguer – nella sua qualità di *visitador*, incaricato cioè di una *visita*, col compito di spedire a Madrid una relazione dettagliata sui conflitti esplosi fra giurisdizioni diverse – scrisse (in data 7 agosto 1543): "[...] consentian adulterios, y puterías, que ere un burdello la carcel, porque pocas o ningunas son las mujeres, que los unos, o los otros no se ajan hechados con ellas, do se los ha de imputar, que Dios sabe, con quanta lástima y tristesa yo passo por estas cosas tan feas, tan iniquas, scandalosas, *et in obproprium Sancti Offitii*" (*Documenti sull'Inquisizione in Sardegna*, p. 17, sottolineatura nostra).

Dunque, non è un illuminista – o un neo-illuminista altrettanto inviperito – ma proprio un esponente della gerarchia ecclesiastica del tempo, cui è stato affidato un delicatissimo incarico dai vertici del tribunale, a usare il termine "obbrobrio"! Attenzione: non sarà questo l'unico caso in cui le pratiche inquisitoriali verranno bollate con parole così nette e pesanti. Altri esempi si potrebbero ricordare, dei quali è costellata la storia del Sant'Uffizio, dentro e fuori dell'isola.

In effetti, gli inquisitori e i loro subalterni non esitavano a far vivere in promiscuità detenuti e detenute per operazioni di spionaggio, nonché per trarne vantaggi onde realizzare i più squallidi disegni di perpetuazione del potere. La Figus e Casula furono messi infine al rogo il 7 dicembre del 1545 nella piazza della cattedrale di Cagliari (come scrive Loi, in *Sigismondo Arquer*, p. 41).

Casula, come apprendiamo da Loi, aveva ritrattato le sue numerose e scriteriate accuse: dal suo canto Vaguer, dopo aver cercato di far luce sugli avvenimenti, fu

indotto dai suoi superiori, o pervenne di sua iniziativa, alla decisione di edulcorare l'intera vicenda, ovvero di porre tutto, o quasi, a tacere: scagionò la viceregina e, allo stesso tempo, mise un velo sulle trame antigovernative dell'Inquisizione. Il vertice del Sant'Uffizio ne uscì sostanzialmente indenne: l'inquisitore Sanna venne richiamato ai suoi doveri dalla Suprema per non aver vigilato attentamente. Per infrazioni secondarie finirono sotto accusa il fiscale Giovanni Sanna e il segretario Antonio Oriol, i quali furono infine privati dell'incarico dalla Suprema; l'*alguazil* Pedro Alonso, prima imprigionato come responsabile delle trame, venne pubblicamente penitenziato (S. Loi, *Sigismondo Arquer*, pp. 41-42).

Vaguer, nel documento del 1543 inviato all'inquisitore generale, prima citato (in cui parlava di "obbrobrio"), aveva fatto riferimento ad una "macchinazione" contro il governo viceregio (cioè contro Cardona e la moglie, invisi ad un segmento del fronte baronal-feudale isolano, che aveva trovato appoggi e complicità nel Sant'Uffizio); il *visitador* aveva inoltre affermato di sentirsi drammaticamente solo, di aver spedito, in otto mesi, dalle otto alle dieci lettere a Madrid e di essere rimasto sempre privo di riscontri. Della viceregina affermava che, nonostante il numero dei testimoni a suo carico, non era stata denunciata ed accusata davanti allo stesso tribunale. Vaguer si soffermava in particolare su Casula e sulla Figus; rimarcava che gli ufficiali del Sant'Uffizio sapevano benissimo che la Figus era stata ingravidata da Casula, uno stato di cose che il tribunale aveva autorizzato, consentito e tollerato. La macchinazione contro il viceré e la viceregina si doveva principalmente a questi due soggetti e ad altre donne che avevano coinvolto, con le loro false accuse, ben 125 persone (cfr. *Documenti sull'Inquisizione in Sardegna*, pp. 15-23).

Vaguer infine scagionò Cardona e la moglie ma, allo stesso tempo, si guardò bene dall'addebitare alcunchè allo stesso inquisitore Sanna che si era schierato dalla parte dello schieramento baronal-feudale. La domenica del 13 marzo 1547, nella Cattedrale di Cagliari, alla presenza dello stesso viceré, venne solennemente affermato che le accuse in grado di colpire lui e sua moglie erano da addebitarsi a falsi testimoni (S. Loi, *Sigismondo Arquer*, p. 42).

Dunque l'Inquisizione, priva di remora alcuna nell'infamare una viceregina che era anche esponente di una famiglia di altissimo lignaggio, divenne ancora più esperta, come possiamo ben immaginare, nel mettere alla gogna, nell'espore al ludibrio donne e popolani privi di una forza contrattuale e sociopolitica sia pur minima per reagire. Possiamo ben immaginare che cosa poteva comportare una condanna dell'Inquisizione - non, si badi bene, al rogo, ma, più semplicemente, al bando dal proprio villaggio ed anche da quelli circostanti (dove potevano esserci dei parenti) - per quelle donne che venivano accusate di eresia, pratiche magiche e stregoneria. Potevano ben dirsi (fino ad un certo punto) fortunate se si sottraevano alla tortura e riuscivano a salvare la vita ma l'abbandono forzato della propria casa provocava direttamente la totale rovina o apriva comunque la strada ad un'esistenza quotidiana intessuta della più grave insicurezza.

Non si parli poi della condanna a portare quella speciale veste chiamata il *sambenito* (su cui ci siamo già interrogati) che, una volta dismesso, doveva essere

appeso e rimanere ben visibile in una chiesa, o nella parrocchia di appartenenza, con nome e cognome della o del condannato (questi peraltro cercava quasi sempre di fare in modo che tale precetto non fosse osservato).

In effetti, anche dopo aver scontato la condanna (com'è emerso dall'abbondante documentazione esistente sul caso sardo) il povero disgraziato/a poteva rimanere a lungo bersaglio dei lazzi della plebe nelle vie e nelle piazze di Sassari, di altre città e villaggi. Anche questo aspetto emerge con chiarezza dalle documentate monografie di Loi. Tutto ciò però non poteva rimanere senza conseguenze nelle sedimentazioni di un animo, non solo popolare, che ben presto pervenne ad una più o meno manifesta ostilità verso l'istituzione.

IX

Il caso di Sigismondo Arquer, teologo, giurista e intellettuale europeo

Momenti della biografia. Alle vicende in cui il viceré Cardona e la moglie ebbero, loro malgrado, un ruolo da protagonisti si collega anche il ricco ma tormentatissimo percorso intellettuale e spirituale del già ricordato Sigismondo Arquer, oggetto delle approfondite ricerche storiche di Dionigi Scano, Marcello M. Cocco, Massimo Firpo, Raimondo Turtas e dello stesso Loi, nonché di un romanzo, *Le fiamme di Toledo*, scritto dall'antropologo dell'Università di Cagliari Giulio Angioni (si vedano anche le riflessioni contenute in un saggio su Arquer, che si deve a Giovanni Dettori).

Arquer era nato a Cagliari nel 1530 dal giurista Giovanni Antonio - appartenente ad una famiglia della piccola nobiltà aragonese - e da donna Giovanna Tarragò, sarda. Il padre aveva ricoperto cariche di una certa rilevanza: era diventato consigliere capo di Cagliari e avvocato fiscale del Regno, funzionario che affiancava il procuratore reale nel sovrintendere al patrimonio dello Stato. Sigismondo considerava la Sardegna "triste e sventurata"; ne parlava come di un mondo chiuso e marginale (si veda ancora la già citata monografia di Loi) ma, in effetti, le ricerche di Angelo Rundine (e di altri) ci hanno mostrato un'isola aperta - per quanto era possibile in quei tempi e con quei condizionamenti - alla circolazione di libri e di idee provenienti dall'Europa. In ogni caso, Arquer non ripudiò mai i suoi legami con l'isola. Dopo aver ricevuto nel 1544 la tonsura che gli conferiva lo status ecclesiastico, si recò a Pisa dove, tre anni dopo, mostrando grande precocità, conseguì la laurea in *Utroque iure* (Diritto civile e canonico). Nello stesso anno, si laureò in Teologia presso l'Università di Siena.

Un legame certo compromettente - già negli anni degli studi universitari pisani - fu coltivato da Arquer con Benedetto Accolti che era forse figlio naturale del cardinale Pietro e cugino di un omonimo Benedetto, cardinale di Ravenna. Fuggito da Bologna per sottrarsi ad un arresto, dovuto ad un'imputazione per forti sospetti d'eresia, quel Benedetto che fu amico ed estimatore del giovane Sigismondo era andato errando per due anni tra Ferrara, Venezia, Padova e Modena, entrando in contatto con personalità dello schieramento riformatore e recandosi probabilmente anche in Francia e a Ginevra. Accolti conosceva, secondo quanto scrive Firpo, le opere di Lutero, Calvino, Zwingli, Melantone, Erasmo e Bernardino Ochino ed aveva incontrato a Roma Pietro Carnesecchi. Questi, unitamente ad altri importanti riformatori religiosi italiani - come Lelio Socini (o Sozzini), suo nipote Fausto e Aonio Paleario - non aderì mai alla Riforma protestante.

Di Arquer, del suo ingegno intellettuale, manifestato assai precocemente, ebbe a scrivere con notevole ammirazione lo stesso Accolti. Nel 1565 questi venne infine condannato a morte, in qualità di reo per aver ordito una congiura volta ad assassinare papa Pio IV: si sarebbe trattato, secondo Firpo, di un disegno ispirato a "velleitarie e

ormai attardate tensioni profetiche". Fra lui e l'Arquer, secondo lo stesso studioso, si era instaurata una comunanza di vedute sul piano delle più sentite convinzioni teologico-religiose.

Sugli orientamenti di Sigismondo che, in ogni caso, non era propriamente un ortodosso, influì – ma non sappiamo fino a quale punto – un non meglio precisato e misterioso Giovanni Battista, "prete di nazione sardo". Questi, vissuto a Pisa fra il 1542 e il 1547, in fama di eretico e luterano, venne ricordato dallo stesso Carnesecchi nel corso del suo ultimo processo romano, ormai alla vigilia della condanna capitale, eseguita il 20 febbraio 1567 (si veda quanto è stato scritto al riguardo da M. Firpo, in *Alcune considerazioni sull'esperienza religiosa di Sigismondo Arquer*, pp. 387-391).

Sigismondo conosceva bene anche il medico sassarese Tommaso Rocca, già studente universitario a Pisa, arrestato nel 1548, inquisito per luteranesimo e condannato (risultava morto intorno al 1551). Rocca aveva inoltre intrattenuto rapporti amichevoli con il canonico sassarese Francesco Figo, ugualmente accusato di luteranesimo.

Lo stesso Arquer, inoltre, era stato nominato più volte nel procedimento contro il medico, proveniente dalla Navarra, ma operante ad Alghero, Sancho de Hostarroz, chiamato anche *doctor español*. A questi si deve una testimonianza sull'arrivo di parecchie persone, provenienti dalla Francia e dalla penisola, che in Sardegna avrebbero portato e propagato idee luterane o comunque eterodosse. Nel 1562, quando arriva come inquisitore Diego Calvo, il medico doveva essere ancora in prigione: era stato processato dal vescovo di Alghero Pedro Vaguer che per questa sua iniziativa era stato richiamato all'ordine dai vertici inquisitoriali. Nel 1571, Hostarroz risulta morto: venne forse condannato alla pena capitale dallo stesso Calvo? (Se lo chiede S. Loi, in *Storia dell'Inquisizione*, pp. 101, 337-340, in particolare p. 338). In ogni caso, la documentazione processuale al riguardo non è stata rinvenuta.

Ad Arquer venne inoltre fatto carico di essere stato amico del nobile Gaspar de Centelles, già tenente del Castello di Sassari, così come a Castelsardo (probabilmente era stato Rocca a farli incontrare). Opere di Ecolampadio e di Sebastian Mûnster, allora proibite, erano state rinvenute a casa di Centelles il quale ammise che, almeno a partire dal 1548, aveva nutrito dubbi sul Purgatorio, sul libero arbitrio, sull'autorità papale e sulla salvezza dell'anima anche tramite le opere: nodi decisivi, cioè, dello scontro tra riformatori e Chiesa cattolica (cfr. M. Firpo, *Alcune considerazioni*; le lettere intercorse fra Arquer e Centelles sono state esaminate da M. M. Cocco in *Sigismondo Arquer. Dagli studi giovanili all'autodafé*).

In qualità di "eretico abominevole, pertinace ed ostinato", Centelles venne infine condannato ed arso sul rogo il 17 settembre 1564 (la sentenza non fa menzione alcuna di Arquer); la pena si sarebbe dovuta, in un certo qual modo, trasmettere ai figli, cui furono interdetti per sempre i pubblici uffici, il notariato ed i voti religiosi; fu inoltre fatto loro divieto "de traer sobre si ni en su persona oro, plata, perlas, piedras preciosas, seda, grana, chamelote, ni pagno fino, armas, ni cabalgar en caballos". Ciò va sottolineato e posto in relazione non solo alle leggi contro il lusso, ma anche a quei divieti non formali riguardanti l'abbigliamento come simbolo delle

divisioni e delle gerarchie sociali (su questo tipo di provvedimenti, varati dai sovrani spagnoli, si trova testimonianza anche in ACRS, vol. 22, t. I, *Il Parlamento del viceré Nicola Pignatelli duca di Monteleone*, curato da chi scrive, in particolare il saggio introduttivo, *Un Parlamento prudente ma deciso: le Corti sarde del 1688-1689*, pp. 90-91).

Suscitavano allora scandalo certi vestiti particolarmente lussuosi non solo dei nobili, ma anche e soprattutto quello sfoggiato magari da chi era legato ai Gremi ed al mondo del lavoro: spese in grado di sottrarre risorse al prelievo fiscale, come si sosteneva nei dibattiti parlamentari di allora. Insomma, il vestire, lungi dall'essere un fatto esteriore e formale, costituiva invece qualcosa di sostanziale, usato per la discriminazione e l'esclusione: è il caso del *sambenito* per penitenti e condannati dal Sant'uffizio. Come scrisse Juan de Mariana (nella sua *Historia de España*, apparsa a Toledo nel 1592), ciò che soprattutto meravigliava era che i figli pagassero per i delitti dei padri. Inoltre Mariana si scagliava contro le procedure giudiziarie del Sant'Uffizio: imputati ed avvocati difensori non avevano diritto a confrontarsi con testimoni ed accusatori, i quali non si palesavano mai: non si verificava cioè la citazione pubblica dei testi: tutto il contrario di ciò che, secondo il diritto romano, era destinato a passare in uso nei tribunali dell'età moderna e contemporanea.

Insomma, per tornare alla nostra storia, anche i figli di Centelles dovevano essere caricati d'infamia e additati al pubblico ludibrio, reso più facile da realizzare anche tramite il divieto di presentarsi in pubblico con un certo abbigliamento.

L'amicizia con Centelles - coltivata da Arquer sia in Sardegna, sia nella penisola iberica, a Pedralbes - costituì un'aggravante per i giudici dell'Inquisizione che utilizzarono per le loro accuse otto lettere della più ampia corrispondenza intercorsa fra i due.

Fra gli importanti incarichi istituzionali che Arquer ebbe fin da giovane va ricordato quello di procuratore di Cagliari, scelto dagli stessi consiglieri per rappresentare la città.

Si è già parlato del durissimo conflitto che oppose il viceré Cardona ai vertici nobiliar-feudali dell'isola, già adusi a prevaricazioni e violenze di ogni sorta ed anche ai più gravi delitti. Da un punto di vista economico, questi ceti erano particolarmente interessati alla compravendita dei feudi, alla produzione, commercio ed esportazione del grano anche con operazioni tutt'altro che limpide, talvolta coperte o favorite da funzionari regi disonesti. Dagli avversari del viceré fu colpito anche il padre di Sigismondo, Giovanni Antonio Arquer, cui venne mossa l'accusa di aver frodato il patrimonio regio, di aver scritto un libello diffamatorio contro il Sant'Uffizio ma soprattutto di aver stretto un patto col diavolo.

In viaggio per l'Europa. Per difendere il padre e la famiglia, che rischiava di andare in rovina a causa del sequestro dei beni, Sigismondo decise di recarsi presso la corte di Carlo V. Il viaggio fu quanto mai avventuroso e travagliato: incappò, fra l'altro, in un naufragio e, approdato nella penisola, dovette giacere per lunghi mesi a letto, ammalato. In seguito si recò a Pisa, dove era stato da studente universitario,

quindi in Svizzera, a Zurigo e a Basilea. Entrò allora in contatto con Konrad Pellikan, teologo e docente nelle due città svizzere; con Bonifacio Amerbach – docente di diritto, legato da un'amicizia assai stretta ad Erasmo da Rotterdam (che lo nominò suo erede universale) – che abbracciò tardivamente le idee riformatrici; con Celio Secondo Curione, seguace del pensiero umanistico erasmiano, poi aderente alla Riforma svizzera. Il soggiorno di Basilea fu poi ricordato da Arquer per la pace e il raccoglimento spirituale di cui aveva potuto usufruire, ma anche per la stesura di *Sardiniae brevis historia et descriptio*: un compendio che gli era stato richiesto nel 1549 dall'erudito Sebastian Münster: questi l'aveva poi pubblicato, sempre a Basilea, nella *Cosmographia universalis*, più precisamente nella prima edizione in latino, comparsa nel 1550 dopo altre quattro. La partecipazione di Arquer a questa importante intrapresa editoriale e culturale sarebbe in seguito diventata un capo d'accusa, addebitatogli dall'Inquisizione. Nell'agosto del 1559, infatti, la *Cosmographia* figurava per la prima volta nell'*Indice de libros prohibidos*, pubblicato a Valladolid.

Sigismondo fu successivamente in città della Germania, poi a Bruxelles. Nel 1550 si recò ad Augusta – per seguirvi la Dieta, al seguito dell'imperatore – e qui restò fino al 1551. Passò allora in Spagna, dove esercitò l'avvocatura: nel 1552 assunse la difesa di Mattia Malla, un uomo che aveva accumulato una notevole fortuna e si era schierato con i partitanti del vicerè Cardona, dunque in antitesi al fronte baronal-feudale ed alla stessa Inquisizione.

Fu durante un soggiorno presso la corte che Arquer ebbe l'incarico di avvocato fiscale nel Consiglio d'Aragona (1553). Ricevuto nell'anno seguente lo stesso titolo, da esercitare questa volta in Sardegna, tornò nell'isola (1555) e prese possesso dello scranno nonostante l'aperta ostilità che il partito degli Aymerich gli riservò da subito. Nella sua veste di avvocato fiscale nel Regno di Sardegna, infatti, Sigismondo aveva confermato lo stato di detenzione per Salvatore Aymerich, accusato come mandante dell'omicidio di Gerolamo Selles, fratello del consigliere civico cagliaritano Bartolomeo: contro Arquer si scatenò pertanto la reazione più nera ed oltranzista dello schieramento nobiliar-feudale.

Nel 1556, al seguito di uno scontro fra interessi radicalmente contrapposti, Sigismondo fu a sua volta arrestato, ma riuscì a farsi liberare e ad ottenere dal viceré Alvaro de Madrigal l'autorizzazione per recarsi di nuovo in Spagna, onde chiedere finalmente un po' di giustizia. In effetti, fu scagionato da ogni accusa e reintegrato nella sua carica di fiscale, ma le sue peripezie erano ben lungi dall'esaurirsi.

Tornato nuovamente in Sardegna, nel 1559 fu inoltrata dai suoi avversari una denuncia all'arcivescovo di Cagliari, Antonio Parragues de Castillejo, che esercitava le funzioni in assenza dell'inquisitore (il quale doveva essere nominato dal *Supremo Consejo*). Il presule istruì un regolare processo ed ascoltò molti testimoni: al termine Arquer venne pienamente assolto. Parragues ormai si fidava di lui al punto di affidargli una lettera, da consegnare al re Filippo II, in cui si affermava che Sigismondo viveva "da buon cristiano". In seguito lo pregò di recapitarne un'altra allo stesso sovrano, segno che i rapporti fra i due permanevano eccellenti; erano però

destinati a guastarsi, come ha sottolineato Turtas, evidenziando posizioni ambigue e contraddittorie dello stesso Parragues. Una cosa è certa: nell'isola non c'era una temperie spirituale, ma soprattutto politica, che minimamente si confacesse ad Arquer. A ciò si deve il nuovo viaggio nella penisola iberica, dove riprese ad esercitare l'avvocatura: in particolare, a Pedralbes, frequentò, come si è già osservato, un gruppo che comprendeva Centelles, il canonico Gerolamo Conqués ed altri.

Durante i soggiorni a Pisa, in effetti, egli si era avvicinato a idee luterane; secondo la testimonianza del già ricordato Accolti era, in effetti, comunemente considerato luterano, per quanto - a differenza, per esempio, di un Bruno - non avesse mai fatto aperta professione di fede protestante.

Sigismondo, lettore accanito e bibliofilo, spendeva molto nell'acquisto di libri; anch'egli, come si è detto, aveva un'immagine della Sardegna come terra "tenebrosa", tagliata fuori da tutti i grandi flussi ideali e culturali europei, per certi versi persistente ancor oggi. Eppure, come ha ricordato Loi, egli vide con stupore, durante un soggiorno a Barcellona, che anche questa importante città era sprovvista di tanti libri che egli cercava. Fu più fortunato, nella sua instancabile ricerca, presso i librai di Valencia.

Arquer venne arrestato a Madrid nel 1563 e, in quello stesso anno, fu protagonista di un tentativo di fuga, sventato dagli inquisitori toledani Coscojades (o Coscojales) e De Soto che scatenarono una caccia all'uomo, condotta anche da gente del posto. Dal dicembre 1567 al febbraio dell'anno successivo, il teologo e giurista cagliaritano risulta di nuovo in fuga (S. Loi, *Sigismondo Arquer*, pp. 116 e ss.). Dalla prigione, infine, egli ribadì la sua fedeltà alla Chiesa e si rifiutò di dichiararsi eretico perché avrebbe dovuto dire il falso. Egli affrontò l'estremo supplizio cosciente che avrebbe potuto compiacere i giudici sin dall'inizio dei procedimenti costruiti contro di lui, venendo però meno ai propri più sentiti convincimenti.

Lo "stile" dell'Inquisizione. Cosma Pastor, canonico di Sassari, fu il primo teste d'accusa contro Sigismondo. Questi denunciò che, come compagno di cella, gli era stato posto a fianco un frate, Francesco Rol, il quale sarà arso vivo come luterano nell'*auto de fé* del 24 marzo 1566 con il francese Carlos de Mespergue (S. Loi, *Sigismondo Arquer*, p. 240) : quella vicinanza era un modo per provocare determinate reazioni dello stesso Arquer, onde poterlo accusare più efficacemente? L'Inquisizione era solita affidarsi a questi strumenti.

Si tenga inoltre presente che, dal 1564, Antonio, fratello di Sigismondo, si ritira a Ginevra dove, dal 1557, nel registro degli abitanti della città figurava iscritto l'iglesiente Nicola Gallus (G. Spini, *Di Nicola Gallus e di alcune infiltrazioni in Sardegna della riforma protestante*, in "Rinascimento", n. 2, 1952, pp. 145-178.

Per avere un'idea del metodo e dello "stile" seguito dall'Inquisizione spagnola nel processare un imputato, sarà qui sufficiente ricordare che, nel 1567, Sigismondo, dal carcere di Toledo, chiede di assistere al processo, ma la Suprema rigetta l'istanza ed ordina tassativamente che non si introducano "novità" nella procedura. Quindi il processo veniva celebrato in assenza dell'imputato. Si tratta della negazione di un

elementare principio di garanzia per la difesa. Grazie alle sue approfondite conoscenze del diritto, l'Arquer, anche dopo la morte del suo avvocato difensore Segovia de Noguero, continua a battersi strenuamente e, con estrema abilità, riesce a dilatare quei tempi che i giudici toledani avrebbero voluto sicuramente più brevi per giungere alla sentenza definitiva.

Turtas passa in rassegna le deposizioni dei testimoni a carico dell'Arquer ed approda a queste conclusioni: "Se si lasciano da parte le accuse 'de auditu' e si esaminano una per una tutte le altre, che cosa resta di esse? Nessun testimone afferma di aver colto dalla bocca di Arquer una precisa affermazione eterodossa o che, comunque, non potesse essere fatta anche da un cattolico, apostolico, romano; a voler proprio essere molto severi, si potrebbe parlare tutt'al più di sbadataggine, di imprudenza, di qualche parola o gesto di troppo, ma di là ad affermare che si trattasse di [...] comportamenti eretici veri e propri ce ne corre. [...] Ciò che sorprende, piuttosto, emerge da due semplici constatazioni: la prima, che qualche inquisitore abbia ritenuto giuridicamente rilevanti al fine di provare l'eresia di Arquer una qualsiasi di queste deposizioni; la seconda, che, nonostante la gravità dell'obbligo di denunciare aderenti o simpatizzanti all'eresia e le pene che ne punivano l'omissione, esse siano state così poco numerose" (si veda il saggio introduttivo di Turtas ad Arquer, *Sardiniae brevis historia et descriptio*, a cura di M. T. Laneri, pp. VIII-XCV). Turtas ha il merito di verificare con rigore, specialmente sulla base della documentazione dell'Archivo Histórico Nacional di Madrid, il fondamento delle indagini soprattutto di Cocco, Firpo e Loi.

In definitiva, ciò che allarmò il Sant'Uffizio, ciò che infine spinse la Suprema a condannare Sigismondo al rogo furono non solo e non tanto le sue amicizie pericolose, la sua vera o presunta adesione alle idee ereticali e/o luterane, quanto l'autonomia di pensiero e di giudizio, gli strumenti critici che Sigismondo dimostrò più volte di possedere ed utilizzò con ammirabile fermezza e lucidità anche di fronte ai suoi giudici-carnefici. Tutto questo emerge dagli studi di Cocco, Firpo, Loi e Turtas.

Idee d'avanguardia sostenute da Arquer nella difesa di un imputato. Come si è detto in precedenza, nel 1552, a Madrid, di fronte alla Suprema, Sigismondo assunse la difesa legale di Mattia Malla, ricco commerciante di Cagliari che era stato accusato, ai tempi della contrapposizione fra il viceré Cardona e l'inquisitore Sanna, di trafficare con Casula su questioni di carattere demoniaco. Malla aveva avuto il permesso di recarsi in Spagna per difendersi davanti al tribunale supremo dell'Inquisizione. Ciò offrì ad Arquer la possibilità di denunciare gli aspetti più vergognosi e meno credibili dell'azione inquisitoriale.

Con incredibile vigore giuridico e teologico, egli si attenne ad una concezione eminentemente spiritualistica del Diavolo, negando dunque con decisione la possibilità che questi potesse incarnarsi, trasformarsi in donna, oppure, in forma e vesti diverse, accoppiarsi con donne e generare figli, secondo l'indagine che si doveva ad un filosofo della fama e dell'autorità proprie di Tommaso d'Aquino.

Ma Sigismondo non si fermò ad un piano filosofico, perché mise radicalmente in dubbio le concezioni fondamentali dei giudici, anzi, si fece addirittura beffe degli inquisitori, adusi a ritenere che semplici mortali, maschi o femmine, potessero disporre a loro piacimento di esseri demoniaci traendoli seco rinchiusi in un'ampolla. Tutto ciò, per Arquer, era solo frutto di ignoranza e di superstizione. Determinate credenze o convinzioni furono apertamente qualificate da Arquer per quello che in effetti erano: infamie, autentiche bestialità. Egli inoltre risulta straordinariamente avanzato, rispetto a quei tempi, nel sostenere che non è credibile la confessione ottenuta, anzi, estorta sia con la tortura, sia con la paura della tortura, com'era nella consueta prassi giudiziaria inquisitoriale. Non doveva essere considerato verosimile quanto veniva raccontato intorno al demonio da individui posti in stato di paura o soggezione. Si tratta di un convincimento che – possiamo affermarlo senza tema di esagerazione – sembra in grado di anticipare, per alcuni versi, la rivoluzione giuridica settecentesca di Cesare Beccaria e Pietro Verri.

In questa direzione, certamente, Arquer non è solo perché, come si è visto, il gesuita spagnolo - e teorico del tirannicidio - Juan de Mariana, nella sua *Historia de España*, del 1592 (successiva comunque al processo contro Sigismondo), si era soffermato criticamente sui procedimenti giudiziari del Sant'Uffizio.

Gli inquisitori venivano definiti dall'intellettuale sardo come uomini "bestiali e barbari", interessati prevalentemente a confiscare i beni di accusati e condannati, per spartirseli e per assicurare continuità alle rendite dello stesso tribunale. Tale estrema franchezza, sprezzante del pericolo che incombeva su di lui, è considerata sconcertante da Loi il quale poi afferma che Arquer cercò di attenuare la radicalità delle proprie tesi.

Agli occhi del Sant'Uffizio, Sigismondo raggiunse il colmo - e venne infatti accusato di calunnia - allorché ebbe il coraggio di denunciare la corruzione dell'inquisitore in Sardegna ai tempi del viceré Cardona. Nonostante la condanna di Casula e di alcuni ufficiali dell'Inquisizione, per Arquer non era comunque credibile l'inquisitore Sanna quando affermava di non aver saputo nulla delle trame contro la viceregina. Tali coraggiose denunce non rimasero prive di esito nell'accanimento che animò il Sant'Uffizio fino alla condanna a morte dello stesso Sigismondo.

Il 21 luglio del 1552, il *Consejo* dell'Inquisizione, a maggioranza, aveva ritenuto giusta la sentenza emanata dal Sant'Uffizio isolano nel 1540 contro Malla, difeso, come si è detto, da Arquer. Il *sambenito* doveva rimanere appeso nella Cattedrale cagliaritana; venne confermata anche la confisca dei beni, per quanto l'inquisitore Sanna fosse invitato a elargire un'elemosina allo stesso condannato, cui peraltro vennero condonati il carcere e l'esilio. Tuttavia, nel 1556 - dietro un'altra istanza di appello promossa dall'inquisito - la Suprema capovolse il verdetto precedente. Annullata la sentenza contro di lui, Malla fu finalmente assolto da tutte le accuse; il *sambenito* doveva essere tolto, il suo nome andava cancellato dal registro dei riconciliati e le sostanze confiscate dovevano essergli restituite. Questa assoluzione suonava evidentemente come smentita, abbastanza clamorosa, dell'operato del tribunale sardo lungo tutto il decennio 1540-1550. In tal modo si dava

oggettivamente ragione alla difesa dell'Arquer, sebbene Malla lo avesse sostituito con un altro avvocato difensore nel ricorso alla Suprema.

Verso la condanna al rogo. Se si riflette adeguatamente sulle indagini che ad Arquer hanno dedicato Scano, Cocco, Firpo, Loi e Turtas, appare del tutto fuori luogo, nel contesto storico attuale – soprattutto alla luce delle ricerche e del dibattito più generale sull'Inquisizione – interrogarsi sull'innocenza e/o sulla colpevolezza del teologo, pensatore, giurista e bibliofilo cagliaritano. Porsi il quesito se fosse o meno eretico significa infatti farsi avviluppare nella logica e nei meccanismi tecnico-giudiziari del Sant'Uffizio. Va necessariamente ribadito infatti che l'istituto poteva giungere alla condanna – attraverso la tortura – ed al supplizio estremo in base a decisioni su nodi teologico-filosofici estremamente dilatabili e complessi, su cui ancor oggi il dibattito teologico è in fieri. Infatti, come ha scritto lo stesso Loi, i tribunali inquisitoriali adottarono un concetto di eresia alquanto elastico rispetto alla teologia ufficiale, tanto che alcuni studiosi hanno parlato di due nozioni ben distinte se non addirittura inconciliabili. Insomma, esisterebbe l'eresia "giudiziaria" del Sant'Uffizio, da una parte, quella della Chiesa, dall'altra.

Possiamo concludere che Sigismondo entrò in stretto rapporto con luterani ed eretici; durante i soggiorni pisani era stato apertamente considerato luterano e nella stessa città accolse consapevolmente l'influsso di chi era vicino ad idee eterodosse, assai pericolose comunque per quanti le coltivavano. Se non fece parte di una "Terza via" fra protestanti e Chiesa di Roma, rimase pur sempre uno spirito davvero libero, autonomo, per quanto forse costretto, per salvare la pelle, ad utilizzare una certa dose soprattutto di quella dissimulazione (studiata da Rosario Villari), che nel Cinquecento e fino alla caduta dell'Antico Regime rappresenta un'arma di difesa essenziale nella lotta contro gli inesorabili meccanismi repressivi dell'assolutismo.

Si è parlato di un frate messo nella cella di Arquer col compito di provocarlo per poi riferire quanto da lui detto al Sant'Uffizio. Un tale di nome Juan Garcia, anche lui, forse, in carcere vicino a Sigismondo per carpirgli segreti e per riferire in seguito ai giudici (secondo una prassi inquisitoriale frequente, applicata anche alla prigionia di Bruno), riferì che il giurista sardo negava radicalmente l'Eucaristia, ciò che però nessuno dei riformatori faceva (S. Loi, *Sigismondo Arquer*, pp. 169 e ss): il problema, come sappiamo, era piuttosto quello del rapporto fra consustanziazione e transustanziazione: com'è noto, la prima, fatta propria da una minoranza di cristiani e solo da alcuni luterani, sostiene che il pane ed il vino mantengono la loro natura fisica e divengano *anche* sostanza del corpo e del sangue di Cristo; la seconda, propria della dottrina cattolica, crede che, sempre grazie al Sacramento, *tutta* la sostanza del pane si converta in quella del corpo; la sostanza del vino, a sua volta, trapassa integralmente in quella del sangue di Cristo.

L'operato di Arquer si può ascrivere a quella non piccola schiera di uomini, di donne, di pensatori che nel Cinquecento, dal profondo della loro anima, anelavano sinceramente (e non solo nella penisola) ad una effettiva riforma della Chiesa - scossa dalla corruzione, dallo spettacolo indegno delle corti pontificie del tempo - ad una

nuova, più diretta e consapevole lettura delle Sacre Scritture, ad un mistico rapporto del soggetto individuale con l'Assoluto e il Divino. Ciò volevano i veri, autentici riformatori italiani come Arquer - per niente isolato dalle discussioni del tempo - senza mai aver fatto aperta professione di fede in favore di Lutero, Calvino o Zwingli. A ciò essi non pervennero: diverso invece il caso, per esempio, di un Bruno che, in determinate occasioni, giunse ad abbracciare sul piano formale le dottrine protestanti in contesti (come la Svizzera) che infine lo disgustarono.

Ma questo non evitò loro le persecuzioni e le condanne, perché, senza giungere ad un'eterodossia apertamente dichiarata, si esponevano comunque all'azione implacabile di vertici inquisitoriali che volevano impedire in qualsiasi modo il sia pur minimo dissenso o rinnovamento, volevano mantenere un completo immobilismo, dentro e fuori le istituzioni ecclesiastiche.

La scissione epocale causata nell'Occidente cristiano dalla creazione delle Chiese riformate, che durature conseguenze avrebbe avuto anche sul piano economico-sociale e culturale (come ha scritto Max Weber) condurrà infine alla Controriforma o Riforma cattolica (si vedano al riguardo i saggi di Mario Bendiscioli). Lacerazioni e traumi nel tessuto connettivo del cristianesimo e del cattolicesimo ufficiale giunsero dalla forza straripante del movimento in Germania, Svizzera, Francia e Inghilterra e, in forme diverse, anche dall'Italia. Sarebbe sbagliato sottovalutare le spinte più genuine e sincere ad una riforma interna alla Chiesa che vennero dalla Spagna (si pensi all'*alumbradismo*), da territori che Arquer ben conosceva. Con *alumbradismo* si deve intendere quella corrente che, volendo una profonda interiorizzazione della vita cristiana, si richiamava alla necessità per il singolo di accedere a gradi sempre più elevati di conoscenza spirituale ricevendo, agostinianamente, un'illuminazione divina per il tramite di un abbandono a Dio.

Il problema del nicodemismo e della dissimulazione in Arquer. Un altro nodo su cui si sono esercitati gli storici riguarda il nicodemismo, vero o presunto, di Arquer: com'è noto, nicodemismo e nicodemita sono termini che derivano da quell'episodio evangelico in cui Nicodemo tiene nascosta la sua fede in Cristo per paura dei farisei. Con il consueto acume, Massimo Firpo ha parlato di un "raffinato involucro valdesiano", dove Sigismondo avrebbe celato le proprie, più sentite convinzioni: il riferimento è allo spagnolo Juan de Valdés che, dopo aver lasciato la penisola iberica, perché caduto in sospetto di eresia da parte dell'Inquisizione, si stabilì in Italia, dapprima a Roma, quindi a Napoli, dove morì nel 1541. Aspetti fondamentali della dottrina valdesiana sono la concezione della vita religiosa come esperienza derivante dall'illuminazione spirituale, la sottolineatura dell'intervento divino per la salvezza del credente, il deprezzamento della dimensione ecclesiastica, liturgica e cerimoniale, la svalutazione del magistero della Chiesa, nonché del suo ruolo di mediazione nel rapporto fra Dio e l'uomo. Valdés, secondo Firpo, consegna una complessa sintesi – costituita da *alumbradismo* spagnolo, erasmismo e Riforma protestante – ai suoi scritti napoletani ed ai suoi discepoli, primi fra tutti gli "spirituali", raccolti intorno al cardinale Reginald Pole ed a Marcantonio Flaminio

(M. Firpo, *Alcune considerazioni*, p. 404, 412 e 418-419).

Lo stesso Firpo, pur riconoscendo i meriti di Cocco, addebita in particolare a questo autore sia la mancata dimostrazione di letture e riflessioni effettuate da Arquer su testi di Erasmo, Calvino, Lutero, Savonarola e Valdés, sia la frettolosa collocazione del teologo e giurista cagliaritano nel gruppo di cui facevano parte Carnesecchi, Paleario, Pole ed altri. In ogni caso, Firpo riconosce pienamente che Sigismondo risulta inserito in un contesto intellettuale e spirituale di respiro europeo. Sempre a giudizio di Firpo, Cocco identifica arbitrariamente il giovanissimo Pompeo Colonna, frequentato da Arquer alla corte di Madrid, con il napoletano Pompeo Colonna delli Monti, giustiziato a Roma come eretico nel 1566. Quest'ultimo, scrive ancora Firpo, non poteva rappresentare un tramite fra Sigismondo e l'ambiente valdesiano di Napoli (cfr. M. Cocco, *Sigismondo Arquer*, p. 606; M. Firpo, *Alcune considerazioni*, pp. 360-362). In definitiva, secondo Cocco e Firpo, Arquer avrebbe nascosto fino all'ultimo i propri convincimenti eterodossi dietro comportamenti e posizioni teoriche solo esteriormente riconducibili all'osservanza cattolico-dogmatica.

A differenza di quanto scrivono questi due autori, il nicodemismo di Arquer viene negato da Loi, secondo il quale, se davvero il giurista cagliaritano vi avesse fatto ricorso, non avrebbe mai accettato di diventare assessore alla Bolla della crociata, organismo che nel Regno di Sardegna distribuiva indulgenze dietro versamento di denaro: una prassi che sarebbe stata abborrita da un luterano dichiarato, non certo aduso a nascondere la propria fede o a dissimulare. Peraltro, si potrebbe obiettare a Loi, quell'incarico fu assunto da Sigismondo in una non lunga fase della sua vita.

Ma Loi insiste: durante il processo, Sigismondo ribadì la propria fedeltà alla Chiesa di Roma come "santa madre", definizione che un protestante non avrebbe mai e poi mai utilizzato. Al riguardo si può senz'altro concordare con lo stesso Loi che, inoltre, respinge la posizione, formulata però con cautela da Cocco, sulla possibile appartenenza di Sigismondo alla "terza via" o alla "terza setta" contrapposta sia alla Riforma protestante, sia alla Santa sede romana (Cocco, *Sigismondo Arquer*, pp. 11, 395 e 606; S. Loi, *Sigismondo Arquer*, pp. 158-159 e ss.). Qui si vuole mettere in evidenza la profonda preparazione teologica del cagliaritano che non solo leggeva la Bibbia in ebraico e in greco, ma conosceva anche opere di Erasmo, di Lutero e di altri autori.

Dalle difese orali e scritte, dalla documentazione che Loi ha raccolto, si evince che i capisaldi della sua concezione erano: "l'illuminazione interiore [...], la vita cristiana come esperienza personale di Cristo, la teologia come conoscenza fondata sulla Bibbia e sugli antichi scrittori e Padri della Chiesa, l'impossibilità di sollevarsi con le proprie forze dalla condizione di peccato e la conseguente fiducia nell'efficacia salvifica dell'azione di Dio" attraverso Cristo (S. Loi, *Sigismondo Arquer*, p. 214). In effetti, bastava molto meno per cadere nel mirino dell'azione inquisitoriale.

Di otto lettere scritte da Arquer a Centelles "eretico bruciato riprovevole e ostinato" si servì soprattutto il fiscale dell'Inquisizione per sostenere l'accusa. Infine, non ci fu unanimità della giuria giudicante toledana (Loi, *Sigismondo Arquer*, p. 215);

fu la *Suprema* a pronunciare la condanna a morte in via definitiva. Alla *Relación de causa* sull'epilogo della vicenda non ci si può appoggiare per sostenere che infine Sigismondo abbia ammesso le proprie idee luterane. Nel suo saggio sull'arcivescovo cagliaritano Antonio Parragues de Castillejo (che dapprima accusò Arquer e poi lo prosciolsse), Turtas afferma che, se Sigismondo si fosse dichiarato luterano, sarebbe stato del tutto incongruente con quanto aveva detto e sostenuto in precedenza. Era comunque uno spirito libero; questo bastava agli inquisitori (cfr. R. Turtas, *Antonio Parragues de Castillejo e Sigismondo Arquer a confronto*, pp. 203-226). Essere un intellettuale critico era più che sufficiente per finire stritolati (se così si può dire) nei meccanismi della repressione inquisitoriale.

Certo, risulta che egli non volle confessarsi e non volle prendere la croce fra le mani prima di salire sul palco dell'esecuzione. "Si preparò a morire proclamando la sua fede nel Cristo crocifisso di cui in vita si era dichiarato imitatore"; patì gli insulti di quanti assistettero alla sua condanna; scelse di morire arso vivo, a differenza della maggior parte dei condannati i quali alla fine si pentirono e vennero strangolati con la garrota prima che il loro corpo fosse gettato nel fuoco (Loi, *Sigismondo Arquer*, p. 228).

Il teologo cagliaritano venne giustiziato a Toledo, in piazza Zocodover, nell'*autodafé* durante il quale venne arsa viva, tra gli altri, anche una donna francese accusata di eresia: era il 4 giugno 1571.

X

Altri perseguitati nel Cinquecento e nel Seicento

L'inquisitore Diego Calvo, "hombre colerico y mal sufrido". Giunto a Cagliari nel 1562, Calvo lanciò l'accusa di protestantesimo contro i massimi esponenti della gerarchia ecclesiastica dell'isola: procedimenti furono intentati contro il già citato arcivescovo di Cagliari Antonio Parragues de Castillejo ed inoltre contro: Salvatore Alepus, arcivescovo di Sassari, Gerardo Dedoni, vescovo di Ales, il già ricordato Francesco Figo, canonico quindi arcivescovo di Oristano. Questi, denunciato e indagato in tre diversi momenti (1551, 1563, 1569), evitò di essere processato abbandonando la Sardegna e rifugiandosi a Roma, grazie all'aiuto del fratello Pietro Paolo che, per questo e per altri reati addebitatigli, venne catturato e sottoposto a giudizio nel 1572 (S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 340 e 345).

Il 26 marzo 1572, il vescovo di Alghero Pietro Frago, già titolare della diocesi di Ales e partecipante al Concilio tridentino, stendeva una relazione sui conflitti intercorsi con l'inquisitore di Sardegna intorno a una causa di bigamia. Frago chiedeva alla suprema autorità il permesso di lasciare l'isola onde proseguire nel suo servizio con maggiore tranquillità di spirito "y seguridad de mi persona" (*Documenti sull'Inquisizione in Sardegna*, pp. 88-90).

L'elenco di esponenti del clero, anche di rango elevato, presi di mira (non solo da Calvo) comprende, fra gli altri, Andrea Bacallar – canonico nella cattedrale di Cagliari, quindi vescovo di Alghero, poi arcivescovo turritano – che venne sospettato di eresia e costretto a pagare un'ammenda di 2.000 ducati. Siamo di fronte ad un'opera di immane disciplinamento della società cristiano-cattolica che colpiva le gerarchie ecclesiastiche e l'intera società. In questi, come in altri casi, emerge inequivocabilmente anche il conflitto interetnico che divideva profondamente l'elemento castigliano del Sant'Uffizio da quello catalano-aragonese; per non parlare s'intende, della contrapposizione che divideva la magistratura inquisitoriale di lingua castigliana dagli ufficiali locali, accusati di simpatizzare con i catalano-aragonesi (cfr. S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, p. 119).

Cristoforo Truxillo, gesuita spagnolo sbarcato a Posada nel 1564, riferiva del "terribil temore che hanno del inquisitore, il quale non è molto tempo fece severe dimostrazioni" contro "persone supersticiose e fatuchiare". Nel 1566, una relazione del Collegio gesuitico di Sassari affermava che tempo prima lo stesso Calvo aveva allestito in città un "feroce e ferale spettacolo durato due intere giornate": oltre alle condanne, più o meno gravi, contro una schiera di 70 *poenitentiati*, ben 13 persone furono *igne exusti*, cioè condannate e bruciate vive. In effetti, non sono stati trovati riscontri a questo dato che però risulta "attendibile" (come scrive R. Turtas, in *Storia della Chiesa in Sardegna*, p. 368)

L'azione del Calvo suscitò crescente allarme, critiche, infine rigetto e non solo, si badi bene, ad opera dei ceti dirigenti sassaresi, dal momento che da Madrid venne ordinata un'ispezione. "Hombre colerico y mal sufrido", Calvo fu riconosciuto

colpevole, richiamato nella penisola iberica e condannato ad alcuni anni di reclusione, da scontare in un monastero.

Il 20 marzo 1569, l'inquisitore de Lorca inviava alla *Suprema* una lunga relazione in cui argomentava che, presso il regio governo e tutta la popolazione dell'isola, l'istituto era caduto in discredito per gli abusi commessi da Calvo (cfr. *Documenti sull'Inquisizione*, pp. 60-67).

La sua scellerata azione può dare un'idea della forza e della capacità che l'organismo inquisitoriale dimostrava sconvolgendo la vita sociale ed istituzionale, innescando micidiali conflitti (all'interno degli stessi ambienti del potere) i quali, lungi dall'esaurirsi nel XVI e nel XVII secolo, si trascineranno in forme per certi versi non meno virulente (come vedremo) sino alla fine della dominazione spagnola.

Tutto ciò autorizza, se non altro, a destrutturare quelle posizioni – proprie di uno storico eminente come Henry Kamen, ma anche di altri autori – secondo le quali l'azione repressiva del tribunale non avrebbe investito la società nel suo complesso attraverso forme capillari di controllo. Addirittura, ci si è spinti fino al punto di sostenere la realtà non della paura o del terrore, ma di un più o meno largo “consenso” assicurato al tribunale.

A parte le differenze riscontrabili fra la penisola iberica e la Sardegna – per quanto riguarda un (presunto) radicamento dell'istituzione, a seconda dei territori – davvero non è dato sapere come si possa parlare di consenso in presenza dell'uso della forza, della tortura e dei roghi. In ogni caso, questa tesi è stata smontata relativamente alla nostra isola che, lungi dal parteggiare per gli inquisitori (nella ricerca ossessiva di istanze sanzionatrici, come sarebbe avvenuto altrove), li circondò invece di ostilità e non esitò, in alcune circostanze, a ricorrere all'aperta e violenta ribellione nei loro confronti. Per non parlare delle morti misteriose di inquisitori che spingono a ipotizzare – seriamente – che più di uno di loro sia stato assassinato (cfr. H. Kamen, *La Inquisición española*, p. 270; S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 244-45 e *passim*).

L'azione contro il protestantesimo e altre devianze incontra anche una sollevazione armata. Alla seconda metà del Cinquecento non appartiene solo il procedimento contro Arquer. Infatti, per ben 17 anni (1551-1568), si procedette tramite *testificaciones* a carico del canonico Francesco Figo. A questi si addebitava, fra l'altro, di avere con "mala cerimonia" sostenuto in una conversazione che, secondo "la mitad de Cerdena y la mitad de Italia", Inferno e Purgatorio non esistevano. Un testimone dichiarava che, inoltre, Figo aveva fatto dichiarazioni dubbie, incaute o pericolose in pregiudizio del libero arbitrio, nel rapporto fra questo e il nodo cruciale della predestinazione (*Documenti sull'Inquisizione*, pp. 46-60). Anche la vicenda di questo ecclesiastico dimostra che, contemporaneamente a quanto succedeva nella penisola ed altrove, anche a Sassari si discuteva animatamente del Concilio e dei temi che dividevano drammaticamente la Chiesa di Roma ed il movimento protestante. Non mancano, oltre a quello di Figo, altri casi significativi.

Artigiani e studenti che venivano dalla Francia, dalla penisola iberica e dall'Italia contribuivano a diffondere idee e testi che, se non erano in tutto e per tutto o immediatamente qualificabili come protestanti e luterani, esprimevano tuttavia malcontento verso la Chiesa ufficiale, ansia profonda di rinnovamento spirituale, trovando ricezione nel contesto isolano. Varie testimonianze in tal senso costituiscono una delle tante smentite del luogo comune secondo il quale la Sardegna sarebbe stata tagliata fuori dalle correnti che allora sconvolgevano l'Europa.

Al 1574 risale quella che venne considerata dalle autorità inquisitoriali (e non solo) una vera e propria sollevazione, verificatasi nella Baronia di Galtelli in opposizione all'arresto del ricco e potente barone don Pietro Guiso Ruger (o Roger), venticinquenne, accusato di bigamia. Don Pedro aveva dapprima sposato una Maria Satta del villaggio di Bitti; in seguito - adducendo come giustificazione la nullità dell'atto, cui diceva di essere stato costretto dal proprio genitore - convolava a nozze con una donna Flor de Espina, vedova di don Juan de Cardona, figlio naturale di don Antonio, viceré di Sardegna, colpito (come si è visto nelle pagine precedenti) con la moglie Maria de Requesens da accuse infamanti dell'Inquisizione stessa. A don Pedro veniva addebitato di aver fatto confezionare un documento falso che gli aveva permesso di convivere per diciotto anni con donna Flor. Si trattava di un caso di bigamia, come tanti altri accertati, in Barbagia e in tutta la Sardegna, da un Sant'Uffizio quanto mai scandalizzato.

Un altro fatto è sicuro: più di trecento uomini, a cavallo, a piedi, con archibugi, lance e balestre, attaccarono l'*alguazil* e i ministri del Sant'Uffizio, che avevano arrestato e conducevano via don Pedro. Significativamente, gli assalitori proclamarono "que no conocian Inquisición". Dal suo canto, don Pedro si appellò a questa moltitudine, inducendola a farlo proseguire nel corteo, perché altrimenti – così egli li implorava – avrebbero potuto rovinarlo.

L'inquisitore de Lorca ricostruiva l'episodio – da lui definito "de resistencia y fuerza" – che aveva suscitato scandalo in tutta l'isola. Non era il solo fatto di violenza ai danni dell'Inquisizione, di cui de Lorca si lamentava, in una Sardegna (come egli stesso scriveva in una lettera alla Suprema) perseguitata da "hambre y otras muchas enfermedades" (*Documenti sull'Inquisizione*, pp. 90-94). Del resto, erano a conoscenza della stesso Sant'Uffizio altri casi di bigamia o di convivenza fra uomini e donne privi del vincolo matrimoniale.

Le accuse rivolte a Stefano e a Giovanni Francesco Fara. Nel 1575, il requisito della *limpieza de sangre* forniva alla magistratura inquisitoriale il pretesto per investire, con pesanti insinuazioni, più che con accuse circostanziate, la famiglia dell'allora giovane ecclesiastico Giovanni Francesco Fara, futuro vescovo di Bosa, storico ed umanista capace di dotarsi di una biblioteca davvero ricca per quei tempi (si veda quanto hanno scritto al riguardo Enzo Cadoni e Raimondo Turtas). Venne sostenuto che i Fara appartenevano ad una *generación de moros* ed inoltre (ma questa non era una diceria) che erano parenti dei Sunyer o Sugner di Sassari, a loro volta imparentati con i cagliaritari Comprat, tutti qualificati come *cristianos nuevos de*

judíos.

Tuttavia Giovanni Francesco – figlio di Stefano, fiscale dell'Inquisizione romana – riuscì a progredire nella carriera ecclesiastica, ricoprendo fra l'altro la carica di coadiutore dello stesso Tribunale.

Ciò avvenne attraverso scontri personali, esplosi tra i Fara ed il già ricordato canonico Figo. Mentre era arcivescovo di Sassari don Juan Segrian, proveniente da Barcellona, non venne ritenuto conveniente nominare Figo, sottoposto alle indagini del Sant'Uffizio, come vicario dello stesso presule, ma venne scelto per questo ruolo Giovanni Francesco, appoggiato dal padre Stefano. Da ciò ebbe origine una *enemistad* tra Francesco Figo, suo fratello Pietro Paolo, da una parte, i Fara (padre e figlio), dall'altra. Di ciò relazionava lo stesso de Lorca, anch'egli coinvolto in queste liti, scrivendo alla Suprema il 17 agosto 1575 (*Documenti sull'Inquisizione*, pp. 98-105). In questo ed in altri casi, l'Inquisizione funzionava evidentemente come terreno di duro scontro per logiche e fini di tipo carrieristico.

La guerra al protestantesimo prende di mira studenti ed artigiani. A suo tempo, l'inquisitore Calvo – cui il Sant'Uffizio, attraverso lo stesso de Lorca, aveva addebitato, come si è visto, la pesantissima responsabilità di aver fatto cadere il discredito sull'istituto in Sardegna – aveva avviato, fra gli altri, un processo contro i fratelli Nicola e Giovanni Gallo (o Gallus) di Iglesias: a loro si imputava di aver professato, propagandato e diffuso le idee di Giovanni Calvino. La causa fu proseguita dall'inquisitore de Lorca. Vennero precisate le accuse messe a punto contro Nicola il quale, durante un soggiorno in Svizzera per studiare medicina, aveva abbracciato le idee della Riforma protestante, si era impegnato in un'opera di proselitismo (con la parola e con gli scritti) ed era riuscito a convertire varie persone tra cui il fratello (questi erano i principali capi di imputazione).

Nel marzo del 1575, venne affisso nella città mineraria, sulla porta della cattedrale di Santa Chiara, il bando che intimava ai due di comparire davanti alla magistratura inquisitoriale per discolarsi: esso però fu strappato nella notte da ignoti. Nel 1588, il Sant'Uffizio pronunciava a Sassari la sentenza: in seguito, come richiedeva la procedura, i due fratelli – riconosciuti come eretici impenitenti – furono abbandonati al braccio secolare. Ma, nel solenne *autodafé* che ne conseguì (1589), essi vennero bruciati solo in effigie perché erano riusciti a fuggire in Svizzera, dove misero le loro vite al sicuro (si veda quanto è stato scritto in proposito da Giorgio Spini). Come sappiamo, a Ginevra si era rifugiato anche Antonio Arquer, fratello di Sigismondo: per effettiva, profonda adesione al protestantesimo o per sottrarsi alla minaccia della persecuzione?

Le idee luterane potevano giungere nell'isola anche ad opera di giovani sardi che frequentavano le Università italiane: in questo ambito venne inquisito lo studente Gervasio Vidini. Va ricordata anche la vicenda di un altro studente, Gavino Musina: allievo del teologo Tommaso Gastaldo, che apparteneva all'Ordine dei predicatori, il giovane aveva osato pubblicare delle *Conclusiones*, considerate evidentemente poco ortodosse; per di più esse erano state corredate dallo stemma del già citato Pedro de

Gamiz (inquisitore dal 1616 al 1618): era stato inserito dall'audace Musina con intento dissimulatorio e per una ricerca di legittimazione?

Per quanto il protestantesimo di Lutero e di Calvino non abbia mai piantato radici appena significative nell'isola, le loro istanze indubbiamente circolarono anche ad opera di artigiani provenienti dalla Francia; la portata e l'incidenza della loro azione venne quasi certamente esagerata degli inquisitori del Cinquecento che intendevano così giustificare l'azione repressiva (si rimanda in ogni caso alle accurate monografie di Rundine e di Loi).

Un altro caso è quello in cui fu coinvolto il frate sassarese Arcangelo Bellit (o Bellid): già processato dall'arcivescovo di Cagliari Antonio Parragues de Castillejo, nuovamente arrestato dietro ordine dell'inquisitore Calvo, nel 1564 fu condannato al rogo ma avendo ammesso, quando era già sul palco dell'esecuzione, di avere sbagliato, ottenne la commutazione della pena nel carcere e nell'indossare il sambenito per il resto dei suoi giorni. Allorché Calvo venne allontanato dal Regno per disposizione superiore, Bellit ribadì la propria innocenza: fu pertanto sottoposto a nuovo procedimento dall'inquisitore de Lorca; nel 1574 venne emessa contro il frate una nuova condanna alla detenzione ed a portare il sambenito per tre anni (S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, p. 344).

In definitiva, le idee del protestantesimo in Sardegna circolarono ad opera, in primo luogo, degli stessi sacerdoti che, scagliandosi dal pulpito contro l'eterodossia, dovevano fare riferimento in ogni caso ai cardini del pensiero dei principali esponenti riformatori, contribuendo però in tal modo a farli conoscere. Il flusso delle informazioni poteva avvenire anche ad opera di studenti che si recavano nella penisola per gli studi universitari, ciò che preoccupava non poco il governo spagnolo e lo stesso Filippo II, custode dell'ortodossia: questi, con una prammatica del 1559, impose agli studenti sudditi della monarchia di iscriversi solo negli atenei dei territori soggetti agli Asburgo di Spagna. Una speciale autorizzazione regia avrebbe potuto consentire la frequenza degli studi in centri italiani, fatta eccezione per Bologna (cfr. A. Mattone, *Storia della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Sassari*, pp 28-29). Lo stesso Mattone tuttavia precisa che il provvedimento del sovrano spagnolo rimase in larga misura disatteso.

La documentazione finora riportata alla luce mostra che negli ambienti ecclesiastici isolani si parlava – senza molte remore – dell'esistenza o meno di Inferno e Paradiso, di libero arbitrio, nonché del dibattito interno al Concilio di Trento. È impensabile che, tra Cinquecento e Seicento, a Sassari, sede universitaria, presso ambienti che disponevano di strumenti teologici, filosofici e teorico-critici, non si facesse il sia pur minimo cenno a nodi concernenti la religione, la politica, i rapporti fra la Spagna ed il Papato, le ripercussioni delle fratture originate dalla Riforma protestante in Germania e altrove. Gli stessi materiali archivistici mostrano che di certi temi si discuteva anche nella società, dai centri urbani ai villaggi, al di fuori cioè delle istituzioni universitarie. L'esigenza di una profonda riforma della Chiesa era avvertita anche dalle masse popolari, senza che ciò comportasse, s'intende, adesione esplicita e/o cosciente al luteranesimo o al calvinismo.

L'accusa di protestantesimo investì anche uomini e donne appartenenti ai ceti popolari che, a partire da determinate radici culturali e ben poco o nulla sapendo di Lutero, Calvino e Zwingli, avvertivano comunque l'esigenza di una profonda riforma della Chiesa cattolica.

Nell'ambito dei comportamenti diventati bersaglio dell'azione del Tribunale, va messo in evidenza l'*autodafé* celebrato a Sassari domenica 14 agosto 1583, che coinvolse 24 persone fra uomini e donne, accusati di superstizioni, fatture, stregoneria ed altri delitti. Siamo in presenza della più grande offensiva intrapresa dal Sant'Uffizio, durante e dopo la guerra alla Riforma protestante, contro le pratiche considerate stregonesche, che prende consistenza tra la fine del Cinquecento ed i primi anni del secolo successivo (cfr. G. Solinas, *Storie di streghe in Sardegna. L'autodafé del 14 agosto 1583*, pp. 75-91).

Rissa fra due inquisitori che si minacciano con le armi in pugno. Negli anni Novanta del Cinquecento, si svilupparono gravi contrasti all'interno della stessa Inquisizione, come quello esploso fra i giudici Diego Osorio de Sexas e Alonso de la Peña, che degenerarono in rissa, accompagnata addirittura dall'uso delle armi: il secondo venne accusato di "velleità sessuali". "Lo scandalo era più di facciata che di sostanza [...] pruriti in verità insoddisfatti, meschini dissapori per questioni procedurali e di preminenza, uno stillicidio di tanto volgari quanto minute prevaricazioni. In quel deprimente campionario si rifletteva il basso livello in cui si era assestata, per il suo stesso estendersi, l'attività del tribunale" (così ha scritto B. Anatra, in *Dall'unificazione aragonese ai Savoia*, pp. 512-14).

In effetti, alla luce di indagini più recenti, la situazione risulta molto più grave ed articolata. Basti pensare a quanto veniva posto in evidenza sia dall'arcivescovo di Oristano Antonio Canopolo, sia dal *licenciado* Pedro de Hoyo, *fiscal* del tribunale di Barcellona, incaricato di una visita ispettiva (alla quale peraltro lo stesso Anatra non manca di fare riferimento). Nel 1595, Canopolo indirizzava alla Suprema un lungo e minuzioso memoriale – costituito da ben 49 capitoli – in cui denunciava prepotenze ed arbitri commessi da questi due inquisitori. In particolare, al punto 21, egli scriveva di Osorio : "[...] porque las mujeres vayan con más libertad de noche a su aposento no permite que la primera porta del Castillo se sierre [...] y de allá van a otra puerta del jardín [...] y muy a menudo van allá de noche mujeres y particularmente una hermana de Angel Farre" (persona non meglio identificata e identificabile).

Secondo Canopolo, il riprovevole comportamento di Osorio verso le donne poteva essere confermato dallo stesso segretario del Sant'Uffizio, Andrea Sucharello (Sussarello). Anche in importanti momenti pubblici, come la festa di Sant'Antioco, l'altro inquisitore si era rivolto senza esitare ad una donna Paola, moglie di un cavaliere della nobile e potente famiglia Cervellon, con profferte a sfondo sessuale: molti dei presenti lo avevano udito chiederle di mettere le corna al marito. Una conferma di ciò poteva venire da Giovanni Navarro, tesoriere del Regno di Sardegna.

Al cap. 38, Canopolo affermava su Osorio e Peña: "Evidente indicio de la gran falta de virtud que hay en entrambos [es] la enemistad que entre los dos hay la qual

ha llegado a tanto que estos meses passados estuvieron a pique de matarse con las armas en las manos con grande escandalo del Reyno [...]". Certamente, le discordie che avevano portato i due inquisitori al punto di prendere le armi l'uno contro l'altro col dichiarato intento di ammazzarsi (erano intervenuti anche i servitori di entrambi) non erano invenzioni dell'arcivescovo di Oristano. Non era la prima volta, del resto, che determinati comportamenti degli stessi vertici inquisitoriali gettavano totale discredito sull'istituzione.

Al punto 41, l'arcivescovo sosteneva che de la Peña aveva affrontato con male parole don Giovanni di Castelvì: signore di vassalli, governatore del complesso di feudi denominato Stati di Oliva, era stato citato dall'inquisitore perché aveva scritto al viceré intorno ad alcuni uomini inviati dal Santo Uffizio a requisire vacche. Castelvì rispose: "Señor, Vuestra Señoria me castigue si he errado por amor de Dios e non me lastime". Dunque anche un cavaliere appartenente ad una delle famiglie fra le più ragguardevoli del Regno chiedeva, supplicando, un comportamento diverso ad un inquisitore che era forse in preda a delirio di onnipotenza. Sorte peggiore toccava a coloro che appartenevano ai ceti subalterni: un povero carrettiere privo di colpa veniva trattenuto in carcere, mentre la moglie ed i figli morivano di fame, secondo quanto poteva testimoniare il canonico sassarese Andrea de Aquena.

Nel cap. 43, si scriveva che in Cagliari era stato ordinato a confessori e predicatori di rendere noto che uomini e donne si dovevano presentare ad uno degli inquisitori per fare rivelazioni: ciò provocò in città una sorta di ribellione ad opera di coloro che impedirono alle loro mogli e figlie di conversare con uno dei capi del Sant'Uffizio perché esse, si osservava assai polemicamente, non avevano nulla da rivelare.

Nel punto 48, si ricostruiva quanto era avvenuto durante una quaresima presso il mercato del pesce ad Oristano, dove si trovava allora lo stesso de la Peña. Colui che era stato incaricato dall'arcivescovo oristanese di acquistare il prodotto diede un soldo in più ad un malcapitato pescatore: il gesto fece andare su tutte le furie l'inquisitore che mandò a chiamare una quindicina di pescatori e ordinò loro che d'ora in avanti recassero ogni giorno tutto il pescato di fronte alla sua residenza. Presi dalla paura, i pescatori obbedirono e si arrivò al punto che, nella suddivisione della merce, proprio il presule rimase senza pesce (cfr. *Documenti editi e inediti*, pp. 127-137).

Si potrebbe ipotizzare, a questo punto, che la credibilità del memoriale sia stata inficiata da voci e pettegolezzi diffusi, nonché dai pessimi rapporti di Canopolo con i vertici inquisitoriali, ma furono proprio i drastici provvedimenti decisi allora da Madrid a confermare che la situazione era degenerata. Infatti, dopo la visita di de Hoyo, molte accuse rivolte contro Osorio e de la Peña furono accolte dalla sentenza della Suprema che, il 19 novembre 1596, stabilì per i due la sospensione dall'ufficio e l'allontanamento dalla Sardegna. La condanna fu letta a Sassari il 13 maggio 1597: a quella data Osorio era già morto; era uno dei tanti inquisitori che terminarono i loro giorni nell'isola; riguardo ad alcuni di questi si ipotizzò seriamente che fossero stati ammazzati. Dal suo canto, de la Peña implorava che il provvedimento fosse letto dopo la sua partenza, perché non avrebbe sopportato il peso della vergogna; però due

anni dopo, come si doveva verificare per altri inquisitori allontanati dall'isola, veniva promosso inquisitore a Logroño, nei Paesi Baschi (S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 124-125).

In precedenza, l'inquisitore Juan Zurita era stato accusato di aver avvelenato un suo collega. Questo Zurita era fratello di Geronimo, autore della fondamentale opera *Annales de la Corona de Aragón*. Avendo in ogni caso commesso gravi irregolarità nelle sedi di Barcellona e di Saragozza, Juan venne sottoposto ed una sorta di esilio in Sardegna, presso "il meno desiderabile dei tribunali" (al riguardo si veda ancora B. Anatra, *Dall'unificazione aragonese*, pp. 512-514).

Il caso di Antonio Angelo Carcassona, ebreo algherese. Un altro personaggio perseguitato dall'Inquisizione spagnola in Sardegna fu Antonio Angelo Carcassona, appartenente ad una cospicua e influente famiglia di ebrei algheresi; nel 1484 un suo avo, Samuele, aveva avuto l'onore di porre l'emblema delle armi regie nella sinagoga di Alghero; nello stesso anno, Samuele e Nino Carcassona avevano concesso un prestito rilevante al viceré Ximene Perez Scrivá Romaní che doveva pagare il soldo alle truppe inviate ad Oristano. Occorre a questo punto ricordare che, prima del 1492 - cioè nel periodo antecedente l'espulsione ordinata da Ferdinando il Cattolico ed Isabella di Castiglia - gli ebrei vivevano, se non pienamente integrati, certo ben inseriti nel tessuto socioeconomico isolano e potevano anche vantare rapporti ed amicizie ai più alti livelli istituzionali (come ha messo in evidenza Gabriella Olla Repetto).

Antonio Angelo era forse figlio di Bernardo (saliniere maggiore e ricevitore dei diritti di dogana sulle merci genovesi in arrivo nel porto algherese), ebreo converso e "cristiano nuovo". Un esponente della famiglia tuttavia era morto a Roma senza aver ricevuto il battesimo, mentre un altro era rabbino nella sinagoga di Cracovia.

Antonio Angelo aveva studiato filosofia e giurisprudenza a Cagliari, quindi si era trasferito a Bologna, dove aveva frequentato, presso il Collegio di Spagna, i corsi tenuti da Mariano Socino (Sozzini, Socini) il giovane (1482-1556). Nipote di Mariano Socino il vecchio, egli apparteneva ad un'eminente famiglia di giuristi senesi che annoverava tra le sue fila anche figure assai rilevanti di riformatori italiani, come suo figlio Lelio ed il nipote Fausto, alla guida di un movimento religioso che ebbe uno sviluppo notevole in Polonia. Lo stesso Mariano il giovane fu oggetto di un'indagine dell'Inquisizione, venuta però meno nel 1554 dietro intervento del papa Giulio III (sui membri di questa famiglia si vedano le apposite voci nel *Dizionario biografico degli italiani* e nel *Dizionario storico dell'Inquisizione*, ma soprattutto la classica opera di Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, che sottolinea il ruolo tutt'altro che marginale svolto allora dai riformatori italiani nel dibattito europeo).

Fra i non pochi studenti sardi del prestigioso ateneo petroniano (A. Mattone, in *Storia della Facoltà di Giurisprudenza*, p. 30, scrive che nel periodo 1553-1613 provenivano dall'isola 32 matricole), figurarono Gavino Sugner, Gavino Sambigucci ed il già ricordato Fara, prelado, dotto umanista e primo storico della sua isola.

“Giovossi mirabilmente il Carcassona - scrive il Tola – dei precetti di tanto maestro [il Socino, Socini o Sozzini occupava a Bologna la prima cattedra di Diritto civile], e nell'emulazione del tirocinio scolastico concorrendo con infiniti giovani di vario paese all'acquisto di solide cognizioni della romana giurisprudenza, diventò in breve tempo uno degli scolari più eccellenti che uscissero dalla scuola del dotto professore sanese. Sostenne in Bologna replicati pubblici esperimenti, nei quali fece mostra bellissima del proprio ingegno, difendendo talvolta opinioni difficili e nuove, ed allontanandosi dalle sentenze dei precedenti scrittori di diritto dietro i quali si correva dai più con cieca servilità”.

Da questi severi studi dell'algherese nacquero le sue "illustrazioni" ai commentari di Giasone del Maino sul titolo giustiniano *De actionibus*, opera della quale apparvero ben tre edizioni: la prima a Lione nel 1558 (con dedica a Socino), la seconda a Venezia nel 1574 (arricchita dai trattati di Giovanni Crispo Montano, Adamanzio Dionisio e Ludovico Gomez), la terza nella stessa città lagunare (1582) e infine la quarta a Francoforte (1609).

Dopo il suo ritorno in Sardegna, era diventato canonico della Chiesa di Arborea, infine arciprete della cattedrale di Alghero. Era già ultrasettantenne quando finì davanti al Sant'Uffizio per un'omelia tenuta nella sua chiesa, durante la quale, secondo l'accusa, aveva tessuto l'apologia della nazione giudaica, magnificandone una sorta di primato. Arrestato nel 1581, durante la perquisizione nella sua casa furono rinvenuti dei fogli pieni di appunti contro lo statuto della Chiesa di Toledo, che stabiliva le regole per il riconoscimento della *limpieza de sangre*. Carcassona riuscì a fuggire a Roma, dove chiese di essere giudicato da quel tribunale inquisitoriale, ma la magistratura operante nell'isola ebbe infine partita vinta. Contro di lui furono raccolte testimonianze dalle quali risultava specialmente che il suo ambiente familiare non aveva mai compiuto una scelta vera, sentita ed irrevocabile, a favore della religione cristiano-cattolica; insomma era accusato, se non di essere un falso convertito, di comportarsi in modo perlomeno ambiguo riguardo le materie di fede.

Nel tenebroso carcere del Castello di Sassari, dove era stato rinchiuso, Carcassona fu costretto ad abiurare *de vehementi* ed a pagare un'ammenda di 500 ducati: egli stesso, del resto, si era dichiarato disponibile a versare una forte somma perché, secondo le sue stesse dichiarazioni, "tenia hacienda". Le ricerche condotte sull'istruttoria hanno posto in evidenza che egli era un uomo assai colto, che ammise solo parzialmente le accuse rivoltegli e che seppe difendersi abilmente grazie alle sue approfondite competenze teologico-giuridiche (così scrive Giancarlo Sorgia nel suo volume sull'Inquisizione).

Altre vicende della famiglia Carcassona in Sardegna. Il canonico Carcassona processato dall'Inquisizione faceva parte di una schiera di ebrei convertiti che non si vergognavano delle loro origini o non cercavano di occultarle, a differenza di coloro che, di fronte al concreto pericolo delle persecuzioni, facevano ricorso al compromesso, a strategie che consentissero loro di imparentarsi con famiglie non

ebree, per vivere in condizioni relativamente tranquille o per accedere a carriere istituzionali. In tale ambito, vi furono addirittura coloro che cercarono di entrare a far parte del Sant'Uffizio onde mimetizzarsi con maggiore sicurezza. Di tutto questo occorre tenere il debito conto per capire la perdurante presenza dei Carcassona nella vita sociopolitica isolana.

Nella Sardegna sottoposta alla dominazione spagnola, altri esponenti della famiglia Carcassona ricoprono vari ruoli: per esempio, al tempo delle guerre combattute in Lombardia e nelle Fiandre, don Antiogo Carcassona - insieme a componenti dei Castelvì, a nobili e cavalieri come Diego Masones, Diego Sabrián ed altri - servì la Corona con un *tercio*. Occorre ricordare inoltre il canonico don Giorgio Carcassona, attivo a Cagliari al tempo del viceré di Castel Rodrigo (si veda la *Storia cronologica* di Giorgio Aleo, curata da Francesco Manconi). Sposato con donna Caterina Castelvì y Silvestre (facente parte di una delle famiglie più influenti nell'isola), era fratello di un altro Antonio Angelo Carcassona, luogotenente della procurazione reale di Alghero: entrambi ricevono le lettere convocatorie per il Parlamento presieduto da don Carlos de Borja, duca di Gandía, nel 1612 (si veda ACRS, vol. 14, *Il Parlamento del viceré Carlo de Borja*, a cura di G. G. Ortu, p. 18).

Secondo quanto scrive il Tola – nel suo *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna* – il canonico della Cattedrale di Alghero che fu perseguitato dall'Inquisizione non va confuso con un altro suo omonimo, anch'egli giureconsulto (ma non ecclesiastico), al quale si devono tre allegati forensi, pubblicati a Cagliari nel 1589, nel 1593 e nel 1597.

Nel periodo caratterizzato dalla gravissima crisi politico-istituzionale seguita al duplice omicidio (avvenuto nel 1668) di Agostino di Castelvì Lanza – leader riconosciuto dell'opposizione parlamentare sarda al governo spagnolo – e del viceré Manuel Gomez de los Cobos, marchese di Camarassa, occorre collocare anche la figura di don Eusebio Carcassona: aveva occupato per molti anni una *plaza* di giudice nella Sala criminale (l'altra era quella civile), rami della Reale Udienza, supremo organismo giudiziario sardo (J. Aleo, *Storia cronologica e veridica dell'isola e Regno di Sardegna*, p. 287).

Infine, i Carcassona risultano presenti ed attivi per tutta la seconda metà del Seicento: Agostino, Eusebio, Giorgio, Giovanna Maria e Salvatore Carcassona, unitamente a Carcassona Cau Antioco Salvatore, Carcassona Antonio Giuseppe e Carcassona Gerolama, nonché a Carcassona Nin Giovanna Maria, sono nominativi che figurano negli atti del Parlamento tenuto nel 1688-89 dal duca di Monteleone (si veda ACRS, vol. 22, *Il Parlamento del viceré Nicola Pignatelli*, a cura di F. Francioni, t. III, *ad indicem*). Si noti, fra l'altro, il legame fra questa famiglia e quella dei Nin. Nel Parlamento sardo del 1699, presieduto dal viceré Giuseppe de Solís Valdarrábano, conte di Montellano (si veda l'edizione curata da Giuseppina Catani e Carla Ferrante, vol. 23, t. III**, *ad indicem*), figurano i nominativi di Carcassona Agostino – ben introdotto nell'ambiente nobiliare cagliaritano ma non per questo rimasto privo di legami con Alghero – ed inoltre Carcassona Giorgio, Carcassona Giuseppe Antonio, infine Carcassona Salvatore. Insomma, tutti questi nominativi

mettono in luce il ruolo di una famiglia ebrea che riesce ad attraversare e a superare, con varie modalità, vicende che potevano essere dilanianti, anche nel lungo periodo, come un processo inquisitorio.

Dall’Inquisizione ad Auschwitz. In effetti, consistenti ed articolate furono le argomentazioni di Carcassona contro la discriminazione anti giudaiche; ne ricordiamo, in sintesi, solo alcune: l’essere cristiano dipende dalla fede, non di certo dall’appartenenza ad un territorio, ad una nazione o ad una genealogia; la divisione fra i vecchi cristiani – dotati di *limpieza de sangre* – e quelli “nuovi”, cioè i convertiti, è contraria alla tradizione ed alle Scritture; l’accusa di deicidio rivolta agli ebrei è priva di fondamento perché Gesù fu crocifisso ad opera non solo di giudei, ma anche di pagani e, comunque, non ad opera indistintamente di tutto un popolo; in una bolla del 1449, il papa Niccolò V aveva dichiarato inammissibile l’esclusione dalle cariche ecclesiastiche degli ebrei convertiti al cristianesimo; nella Chiesa celeste, cioè nella Gerusalemme del cielo, come si evince dall’Apocalisse, figurano innumerevoli israeliti e, del resto, Gesù e tutti i dodici apostoli erano ebrei.

A fronte delle precise contestazioni formulate da Carcassona, ben povere furono le controdeduzioni dei suoi giudici che invocarono alcuni passi del Vecchio Testamento e della *Summa theologica* di San Tommaso d’Aquino. Ma, soprattutto, il processo celebrato contro Carcassona induce a rilevare un processo storico di lunga durata; al riguardo Loi ha scritto: “[...] l’antigiudaismo cattolico, che si inserisce nel più ampio alveo delle concezioni cristiane anti giudaiche, ha punti di contatto con il pregiudizio antiebraico di carattere razziale e, anzi, per certi versi, lo giustifica e lo rafforza. [...] l’antigiudaismo cristiano ha motivazioni religiose ma si radica anch’esso nell’appartenenza a un popolo. La conversione al cristianesimo, infatti, non toglieva la ‘macchia’ dell’origine dai giudei, come dimostrano le idee dei teologi qualificatori nel processo del Carcassona” (S. Loi, *Storia dell’Inquisizione*, pp. 299-302, in particolare p. 303). Questa concezione ha indubbiamente avuto un ruolo non secondario nel creare le premesse per approdare alla Shoah (M. Caffiero, *Le radici storiche dell’antisemitismo*, pp. 9-19; della stessa autrice, *Antigiudaismo. Antisemitismo*, in DSI).

Certo, antiebraismo, antigiudaismo ed antisemitismo non sono termini perfettamente uguali ed intercambiabili: ma già l’antigiudaismo si presentava come spregiativo di un intero popolo; nonostante siano emersi, anche in questo caso, tentativi giustificazionisti e revisionisti circa l’operato della Chiesa verso gli ebrei – per esempio, i ghetti sarebbero stati non solo e non tanto luoghi di segregazione, quanto di protezione per comunità già minacciate – la ricerca storica più attenta è approdata all’individuazione di una sostanziale continuità fra l’antigiudaismo cattolico, quello della Monarchia spagnola e dell’Inquisizione, da una parte, l’antisemitismo della Shoah, dall’altra. Indubbiamente diversi sono stati – rispetto al Cinquecento ed al Seicento – i contesti storici, economici, sociali, politico-culturali e tecnologici che hanno reso possibile la persecuzione di massa ed il “mattatoio industriale” del Novecento con il nazismo e con Auschwitz. Ma una linea di

continuità va necessariamente e doverosamente rimarcata.

Il caso di un negromante e quello di una gitana. Completamente estranea al contesto socioculturale sardo è la fosca vicenda del conte savoiaro Corvo Saluzzo. Questi aveva il privilegio di vivere come ospite nel palazzo di Cagliari, dove aveva la residenza ufficiale Teodoro Trivulzio, appartenente ad una potentissima famiglia dello Stato di Milano, prima impegnato come capitano nelle guerre di Lombardia; in seguito, dopo la morte della moglie, avendo la discendenza assicurata, fu nominato cardinale di Santa Romana Chiesa, quindi divenne viceré d'Aragona, di Sicilia e infine di Sardegna. Era un uomo avido, che aveva accatastato cumuli di dobloni d'oro, sottrattigli peraltro da due servi che sembravano affidabili.

Dal suo canto, Saluzzo scrisse un memoriale infamante verso lo stesso Trivulzio con l'amico don Manuel Rubin de Solis, *caballero* castigliano, anch'egli residente nel palazzo viceregio cagliaritano. Entrambi furono ben poco riconoscenti per l'ospitalità e la fiducia che erano state loro accordate ma fu poi lo stesso Saluzzo che consegnò a Trivulzio il documento, accusando Rubin, con cui forse aveva avuto una lite. Rubin, tacciato come infame e traditore, chiamato dal viceré a discolarsi, disse che Saluzzo era uno stregone, un negromante che gli aveva bendato gli occhi ed alterato le facoltà mentali; invitava pertanto Trivulzio a ordinare una perquisizione nella stanza del conte savoiaro.

In effetti, sarebbero stati rinvenuti non solo molti libri, ma anche una fetida e nauseabonda testa umana che Saluzzo avrebbe consultato per ottenere risposte dal demone. Subito arrestato, il nobile savoiaro fu fatto salire su una galera (dove si imbarcò lo stesso viceré) la quale giunse, dopo un viaggio a dir poco avventuroso, in quel di Porto Torres. A Sassari, Saluzzo fu consegnato al Sant'Uffizio ma morì prima che i suoi giudici emettessero una sentenza. A sua volta, Rubin era stato gettato in prigione a Cagliari ma, a conclusione del proprio mandato, il viceré ordinò di liberarlo (J. Aleo, *Storia cronologica e veridica*, pp. 132-135 e 153-155).

Più legato alla dimensione sarda è un altro caso: durante il vicereato del conte di Santisteban, un ecclesiastico denunciò una donna che, avendo fatto ricorso alle arti della gitana Sebastiana Justamante, sperava di raggiungere con tali mezzi l'obiettivo di unirsi in matrimonio ad un Castelvì marchese di Laconi. L'attività del Sant'Uffizio in Sardegna ebbe a misurarsi anche con la cultura gitana, non certo esente da contatti con quella della nostra isola (si rimanda, in generale, a C. Ginzburg, *Storia notturna*).

1691: Francesco Perra condannato a essere bruciato "in effigie". Nella seconda metà del XVII secolo, l'allentarsi della repressione inquisitoriale non esclude il venir meno del controllo dell'istituto sulla società sarda – non solo intorno al nodo dell'eresia – che può approdare anche alla condanna a morte. Eloquente il caso di Francesco Perra, del villaggio de Las Plassas, che nel 1689, vicino ad una fonte del villaggio di Segàriu, discute con altre persone provenienti da Tuili: egli afferma con sicurezza che era solito riferire al confessore quanto gli pareva e piaceva; Perra inoltre era sicuro che non esiste sacerdote il quale possa assolvere dai peccati, perché

tutto questo "toca solo a Dios". Ascoltava messa solo "por cerimonia", affinché la gente non dicesse che non era cristiano.

Le affermazioni di Perra scandalizzano i presenti: sfortunatamente per lui è presente Antonio Meli Manca, *vara* del Sant'Uffizio, che sporge denuncia; se ne occupa – in qualità di facente funzioni di fiscale – Gavino Mallano (segretario dell'inquisitore), partecipa anche delle vicende che porteranno alla cacciata da Sassari di Juan Corvacho. Nel 1690, Perra è considerato sotto l'influsso della "pestilencial doctrina de Lutero [...] lo que dize dicho hombre que solo se confessava por cerimonia [...] es hecho eretical, pues confessar por cerimonia es lo mismo que no confessar, abusando del Sacramento de la penitencia; no confessar, segun el precepto, es hecho heretical, luego este hombre, que confessava por cerimonia, su hecho fue heretical". Seguivano altre gravi accuse contro le affermazioni di Perra.

Considerato eretico pertinace – perché, interrogato, non intendeva ritrattare – sfuggiva all'arresto, ma moriva durante la fuga. Il 20 aprile 1691, una delibera inquisitoriale disponeva che i resti del Perra, eretico formale, venissero riesumati; una statua che lo rappresentava, col sambenito, doveva essere consegnata alla giustizia secolare; il tutto andava bruciato. Era quanto veniva deciso dall'inquisitore Francisco Horteaga de Castro, insieme all'arcivescovo turritano don Juan Morillo Velarde ed ai consultori, fra i quali figura *el doctor* Giovanni Sotgia che non risulta a chi scrive essere parente di Giorgio Sotgia Serra: il teologo, generale dei Servi di Maria, vescovo di Bosa, che non fece in tempo ad assidersi nella cattedra arcivescovile turritana, per la sua morte misteriosa, avvenuta a Sassari nel 1701.

Dopo la vicenda che coinvolse Perra, va segnalata una *relación de causa*, risalente al 1699, contro il frate francescano Salvatore Merlo (AHN, *legajo* 1698, 4, fasc. 23; cfr. T. Pinna, *Storia di una strega*, p. 24, n. 18). Dopo la fine della dominazione spagnola, una volta trasferite gran parte delle prerogative del Sant'Uffizio alle archidiocesi ed alle diocesi, non per questo vennero meno, lungo il XVIII secolo, indagini e processi contro donne accusate di essere fattucchiere e streghe, contro uomini accusati di bigamia e di altri reati (si rimanda in proposito a documenti dell'ASC, ai volumi di Alessandra Derriu, di Luigi Solinas e di altri autori).

XI

Conflitti fra giurisdizioni nel Seicento

Il ruolo dell'inquisitore Pedro de Gamiz. Durante il XVII secolo, uno dei picchi conflittuali nel rapporto fra regio governo e Sant'Uffizio venne raggiunto nel corso del viceregato di don Carlos de Borja, duca di Gandía. Subentrato al sardo Gavino Pintor e a Gaspar Benavides de Arteaga nel 1616, il nuovo inquisitore don Pedro de Gamiz si trovò ben presto al centro di uno scontro sia col governo viceregio, sia con la Reale Udienza. Questo organismo aveva condannato a morte don Salvatore di Castelvì – appartenente a una potente famiglia nobiliar-feudale isolana – che era stato accusato di aver assassinato la moglie e di essere il mandante dell'omicidio di uno studente. Siccome don Salvatore era un *familiar* dell'Inquisizione (per quanto fosse stato vietato ai *poderosos* di far parte di tale schiera), Gamiz chiese subito l'avocazione del processo: uno dei tanti casi di diatriba giurisdizionale con il potere secolare; il caso si concluse alcuni anni dopo con un atto di clemenza della Corona verso il contumace Castelvì.

La cattura di un altro familiare, di nome Sebastiano Carbini, che aveva assalito ministri ed ufficiali regi e sottratto alle loro mani Tommaso Pileri, noto bandito gallurese, contribuì all'apertura di un nuovo conflitto. Inoltre la pretesa di Gamiz, che vantava la precedenza nelle ispezioni sulle navi approdate nei porti sardi, venne considerata dall'autorità viceregia lesiva per la libertà dei traffici commerciali.

Le autorità ecclesiastiche furono prese particolarmente di mira allorché Gavino Manca Cedrelles, arcivescovo di Sassari, che già aveva dimostrato contrarietà verso gli atti e le logiche del Sant'Uffizio, si impegnò per insediare nell'isola un tribunale dipendente dall'Inquisizione romana. Gamiz intimò, pena la scomunica, che non si procedesse in questa direzione.

A tutto ciò si deve aggiungere che lo stesso inquisitore, come altri suoi colleghi, del resto, manifestava alterigia e disprezzo verso le popolazioni sarde. L'attacco portato a numerosi superiori degli ordini religiosi ed una serie di scomuniche spinsero infine il viceré e la Reale Udienza a citare Gamiz di fronte alla magistratura regia. Poiché egli non si presentò, il governatore di Sassari Enrico de Sena si recò al Castello e gli intimò che, se non avesse revocato le scomuniche, sarebbe stato imbarcato a forza e cacciato dalla Sardegna come perturbatore della quiete pubblica e della giurisdizione reale.

A questo punto la vicenda diventa rocambolesca: l'inquisitore, calatosi dalle mura del maniero, si rifugiò presso i domenicani, sui quali sapeva di poter contare. Nel convento si fece trovare avvolto dai paramenti sacri, con il Santissimo in mano, ciò che spinse il governatore, accorso con uno stuolo di ministri ed ufficiali, a non toccarlo. Fu l'arcivescovo turritano Manca Cedrelles, convocato con il vicario generale ed alcuni sacerdoti, che gli tolse dalle mani il Sacramento; Gamiz, infine, dovette ritirare le scomuniche. Già nel 1617 si era verificata una manifestazione ostile contro di lui, diretta a bruciare i *sambenitos* esposti nelle chiese (R. Turtas, *Storia*

della Chiesa in Sardegna, p. 369).

Per accertare i fatti che lo avevano visto come protagonista, in negativo, la Suprema di Madrid inviò un'ispezione: poco prima che arrivasse il *visitador* Esteban Manso de Torrecilla, che era inquisitore in Sicilia, vennero spediti a Gamiz gli ordini di non trattare più gli affari del Sant'Uffizio nell'isola e, allo stesso tempo, di recarsi presso il più importante e remunerativo tribunale di Murcia, dopo il quale ebbe la sede, ancor più prestigiosa, di Granada. I vertici inquisitoriali spagnoli, pur essendo al corrente che aveva contribuito a gettare disorientamento, se non discredito, sull'istituzione – molti addebiti a suo carico erano stati provati – si guardarono bene dallo sconfessare Gamiz e, allo stesso tempo, pur allontanandolo, lo promossero. Inoltre la Suprema, non soddisfatta di ciò, confermò le sentenze di scomunica riguardanti il governatore di Sassari de Sena, Francesco Vico Artea, o Altea (primo sardo a diventare reggente del Consiglio d'Aragona), l'arcivescovo Manca Cedrelles, Giovanni Guiò (barone di Ossi) ed altri notabili (S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 133-139).

A proposito del villaggio sardo di Mores. Quasi contemporaneo è il caso di don Andrea Manca, signore di Mores e cugino dell'arcivescovo Manca Cedrelles. Durante una processione del Corpus Domini, Manca di Mores non era sceso da cavallo e non si era inchinato al passaggio del Santissimo. In un altro momento avrebbe dichiarato al parroco del suo villaggio che “la sua messa non valeva nulla”. Per questo e per tanti altri addebiti venne accusato di eresia luterana. Come esponente di spicco della feudalità del Capo di Sopra, ricevette, dal 1592 al 1643, le lettere convocatorie per partecipare alle sessioni dell'antico Parlamento sardo che si riuniva ogni dieci anni per votare il donativo, la somma che doveva essere "offerta" al sovrano: risulta infatti la sua presenza nelle congreghe stamentarie presiedute dal marchese d'Aytona, dal conte d'Elda, dal duca di Gandia, da Juan Vivas di Canyamás, dal marchese di Bayona e dal vescovo Gaspare Prieto, diventato viceré interino (si vedano gli atti parlamentari curati da Diego Quagliani, Giuseppe Doneddu, Gian Giacomo Ortu, Gianfranco Tore e una consistente monografia di Antonello sul viceré Vivas). Forse, all'origine dell'iniziativa inquisitoriale contro di lui, sono da annoverare delle accuse formulate dai suoi stessi fratelli, intenzionati a colpirlo nel prestigio e soprattutto nelle ricchezze.

Altri abitanti di Mores passarono attraverso i procedimenti del Sant'Uffizio. Oltre a Giulia Carta, che di questo villaggio era nativa (ma, come si è visto, si era poi trasferita a Siligo), è da ricordare il caso di don Francesco Minuta, accusato di bigamia ed arrestato nel 1569: i parenti di questo nobile, con alcuni personaggi altolocati, si organizzarono e riuscirono a farlo evadere dalle carceri inquisitoriali, ma inutilmente, perché fu catturato. In seguito fu condannato, sia pure all'abiura *de levi*, ma dovette servire come soldato, a sue spese, nella piazzaforte tunisina de La Goletta, allora sotto controllo della Corona spagnola. I suoi partitanti intervennero ancora e riuscirono nell'intento di farlo liberare affinché potesse recarsi a Roma per un ricorso al papa; di questa vicenda giudiziaria non si conosce la conclusione (si rimanda ad

una monografia di A. Areddu su *Il Marchesato di Mores*; v. anche S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 368-369).

Intorno alla metà degli anni Cinquanta del Seicento, l'attività del Sant'Uffizio venne pesantemente condizionata dalla peste che, partita da Alghero, si era diffusa catastroficamente a Sassari e quindi nel resto della Sardegna. Il 23 novembre 1655, l'inquisitore Gregorio Cid de Carriào informava la Suprema che la città aveva perso circa 20.000 abitanti (cfr. F. Manconi, *Castigo de Dios*, pp. 349-362; si vedano anche gli atti del Parlamento presieduto dal viceré conte di Lemos e curati da P. Sanna); lo stesso de Carriào, inoltre, forniva un lungo elenco di uomini del tribunale che erano venuti meno; dei familiari di Sassari, che potevano anche assommare ad una trentina, nel luglio del 1653 era sopravvissuto uno solo (S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, p. 158).

L'iniziativa dell'antico Parlamento sardo contro le invadenze e gli arbitri del Sant'Uffizio. Nelle Corti presiedute dal viceré Gerolamo Pimentel, marchese di Bayona e da Gaspare Prieto, presidente del Regno (tenutesi nel 1631-32), i tre Ordini o Stamenti Ecclesiastico, Militare e Reale assumevano una posizione unitaria per arginare le continue, indebite intromissioni degli inquisitori nella giurisdizione civile, criminale ed ecclesiastica. Questi giudici pretendevano di intervenire in tutti i settori per sanzionare i comportamenti dei sudditi; ciò del resto, si verificava anche negli altri domini della monarchia ispanica. Di frequente – per una lite o un semplice alterco con qualche membro dell'Inquisizione – anche vassalli assai stimati potevano essere tradotti in carcere, considerati come blasfemi ed infedeli, quindi costretti a pagare multe salate per essere rilasciati liberi. L'autentica beffa consisteva nel fatto che il Sant'Uffizio usava gli ufficiali regi per pretendere e riscuotere tariffe più alte di quelle stabilite dalla Corona per certi reati.

Insomma, coloro che tendono a ridimensionare la portata dell'azione inquisitoriale, il numero degli *autodafé* o quello dei condannati dovrebbero tenere nel debito rilievo un'esorbitanza dell'azione inquisitoriale che si manifestava nella vita quotidiana e la rendeva più penosa e difficile, spesso col semplice obiettivo di rimpinguare le casse del Sant'Uffizio: infatti, i giudici di questo tribunale lamentavano in continuazione che queste fossero esauste o ben poco fornite. Si badi bene: verso tali esasperanti intromissioni, il Parlamento sardo dovette impegnarsi fino alle ultime congreghe, quelle tenutesi nel 1699.

Gli Stamenti del Regno, nel 1631-32, dovevano fare i conti con un atto di Filippo IV che aveva fatto generose concessioni al Tribunale: subito il governo viceregio di Cagliari si mosse ed esercitò pressioni sul *conde-duque*, cioè su Gaspar de Guzmán, conte-duca d'Olivares – *valído*, cioè favorito e poi onnipotente ministro dello stesso sovrano spagnolo – per ottenere la revisione del Concordato del 1630, favorevole all'Inquisizione. In tale ambito, il Parlamento sardo del 1631-32 riesce ad ottenere un risultato concreto: Filippo IV si accorda con il presidente del Supremo tribunale per evitare che gli inquisitori rivendichino competenze attive nelle cause civili ed in quelle criminali. Dopo la partenza del maiorchino Bernardo Cotoner, che

in Sardegna aveva cercato di porre un freno alle intemperanze dei propri subordinati, l'inquisitore Gerolamo Fernández de Otero aveva sistematicamente fiancheggiato gli ufficiali del tribunale, scontrandosi con il massimo organismo giudiziario isolano, la Reale Udienza. I componenti, a vario titolo, del Sant'Uffizio si consideravano esenti dal versamento delle quote del donativo regio, dai tributi feudali e dalle decime ecclesiastiche, rifiutavano di pagare le multe imposte dalle curie feudali, mandavano a pascolare il bestiame nei campi altrui e non accettavano che venisse sequestrato.

Alla politica centralistica del conte-duca – abbinata ad una sempre più soffocante morsa fiscale, per la gestione economico-finanziaria e politico-militare dell'Impero spagnolo – alcuni agiati contribuenti sardi pensarono bene di sottrarsi dichiarandosi immuni da ogni tassazione per i rapporti che intrattenevano con l'autorità inquisitoriale: come paravento si utilizzava la cessione – simulata – del proprio patrimonio ad un parente ecclesiastico. Questa logica non poteva certo giungere gradita a ministri e rappresentanti del regio governo, tantomeno allo stesso baronaggio, tenuto a pagare, per la pressione del conte-duca, quote crescenti di donativo, la somma "offerta" e versata annualmente dal Regno, stabilita per ogni decennio nelle riunioni delle *Cortes* isolate. Peraltro i feudatari si scrollavano di dosso il peso fiscale addossandolo pressoché integralmente sulle comunità rurali.

Dopo il 1625, il cardinale Antonio Zapata, inquisitore generale, aveva incoraggiato i vari tribunali periferici a reclutare – il che avveniva in base a contrattazioni nepotistiche e clientelari – nuovi membri. Nel caso della Sardegna, che non doveva sottoporsi, almeno in materia, alle direttive del centro madrileno, questa scelta ebbe effetti moltiplicativi: crebbe dunque il numero di funzionari di rango inferiore come messaggeri, usciери, guardie, dispensieri, ma anche tenenti, farmacisti, chirurghi e medici. Non era certo irrilevante il numero di coloro che, sentendosi al riparo dell'egida del Sant'Uffizio, ne approfittavano per consumare vari generi di reati. Insomma, per il governo viceregio e per i giudici della Reale Udienza, la situazione diventava intollerabile.

Tutt'altro che gradita giunse anche la pretesa dello stesso Fernández de Otero di dare la precedenza agli ufficiali dell'Inquisizione nelle ispezioni al naviglio, che gettava l'ancora nei porti sardi, onde procedere al sequestro dei libri proibiti. Nata come *instrumentum Regni*, per collaborare ad uno stretto controllo ideologico ed alla repressione del dissenso politico, religioso e culturale, il Sant'uffizio, come si è più volte sottolineato, tendeva continuamente ad autonomizzarsi, a diventare "corpo separato" ed a creare non pochi problemi al potere laico, cui peraltro rimaneva funzionale (almeno in una certa misura).

"Nella Sardegna dei primi decenni del Seicento – ha scritto Gianfranco Tore – l'Inquisizione, integrando la giurisdizione pontificia con quella concessa dal sovrano e affermando che la potestà del Tribunale Supremo prevaleva su tutti gli altri *fueros*, cercava infatti di esercitare sulla popolazione un potere senza limiti". Parole inequivocabili ed impegnative, proprie di questo studioso, non molto dissimili da quelle di altri, abituati a confrontarsi sempre con carte, documenti, testimonianze e a non dare quindi supino ascolto alle suggestioni della *Leyenda negra*. Così prosegue lo

stesso Tore: "Per tale ragione, durante le Corti del 1631-32 i tre Bracci chiedono unitariamente che il contenzioso tra i familiari del Sant'Uffizio ed i sudditi della Corona venga esaminato e risolto dalla Reale Udienza del Regno e non a Madrid, dove il Tribunale Supremo dell'Inquisizione emetteva sentenze favorevoli ai propri membri anche quando le cause riguardavano problemi che esulavano del tutto dalle questioni di fede".

Nel 1632 il cardinale Zapata, che non era disponibile ad appoggiare la Corona nel confronto che questa aveva aperto col Papato, offriva al sovrano le proprie dimissioni. Nel 1631 il prelado aveva tuttavia sottoscritto con Filippo IV una delibera che condannava ad una multa di 500 ducati il giudice inquisitoriale o il familiare che avesse rifiutato la ricomposizione delle vertenze in atto nell'isola. Ma, dal momento che si faceva beffe di tutte le ingiunzioni, il già ricordato Fernández de Otero fu allontanato dal Regno. Dunque alla vicende di Diego Calvo (sospeso dall'incarico) e di Pedro de Gamiz, costretto ad abbandonare la Sardegna, ma quasi contemporaneamente promosso dai suoi superiori prima nella sede di Murcia, poi in quella di Granada (come si è visto), occorre aggiungere il nominativo di Fernandez de Otero.

Venne così temporaneamente ridotta la frequenza di indebiti arresti, detenzioni ed intromissioni nella sfera civile che, negli anni Venti del Seicento, avevano suscitato allarme nei governi di Cagliari e di Madrid. Risale al 6 marzo 1631 l'ultimo dei nove Concordati sottoscritti a Madrid fra l'Inquisizione ed il governo del re. In seguito il Sant'Uffizio si rifiuterà di firmarne altri, a conferma di rapporti che non si limitavano a semplici contenziosi ma potevano aprire la strada anche a durissimi conflitti (cfr. il saggio introduttivo di G. Tore a *Il Parlamento del viceré Gerolamo Pimentel*, in ACRS, vol. 17, t. I, pp. 91-97).

In polemica con i vertici madrileni del Sant'Uffizio, il Consiglio della Corona d'Aragona insisteva con lo stesso sovrano affinché fosse data pronta esecuzione alle decisioni regie in materia di contenimento del potere inquisitoriale. Nel Parlamento del 1641-42, presieduto dal viceré Fabrizio Doria duca d'Avellano, lo Stamento militare (composto da feudatari, nobili e cavalieri) chiedeva energicamente l'esecuzione di un contestato Capitolo di corte (così era chiamata quell'istanza del Parlamento che, accolta e ratificata dal re, assumeva forza e valore di legge): tale Capitolo riguardava la limitazione delle pretese degli inquisitori che intendevano esercitare il giudizio nelle cause civili e penali in cui erano coinvolti ministri, ufficiali e famigli dello stesso Tribunale, sia come attori, sia come colpevoli. Nelle stesse congreghe parlamentari, anche i rappresentanti del ramo ecclesistico (formato da arcivescovi, vescovi, abati e procuratori dei Capitoli delle Cattedrali) chiedevano che l'area d'azione inquisitoriale non invadesse quella della Chiesa. Il sovrano approvò ma, da Madrid a Sassari, il Sant'Uffizio seguitava a rivendicare il mantenimento della propria già ampia giurisdizione, peraltro sempre straripante (si veda in ACRS, vol. 18, *Il Parlamento del viceré Fabrizio Doria*, a cura di G. Murgia, pp. 992-993).

Alcuni inquisitori furono chiamati a rispondere del loro scorretto ed invadente operato di fronte al "banco reale", come la Reale Udienza, supremo organismo

giudiziario sardo, sorta di Corte di cassazione: ciò si verificò almeno nel 1650 e nel 1659, quando provvedimenti al riguardo furono sospesi; tuttavia, nel 1661, un inquisitore era addirittura sottoposto agli arresti domiciliari ed obbligato a non uscire da Sassari (cfr. S. Loi, *La Inquisició espanyola a Sardenya*, pp. 103-104). Ancora una volta va ribadito che la cacciata dell'inquisitore Juan Corvacho nel 1702 non è un caso isolato.

Nel 1677-78, i tre Stamenti chiedevano che, quando la giurisdizione reale e quella inquisitoriale non si fossero trovate d'accordo, la risoluzione del conflitto venisse affidata non alla Suprema di Madrid ed al Consiglio d'Aragona, ma ad un giudice locale, qual era il cancelliere apostolico e reale (si veda in ACRS, vol. 21, a cura di G. D'Agostino, *Il Parlamento del viceré Francesco de Benavides conte di Santo Stefano*; S. Loi, *La Inquisició espanyola*, p. 104). Dal momento che nulla fu mutato, gli stessi problemi vennero affrontati nelle Corti successive.

Infatti, nel Parlamento celebrato e presieduto nel 1688-89, durante il regno di Carlo II, dal viceré Nicola Pignatelli, duca di Monteleone, furono gli Ordini militare e reale a muoversi contro l'Inquisizione. Tra i capi formulati (erano complessivamente 18) merita di essere posto in particolare evidenza il n. 3, in cui era individuata una serie di delitti sui quali si chiedeva che venisse negata la competenza degli inquisitori nel giudicare i *familiares* eventualmente imputati: lesa maestà, sedizione, violazione di salvaguardie e salvacondotti, atti contro la sicurezza del re e dei suoi luogotenenti, azioni contro lo stato di pace, rapimento e violenza commesse su donne, violazione di domicilio, profanazione di chiese e monasteri, incendio di abitazioni e campagne, resistenze a pubblici ufficiali, brigantaggio, omicidio, furto ed altri reati: si tratta di un elenco impressionante che ci permette di cogliere la realtà di una giurisdizione regia quasi sempre sottoposta alle interferenze ed alle prevaricazioni dell'Inquisizione.

Questo tribunale tendeva a dilatare sempre più l'area della propria giurisdizione: i concordati, cioè gli accordi, stabiliti nel Cinquecento e fino al 1631, fra questo organismo ed il regio governo, per delimitare i rispettivi raggi d'azione, non erano valsi a raggiungere uno stato di reciproco riconoscimento delle rispettive autonomie. Ministri reali e feudali venivano colpiti dalle censure della magistratura inquisitoriale anche in relazione a casi giudiziari già decisi; i familiari dello stesso tribunale, sostenevano gli stessi inquisitori, non erano tenuti a pagare ed in ogni caso non versavano ammende per i danni provocati dal loro bestiame errante nei terreni altrui; si pretendeva che uscieri, cursori e messi dello stesso organismo godessero dei privilegi del foro; che questo si dovesse estendere ai servi degli stessi famigli, già numerosi, che commettevano ogni tipo di reato, sicuri della propria impunità. I familiari, secondo gli inquisitori, potevano e dovevano comparire come attori nei giudizi godendo degli stessi privilegi dei ministri del Sant'Uffizio; gli stessi familiari dovevano essere esentati dal servizio di sentinella sulle coste per assicurare la vigilanza contro le incursioni dei corsari barbareschi: problemi già posti sul tappeto nelle adunanze del Parlamento presieduto dal marchese di Bayona.

Gli Stamenti militare e reale, che consideravano inaccettabili tutte queste

pretese, lamentavano inoltre che familiari ed ufficiali non pagassero il versamento per il diritto di vino nella città di Cagliari, non contribuissero alla raccolta del frumento cosiddetto "di scrutinio" per l'approvvigionamento della capitale e che non si adeguassero all'osservanza dei provvedimenti contro l'uso delle armi da fuoco. Insomma, l'Inquisizione si immischiava continuamente in casi che non riguardavano tematiche religiose o di fede. Tutto ciò suona conferma della tesi fin qui esposta: dopo aver ricevuto ampi poteri dalla Corona, l'istituzione tendeva a configurarsi, in una progressiva, arbitraria estensione della propria autonomia, come "corpo separato", sino allo scontro con uno Stato cui doveva pur sempre rimanere funzionale nello "scambio delle vesti" (secondo l'espressione che dà il titolo ad un libro di Gustavo Zagrebelsky) e nel controllo capillare delle coscienze.

Nel 1688, alle pacate, ma ferme e puntuali denunce degli Stamenti militare e reale, il Sant'Uffizio rispondeva con un documento che riaffermava risolutamente tutte le prerogative ed i privilegi che esso aveva ricevuto o si era comunque arrogato nel corso di due secoli, all'incirca, di presenza nell'isola. Per i magistrati di questo tribunale, l'applicazione alla Sardegna di misure limitative della propria giurisdizione – come quelle stabilite nel 1640 per il Regno d'Aragona (invocate dagli Stamenti) – avrebbe provocato non solo la caduta di prestigio dell'istituto, ma anche una diminuzione del numero dei familiari. Ciò avrebbe impedito il perseguimento di moltissimi delitti: grande, infatti, continuava ad essere, secondo il Sant'Uffizio, il numero di magie, fatture e sortilegi che si commettevano in un'isola ancora fortemente condizionata, a detta degli stessi inquisitori, dalla cultura della superstizioni. Anche queste posizioni confermano un impegno tendente a distruggere la cultura locale: una prospettiva che richiama il tema del genocidio culturale.

Veniva inoltre rifiutata dallo stesso documento l'abolizione della carica di *vara*, colui che tradizionalmente portava in pubblico il bastone del comando: su questo punto, nelle riunioni del Parlamento Monteleone, aveva richiamato l'attenzione Felice Salaris, sindaco della città di Oristano, in un documento articolato in 34 capi, abbastanza circostanziati. Le *varas*, fra l'altro, minacciavano pene e censure, cercavano di intimorire i rappresentanti della giustizia regia e feudale, i quali chiedevano loro di ottemperare agli obblighi previsti. Contro gli Stamenti, il documento dell'Inquisizione portava questa argomentazione: poiché in Sardegna non esisteva un servizio postale, lettere e plichi potevano essere recapitati solo per mezzo di questa figura che, in definitiva, ormai svolgeva un compito ben diverso da quello originario. In questo modo si replicava, più o meno esplicitamente, anche alle critiche formulate in un altro apposito documento, presentato agli Stamenti dallo stesso sindaco Salaris.

Durante le Corti sarde del 1688-89, veniva ugualmente respinta dal Sant'Uffizio l'istanza degli Stamenti i quali, contro le censure, chiedevano che si potesse fare ricorso al giudice delle appellazioni e dei gravami, investito in questo modo di un ruolo e di un potere considerato minaccioso delle prerogative inquisitoriali. Sul rifiuto dei familiari di effettuare le ronde di guardia lungo le coste, alla stregua di quanto erano tenuti a fare i comuni sudditi, il documento replicava che

i servitori dell'Inquisizione provvedevano tramite il pagamento di sostituti.

La competenza in materia di "peccato nefando" (sodomia e bestialità) era sempre stata dei giudici regi: al riguardo il documento del Sant'Uffizio, dimostrando sorpresa sui motivi per i quali tale nodo era stato sollevato nelle congreghe stamentarie, affermava che in proposito non c'era oggetto su cui contendere (si rimanda in proposito a documenti dell'Archivio della Corona d'Aragona, in particolare al vol. 407, nonché al saggio introduttivo di F. Francioni, in ACRS, vol. 22, t. I, *Il Parlamento del viceré Nicola Pignatelli*, pp. 92-99 e 520-531).

Una corrispondenza del 1688 fra il governo viceregio e l'Inquisizione. A fianco sia delle suppliche presentate dagli Stamenti nel corso del Parlamento Monteleone, sia delle risposte fornite dall'Inquisizione, va segnalata una corrispondenza, abbastanza fitta, intercorsa nel 1688 fra lo stesso viceré, il reggente la Reale Cancelleria Francesco Pastor e l'inquisitore apostolico Francisco Hortega de Castro Arias Saabedra (o Saavedra o Saçebedra): questi ricoprì l'incarico dal 1687 al 1695; in quell'arco di tempo nominò 83 familiari e 261 nuovi *varas*. In una delle concordie stipulate nel secondo decennio del Seicento, si era stabilito che a Sassari il Sant'Uffizio disponesse di un organico di 30 famigli: questi potevano essere 8 se il centro fosse stato abitato da almeno 1.000 fuochi; 6 se ne aveva 400; 4 se ne aveva meno di 400 o almeno 200; 1 per le comunità più piccole, ma 2 se queste erano in località costiere. Lo stesso Hortega provvide alla nomina di 18 *calificadores* (che, come si è già detto, erano dottori in teologia o docenti in grado di dare un parere, di definire, ovvero di *qualificare*, come ereticale o meno, determinate tesi o proposizioni), nonché di 34 *comisarios* che rappresentavano e coordinavano gli interessi e l'azione dell'istituto in un'area comprendente un certo numero di villaggi. Tale crescita numerica conferiva inevitabilmente nuovo impulso a dissidi con le altre "giustizie": da quella regia a quella feudale a quella episcopale.

Per porre un argine alle esorbitanze degli inquisitori, i due Stamenti militare e reale impetravano dal sovrano l'estensione alla Sardegna del privilegio aragonese datato 1646. Il re Carlo II rispondeva su questo punto con una delle solite formule evasive ma aggiungeva che sarebbero stati comunque individuati i mezzi più adatti onde evitare i gravi inconvenienti denunciati dai due rami del Parlamento. Senza dubbio, il numero di sospettati, denunciati e condannati, dalla fine del Cinquecento in poi – dopo le persecuzioni di ebrei e musulmani (considerati falsi convertiti), luterani, eretici o presunti tali, streghe, bigami o colpevoli di altri tipi di devianze – tende a calare. Ma, come si è visto, sino alla fine del XVII secolo non si allenta la pervicace volontà di controllo sull'intera società da parte del Sant'Uffizio.

I problemi posti dal Parlamento Monteleone erano ben lungi dall'essere risolti e si riproponevano in termini pressoché simili nelle Corti presiedute dal viceré Giuseppe de Solis Valderrábano, conte di Montellano: furono proprio queste le ultime congreghe e non solo rispetto all'età spagnola perché anche il governo sabauda si guardò bene, in base alla sua logica assolutistica, dal riconvocarle. Apprendiamo da queste carte che i membri del Sant'Uffizio non si curavano di rispettare gli accordi,

invadevano sfere di competenza altrui, seguitavano imperterriti a comminare censure assurde contro persone secolari ed ecclesiastiche, facevano di tutto per rendere vane e senza seguito le *letras de conferencias*, da convocare per una soluzione "diplomatica" dei dissidi. Gli Stamenti formulavano pertanto l'istanza secondo la quale doveva essere nominato un terzo giudice, preferibilmente un cancelliere *de competencias*, che potesse decidere sugli annosi scontri fra le due giurisdizioni. Lo stesso cancelliere avrebbe potuto e dovuto decidere in appello sulle sentenze dell'Inquisizione, qualora non avessero investito materia di fede, per evitare ricorsi ai *Consejos* della Corona; ma anche in questa occasione il viceré rimandò lo scottante problema alla decisione del sovrano (si veda il saggio introduttivo di Giuseppina Catani e Carla Ferrante, in ACRS, vol. 23, t. I, *Il Parlamento del viceré Giuseppe de Solís*, pp. 72-73).

Siamo alla fine del Seicento: dense e fosche nubi, che continuavano ad incombere sulle relazioni fra Sant'Uffizio e governo regio, preludevano ad una soluzione clamorosa ed inaspettata, che si sarebbe verificata, come vedremo, agli albori del secolo dei Lumi.

XII

L'Inquisizione e lo scempio del corpo della donna

Le streghe e i loro carnefici. L'alleanza fra potere politico e quello inquisitoriale viene stretta ulteriormente nella caccia alle streghe e nello scempio del corpo femminile, perseguito nell'epoca della formazione dello Stato moderno. Ciò avviene lungo un processo storico che ha un crescente bisogno di soldatesche e di manodopera a basso prezzo e non può tollerare, fra l'altro, il tentativo di esercitare il sia pur minimo controllo sulle nascite da parte di masse indigenti, di donne depositarie di un sapere magari non antagonista, non alternativo, ma comunque diverso, come ha ben notato il compianto Placido Cherchi (in *La strega e il suo carnefice*, nella raccolta di saggi dello stesso autore, *Etnos e Apocalisse*). Ma la connessione fra inquisitori e istituzioni politiche laiche – soggetti ben disposti a scambiarsi di volta in volta la veste, onde perseguire il comune obiettivo del controllo sulla società – non impedì il sorgere e lo svilupparsi di conflitti, non solo giurisdizionali, fra le istituzioni e gli inquisitori. Il caso dell'inquisitore Juan Corvacho – espulso con la forza dal Castello di Sassari nel 1702, dietro ordine giunto da Madrid e dal governo viceregio di Cagliari – non è certo, su questo terreno, l'unico eloquente esempio.

Il giurista Jean Bodin, sostenitore dello Stato assoluto, fu allo stesso tempo teorico della *demoniomania* nella sua opera *Démoniomanie des sorciers*, del 1580, tradotta in latino, italiano e tedesco, stampata in ben 20 edizioni nel secolo XVI (si veda un nutrito elenco di testi e manuali sulla stregoneria in A. Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, pp. 191-192): Bodin rappresenta un *trait-d'union*, per certi versi esemplare, della convergenza fra le smanie di potere proprie ad un tempo della Chiesa, dello Stato e dell'Inquisizione, non presente in Francia, dove furono le gerarchie ecclesiastiche e organismi giudiziari come i *Parlements*, cioè il potere laico, a bruciare le streghe.

Remote sono le radici della demonizzazione della donna. Nella Patristica, dopo Tertulliano, che aveva ripreso il tema della maledizione lanciata contro Eva, fu il "santo abate" Oddone di Cluny ad affermare che il corpo femminile, sotto una superficie liscia e ben levigata – dalla quale non bisogna farsi abbagliare! – è solo "un sacco che contiene lo sterco": lo stesso pensatore tuttavia trascura che anche nel fisico dell'uomo albergano le feci. Dal suo canto Sant'Agostino, reduce peraltro da una gioventù sentimentalmente focosa, aveva affermato che la sposa deve rendersi disponibile per soddisfare gli appetiti sessuali del coniuge e per impedirgli dunque di cercare prostitute: siamo alla concezione del matrimonio come *remedium concupiscentiae*. Dopo Eva, l'uomo viene condannato a procacciarsi il pane col sudore della fronte, la femmina a partorire col dolore fisico. La donna deriva da una costola dell'uomo, sarà dunque un elemento complementare e subalterno, mera

funzione di un qualcosa d'altro da lei (si rimanda al saggio di F. Francioni, *Mary's body*).

Limiti di determinate critiche alla religione ufficiale. Alle origini della repressione della stregoneria femminile, occorre situare il non detto, il latente, oppure il nascosto anche dalla critica più radicale della religione, da Karl Marx a Friedrich Nietzsche: quest'ultimo, essendo dichiaratamente misogino, non era strutturalmente in grado di venire a capo di determinati problemi.

Basta riportare le squallide definizioni che Nietzsche indirizzò verso George Sand (*lactea ubertas*, "mucca da latte") o in genere verso le donne ("mala femmina o buona femmina vuol bastone!") per renderci edotti della cultura maschilista ed aristocratizzante che era il suo saldo punto di riferimento e, dunque, della totale impossibilità di utilizzarlo come filosofo critico o ribelle. Eppure, voci della filosofia femminista, cui pure tanto dobbiamo, non hanno esistito a fare ricorso a lui in nome di un presunto carattere antidogmatico, antisistemico e frammentario del suo percorso intellettuale.

In generale, dalla cultura patriarcale e dalle grandi religioni monoteiste, il corpo della donna viene tabuizzato, considerato infetto, non solo a causa delle mestruazioni ma, lo si è già posto in risalto, come involucro di una pelle meravigliosamente liscia ed attraente che in effetti nasconde un sacco di sterco: come se il problema di evacuare e di nettarsi dopo le quotidiane operazioni di transito intestinale non appartenesse a tutta l'umanità, come ben ricordava un filosofo, peraltro saldamente idealista, del calibro di Platone, in riferimento alla *kàtharsis* o purificazione. La tabuizzazione corpo femminile – al di là della Patristica, da Tertulliano ad Agostino (per citare solo due nomi) – persiste nei secoli.

In tempi recenti, l'antropologia, la storiografia e la filosofia di indirizzo femminista, impennate sulla differenza sessuale (si pensi agli scritti di Luce Irigaray, di Ida Magli e di altre studiose) hanno contribuito egregiamente a chiarire la natura del rapporto fra corporeità femminile e religione. Rispetto a prometeismo, cultura patriarcale, assoggettamento della natura, ben altro è l'atteggiamento della donna, come donatrice e portatrice di vita, curatrice in tutti i sensi.

Cattolici e protestanti sono accomunati dagli stessi pregiudizi, prevalentemente a sfondo sessuale, nei confronti della donna. Tutto era cominciato col serpente ingannatore di Eva, la quale aveva poi coinvolto ed ingannato Adamo, contribuendo così al peccato originale, marchio indelebile dell'umanità. La donna, essere per eccellenza fragile, sottoposta più dell'uomo alla volubilità, ai condizionamenti del piacere, alla lussuria, alla ricerca di tutto ciò che è orgiastico, risulta più malleabile e condizionabile dal demonio. Non è difficile vedere lo stretto rapporto che intercorre fra il patriarcalismo della politica, dello Stato assoluto, da una parte, quello della Chiesa e del Sant'Uffizio, dall'altra.

Ha scritto Salvatore Loi: "Le Chiese, sia quella cattolica che quelle protestanti, mirarono a disciplinare i loro membri e la società creando un consenso uniforme di carattere dottrinale e comportamentale. Gli Stati, a loro volta, nello sforzo di

accentrare il potere, contrastarono in ogni modo i particolarismi e le autonomie. Le credenze, le pratiche magiche e stregonesche furono viste come indice delle resistenze della gente comune all'accentramento religioso-politico e, come tali, perseguite. In quest'ottica un posto particolare fu riservata alla donna non solo come categoria emarginata ma anche come detentrica di 'poteri' tendenzialmente sovversivi [...]. In particolare alcuni studiosi sottolineano come le donne esercitassero pratiche autonome per difendere e curare le persone e gli animali [...], esponendosi così alla critica e alla repressione di quanti, sacerdoti e medici, si ritenevano depositari di tali operazioni".

La donna, custode di saperi e informazioni riguardanti erbe medicamentose, o sostanze contraccettive (come si è detto in precedenza), viene considerata portatrice di un sapere pericoloso, anti-istituzionale. Stato e Inquisizione risultano strettamente alleati nello sforzo di soffocare una cultura che, pur non essendo consapevolmente avversa al potere politico ed ecclesiastico, si configura, è il caso di ribadirlo, come un sistema di vita, come visione del mondo dalle caratteristiche, in fondo, eversive.

Come ha messo in risalto lo stesso Loi, il dialogo di una donna con la Luna è visto con forte sospetto dalla dogmatica inquisitoriale. Si tenga presente che, nella visione del mondo di tante donne, il culto degli astri non veniva posto in conflitto con l'osservanza dei principi della religione ufficiale. In ogni caso, una cultura incardinata sulla supremazia maschile, sulla gerarchia, sull'uso della forza, sull'assoggettamento, sullo stupro prometeico, unilineare e persistente della Natura non poteva che andare allo scontro (ma il discorso non riguarda solo il passato) con un pensiero, diciamo così, "circolare", capace di fare i conti con la vita e con la morte, immerso nell'ambiente naturale che non era certo interpretato come qualcosa da sottomettere, da assoggettare, ma come universo con cui dialogare.

La figura di Giulia Carta: il primo processo. Il caso di Giulia (o Julia, com'è chiamata nei documenti del tempo) Carta, nata a Mores e abitante a Siligo, è stato ben ricostruito in una preziosa monografia che dobbiamo al compianto Tomasino Pinna dell'Università di Sassari e, successivamente, in un volume, curato dal più volte citato Loi, che ci ha fatto conoscere nuove fonti archivistiche. Si è già fatto riferimento al caso di Mores, che dimostra la capacità dell'Inquisizione di porre più volte una comunità sotto la lente d'ingrandimento. A 35 anni, Giulia – donna povera, ma non misera, sposata al contadino Costantino Nuvole – deve affrontare una prova terribile, deve cioè misurarsi con le indagini e le accuse del Sant'Uffizio; col marito, è già duramente provata dalla perdita di sei dei suoi sette bambini: le rimane solo il piccolo Giovanni Antonio.

Il processo contro di lei prese l'avvio nel 1596, dalla denuncia che Baldassarre Serra Manca – parroco di Siligo e commissario del Sant'Uffizio – presentò agli allora inquisitori Diego Osorio de Sexas e Alonço de la Peña: fra costoro (come si è già detto) esplosero, per una serie di motivi, gravi contrasti che degenerarono anche in rissa: il secondo venne accusato di "velleità sessuali" e divenne oggetto di un'inchiesta condotta dal *visitador* Pedro de Hoyo. Questi rimosse dall'incarico de la

Peña che nel 1597 venne mandato in esilio, ma due anni dopo venne nominato inquisitore a Logroño (nei Paesi Baschi): insomma, dopo l'esilio, una promozione. Erano dunque questi i giudici di Giulia!

In questa prima fase, il parroco Serra Manca, dietro disposizione degli stessi inquisitori, procedette all'interrogatorio di sei donne: da queste prime testimonianze emergeva che nel paese Giulia aveva fama di guaritrice e di fattucchiera. Era esperta, fra l'altro, nel confezionare *nominas* (in spagnolo amuleti protettivi, chiamati in lingua sarda *pungas*): questi strumenti erano forniti a uomini *bandeados*, a *banduleris* (in lingua sarda) – in quanto erravano nelle campagne, avendo a che fare con la giustizia ufficiale (fra questi si annoverava anche un fratello della stessa Giulia) – o a coloro che si allontanavano dal proprio domicilio perché si sentivano minacciati da compaesani in seguito a qualche lite. A queste accuse si aggiunse quella secondo la quale Giulia raccomandava di non riferire tutti i peccati al confessore, soprattutto ai sacerdoti *escandalosos* che mettevano in piazza le vicende sentimentali e sessuali dei loro parrocchiani, chiamando le donne *putas* e gli uomini *cornudos*. Torna anche in questo caso il nodo decisivo della radicale incompatibilità fra la visione e le logiche proprie di una gerarchia esclusivamente maschile e sessuofobica – quella ecclesiastica – e il mondo intimo della donna.

Le affermazioni sulla confessione costano a Giulia una *calificación* come eretica. Pietro Folargio, procuratore fiscale, ordina che venga arrestata e il mandato viene eseguito dal *familiar* Giovanni Tola: con una punta di malizia – e venendo meno per un attimo all'esigenza del rigore storico-storiografico – piace qui ricordare che *faulàrgiu* in sardo significa falso, bugiardo; il mandato di cattura peraltro viene eseguito dallo stesso Tola, anch'egli di Siligo, anni prima accusato di omicidio, sottrattosi ad una sentenza e ad una pena in un modo che appare perlomeno ambiguo. Tale era l'ambiente che si muoveva contro Giulia! (T. Pinna, *Storia di una strega*, pp. 30-33). La donna ha chiesto di tenere con sé l'unico dei sette figli sopravvissuti, Giovanni Antonio, che viene allattato in una cella del carcere priva anche di una stuoia: col suo piccolo, Giulia deve dunque dormire sulla nuda terra.

Le accuse vengono formulate e lette in sardo, così come nella stessa lingua vengono date le risposte; peraltro il castigliano rimane la lingua di gran lunga dominante in questo, così come in tutti gli altri incartamenti processuali. Giulia adotta inizialmente la strategia di negare tutto; successivamente farà alcune ammissioni ma, anche in una terza fase, che a Pinna sembra caratterizzata da un "cedimento franoso" (p. 38) dimostra, lei analfabeta, una certa capacità, se non è abilità, difensiva. La sua posizione rinvia a nuovi, originali studi sul ruolo della donne, nobili, altolocate e popolane, alla notevole forza spirituale e morale che esse sanno opporre al rullo compressore del Sant'Uffizio (cfr. la raccolta di saggi, *Donne e Inquisizione*, a cura di M. Caffiero e A. Lirosi).

Nuove accuse e testimonianze vanno aggiungendosi a carico di Giulia: una donna dichiara che, per conoscere la sorte del figlio, recluso in carcere, aveva chiesto a Giulia di *baxar la luna*, cioè di "far scendere la luna" (si veda ancora la monografia di Pinna, p. 41): si tratta di un altro tema in grado di mettere in luce le distanze fra la

visione del mondo delle masse subalterne femminili, da una parte, la cultura prometeica, assoggettatrice, dell'Inquisizione, dall'altra.

Come guaritrice, Giulia cura in particolare malattie dell'apparato respiratorio (polmonite, pleurite), allorquando i suoi compaesani si lamentano di dolori al costato, con terapie a base di salvia, rosmarino, *sa priglosa* (altro non è che la *parietaria officinalis*), erba di Santa Maria (fra le erbe così chiamate figura l'elicriso), prima bollite con vino, poi messe a friggere con strutto: ne risulta un prodotto che ella spalma sulle parti doloranti, riuscendo a dare, se non altro, un certo sollievo a varie persone. Per altri dolori e malattie, nella medicina popolare sarda, si faceva ricorso anche a lauro, mirto, ruta, giunco, verbena (un elenco accurato, con apparato fotografico e didascalie quanto mai precise, si trova in M. A. Manca, *Erbe e pratiche curative nei due processi a Giulia Carta*, pp. 145-160).

Ma Giulia eccelle specialmente nei suffumigi (*affumentos*) a base di cera, incenso, rosmarino e acqua benedetta; cura persino la figlia e la nipote dell'*alcalde* delle carceri Matteo Mazza che pensa bene di ricompensarla per tali servizi negandole parte del cibo dovuto e giungendo perfino a minacciarla se non se ne starà zitta; addirittura le impone di eseguire in carcere lavori non retribuiti (T. Pinna, *Storia di una strega*, pp. 94-95 e 142; I. Camarda, F. Valsecchi, *Piccoli arbusti, liane e suffrutici spontanei della Sardegna*, pp. 281 e 299). Chiaramente, in queste pratiche terapeutiche della cultura popolare (non solo sarda) rientrano anche l'uso di ossa da morto (di origine antichissima), del piombo e della cera, i *verbos* o *berbos*, cioè parole considerate magiche, che funzionano come invocazioni, scongiuri e maledizioni.

Emblematica è la cura cui viene sottoposto da Giulia un certo Elias Pira che, in assenza di febbri e dolori, andava lentamente consumandosi nel corpo per motivi d'amore e per altre cause non meglio specificate: ella usa palma benedetta, ruta, rosmarino ed altre erbe che getta in una pentola dove ribollono vino, acqua benedetta ed urina, nonché frammenti arroventati d'una tegola (prelevata da una chiesa) e tre pezzi di pietra pomice: il malato deve assorbire quei vapori e sudare abbondantemente per un trattamento che dura alcuni giorni (T. Pinna, *Storia di una strega*, p. 96); a queste riconosciute arti e capacità terapeutiche Giulia unisce quelle divinatorie ma, nella cultura popolare, a chi detiene la forza di guarire è attribuita anche quella malefica. Lo stesso Pira sarà suo accusatore in entrambi i processi cui Giulia viene sottoposta: nella comunità, coloro che non traggono il beneficio che si attendono da determinate cure possono trasformarsi in pericolosi nemici degli stessi guaritori.

Successivamente un altro *promotor fiscal*, Tommaso Pitigado, nel presentare una nuova, grave accusa che si riferisce esplicitamente ad un "patto col demonio", chiede il ricorso alla tortura e la scomunica. Trascorso un certo lasso di tempo, si deve passare alla ratificazione; 12 testimoni a carico devono confermare quanto hanno in precedenza deposto, sotto giuramento, contro Giulia: solo in questo caso le testimonianze vengono formalizzate a tutti gli effetti. Gli atti del processo riportano, fra l'altro, alcune drammatiche parole di Giulia, trasportata nella sala del tormento:

“[...] no sé lo que tengo de decir [...] decidme lo que tengo de decir!” (p. 48). L'approssimarsi della tortura – e non solo, si badi bene, nel caso di Giulia – spingeva gli infelici a dichiarare che avrebbero depresso tutto quanto sarebbe stato loro suggerito dagli stessi torturatori.

A fine novembre del 1596, muore l'inquisitore de Sexas (che viene sepolto nel convento *extra muros* di San Pietro in Silki), mentre il suo collega de la Peña, rimosso ed esiliato, non risulta più operante in Sardegna. Vengono sostituiti da Pedro de Gamarra e Pedro de Axpe il quale, dopo un certo periodo, rimarrà il solo ad occuparsi della causa di Giulia: egli morirà a Sassari nel 1599 e sarà sepolto nella cappella di San Salvatore, nel Duomo di San Nicola (cfr. T. Pinna, *Storia di una strega*, p. 50n). In una nuova fase degli interrogatori, tornano i motivi riguardanti l'uso magico-terapeutico delle erbe, dei suffumigi, nonché l'influsso dei saperi di donne gitane (rilevabile in altri momenti di storia della cultura popolare isolana). Il 6 luglio 1597, nella *consulta de fé* si registra una discordanza di voto fra l'arcivescovo di Sassari (poteva esserci anche un suo rappresentante) ed inquisitore, determinante, quest'ultimo, per la sentenza, anche al di là del pronunciamento della maggioranza dei consultori: si riconferma così che essi non avevano potere decisionale effettivo.

Il procedimento contro Giulia sembra subire ad un certo punto una battuta d'arresto: si apre, insomma, una nuova fase, più favorevole, almeno relativamente, alla donna che, tuttavia, comincia a fare alcune significative ammissioni. Rispetto alle accuse che le vengono rivolte sui rapporti col demonio, ella riconosce di essere entrata in contatto con un essere chiamato *Signor Domán*. Costui avrebbe tentato anche di avere con lei rapporti sessuali: Giulia colloca abilmente tutto ciò in una dimensione prevalentemente onirica; le tentazioni sarebbero avvenute nottetempo, mentre dormiva a fianco del marito (T. Pinna, pp. 52-53).

Dopo averla dichiarata colpevole di eresia, idolatria per il demonio e stregoneria, il Tribunale, pur riconoscendola meritevole della pena di morte, decide "benignamente" di ammetterla alla "riconciliazione", cioè al ritorno nel seno della madre Chiesa, in considerazione dei segni di pentimento da lei mostrati ed anche della volontà di non ricadere negli stessi errori. Giulia si rende conto che le accuse rivoltele sono state formulate anche in base a quanto riferito ai giudici da Clara Sogos, sua compagna di cella: un mezzo cui l'Inquisizione ricorreva spesso, come emerge dalle detenzioni di Giordano Bruno e di Sigismondo Arquer (per citare solo alcuni emblematici esempi).

L'*autodafé* viene celebrato a Sassari, il 26 ottobre 1597, di fronte alla chiesa di Santa Caterina (abbattuta nell'Ottocento, sorgeva nell'attuale piazza Azuni), alla presenza di *muchas personas*, sia ecclesiastici, sia laici. L'accusata, che deve presenziare al rito con l'indumento penitenziale, viene collocata in una posizione che la renda ben visibile alla massa degli spettatori; ogni comunità religiosa del luogo è obbligata a partecipare con due-quattro suoi esponenti, ad assistere al sermone che elenca tutte le colpe e le responsabilità della condannata. L'abiura, in lingua sarda, viene letta a Giulia, analfabeta, che deve ripetere anche alcune formule dotte, totalmente estranee al suo mondo. Insomma, dal testo dell'abiura emerge una

mescolanza indigesta di stereotipi, calati, in un mondo linguistico alieno, dalla logica inquisitoriale: tutto ciò contribuisce, ancora una volta, a dare l'idea di una "acculturazione", termine asettico ed indebito che è, in effetti, parte di un genocidio culturale.

Dopo la cerimonia dell'abiura, Giulia dovrà passare attraverso quelle pratiche che la espongono all'onta ed alla riprovazione generale. Per evitare l'esposizione al biasimo ed alla vergogna si era costretti ad apparire in pubblico il meno possibile.

L'approfondita monografia dello stesso Pinna è caratterizzata dall'ampio ricorso alla letteratura etnoantropologica, in primo luogo ai classici contributi di Ernesto De Martino. In effetti, la demartiniana "immensa forza del negativo" sta ad indicare condizionamenti e minacce che gravano sui villaggi a causa delle malattie, di fattori climatico-meteorologici, economico-sociali e latamente ambientali, contro cui si trattava di porre in essere tutte quelle pratiche, anche di carattere magico, in grado di scongiurare la "perdita della presenza", gravante sui singoli e sui gruppi (si rinvia, oltre che all'opera di E. De Martino, *Sud e magia*, ad altri fondamentali testi dello stesso autore, a saggi su credenze e tradizioni della cultura popolare isolana, che dobbiamo, in particolare, a Mario Atzori, Clara Gallini e Maria Margherita Satta).

Rilievo viene dato da Pinna anche al fondamentale studio di Antonio Pigliaru su *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico* (1959) che mette in luce il conflitto fra il codice giuridico-giudiziario dello Stato (scontro che è anche, in primo luogo, linguistico, secondo gli approfondimenti e gli originali sviluppi del testo pigliariano dovuti a Michelangelo Pira) e quello del mondo agricolo e pastorale: in tale contesto ed entro determinati limiti, come ben sappiamo, il furto di bestiame, lungi dall'essere considerato un reato, è visto invece come atto di abilità, cui è giusto rispondere con altrettanta *balentia*, a dimostrazione della propria capacità di essere *òmines*, di fronteggiare situazioni avverse, le più disparate.

Il ricorso al codice della vendetta rischia di innescare uno scontro con i poteri dello Stato che, per il pianeta barbaricino, può essere, alla lunga, semplicemente catastrofico (come riconosce lo stesso Pigliaru); d'altra parte, uomini delle istituzioni, singoli ecclesiastici, privati che godono di universale e indiscussa stima presso gli abitanti dei villaggi hanno instancabilmente operato, nella storia della Sardegna moderna e contemporanea, per creare anticorpi alla violenza indiscriminata, per arginare e ricomporre controversie, vertenze, catene più o meno lunghe di sangue. A quello che si può configurare come un codice di pace – ne rimangono, fino a Novecento avanzato, parecchie testimonianze scritte, a differenza di un codice della vendetta puramente orale – ha dato il suo contributo la stessa Giulia. Come si evince dagli incartamenti processuali, a lei, come indovina ed esperta nell'uso di amuleti, si fa ricorso non solo per sfuggire alla "giustizia" ufficiale, ma anche per evitare le più pesanti conseguenze delle *riñas*, le liti che esplodono nell'ambiente rurale (T. Pinna, *Storia di una strega*, pp. 86, 109-113 e 114; si veda inoltre il saggio in lingua sarda di F. Francioni, *Disamistades e paghes in sa Sardigna de s'edade moderna e contemporànea*).

Pinna contribuisce inoltre a delineare un processo storico-politico che, partendo

dal Cinquecento, assume un carattere via via sempre meno frammentario di protesta contro i tributi feudali e le stesse decime ecclesiastiche. In particolare, nella seconda metà del Cinquecento, non appare certo isolata la dichiarazione di un certo Istevene Mele. Un sacerdote gli ricorda il versamento della quota di grano, prodotta dai villaggi, in favore della rendita ecclesiastica, obbligo sancito dalla bolla papale *In Coena Domini*; Mele replica prontamente a questo sacerdote che "con aquella bulla el se limpiarà el culo" (T. Pinna, *Storia di una strega*, p. 112).

Nel Seicento, sia nella dimensione urbana, sia nei centri rurali dell'isola, si susseguono agitazioni sociopolitiche che fanno intravedere un quadro non certo immobilistico (si veda F. Manconi, *La Sardegna degli Asburgo*, passim). Proprio dalla seconda metà del XVII secolo prende l'avvio quell'onda lunga che, infine, nel triennio rivoluzionario 1793-96, porterà all'esplosione dei sommovimenti antiassolutistici ed antifeudali (F. Francioni, *Le comunità rurali nei Parlamenti sardi del Seicento*). Insomma, una dimensione storica non propriamente favorevole al radicamento ed al consenso verso l'operato del Sant'Uffizio.

Sempre in *Storia di una strega* (pp. 198-200), l'autore riconosce il carattere creativo dell'apporto di Giulia alla vita di Mores e di Siligo e pone infine in risalto "l'esautoramento della comunità", avviatosi con le denunce di quegli uomini e di quelle donne che si sono sottomessi alle manovre laceranti del Sant'Uffizio. Rispetto a quanto viene sostenuto da Pinna, si vuole qui sottolineare che la pesantezza e l'indubbia incisività, sul piano repressivo, dell'azione inquisitoriale non fecero comunque venir meno una forza oppositiva al Sant'Uffizio, la quale ebbe modo di manifestarsi in varie occasioni e fu rilevata, come si è visto in precedenza, dagli stessi vertici del Tribunale. Le interconnessioni, i travasi e gli effettivi sincretismi fra visione religiosa ufficiale e quella del mondo subalterno – messi in risalto dallo stesso Pinna – non devono farci perdere di vista l'ostacolo alla normalizzazione che l'Inquisizione vedeva in una cultura popolare certamente non antagonista, ma comunque originale e, soprattutto, non sempre propensa a piegarsi.

Giulia fu accusata di essere guaritrice, fattucchiera ed eretica luterana. Al riguardo le carte processuali dimostrano: a) che l'appartenenza allo schieramento della Riforma non era imputato solo ad esponenti del ceto borghese-intellettuale e ad ecclesiastici; b) che determinate critiche verso la Chiesa di Roma – o comunque distanti dal mondo della religione ufficiale – avevano una circolazione che andava ben oltre la cerchia ristretta delle élites.

Il secondo processo. Le ricerche intorno al tormentato percorso esistenziale e inquisitorio di Giulia hanno conosciuto significativi sviluppi tramite il rinvenimento delle carte di un secondo processo contro di lei, accompagnate da altra documentazione (si veda al riguardo il volume di AA. VV., *Inquisizione, magia e stregoneria in Sardegna*, curato da S. Loi, che contiene i meritori contributi di un gruppo di ricerca formato da docenti dell'Istituto magistrale "Eleonora d'Arborea" di Cagliari).

Dal 19 luglio 1604 al 7 luglio 1605, sotto le direzioni degli inquisitori

Bartolomé Argüello e Martin de Oçio, viene intrapresa una nuova azione contro la donna. Ritornata nel suo ambiente dopo il primo procedimento, ella era stata condizionata da fortissime pressioni - ad opera di coloro che le riconoscevano un ruolo di riferimento nella comunità - affinché riprendesse le sue pratiche magico-terapeutiche. Spinta dall'esigenza di procurarsi il necessario per sopravvivere, ella adotta soluzioni sempre più variegata per ottenere guarigioni da fatiche e da ogni tipo di malattia; di nuovo trascinata di fronte al "santo" tribunale, si sottrae per la seconda volta al rogo. "Sappiamo che Giulia visse per almeno altri otto anni seppure condizionata da una condanna che non ammetteva più sconti o attenuazioni di pena". Ella si dimostra in ogni caso ricca di saperi e di risorse; in certi momenti è ingegnosa, astuta e studiamente ingenua, insomma, riesce a tenere testa alla temibile istituzione riuscendo a non rimanerne stritolata (si veda il saggio di Gianfausto Solinas nel già citato volume su *Inquisizione, magia e stregoneria*, pp. 93 e ss., in particolare la p. 17).

Nell'insieme, l'incartamento processuale fa emergere una figura di donna alla fine assai provata, malata, indebolita dal terribile scontro con quel tipo di apparato giudiziario: spaesamento e alienazione, con relativo rischio di "perdita della presenza" o dell'identità sono il risultato di un forzato adeguamento dell'imputata alla strategia offensiva dell'Inquisizione. Una fede particolarmente sentita si intreccia, nella personalità di Giulia, come si è detto, con l'uso della magia e con pratiche curative, imperniata su saperi antichi, sulla profonda conoscenza delle virtù delle erbe medicamentose.

Non sappiamo se Giulia, passata attraverso due fasi processuali, abbia subito o meno una condanna definitiva. Una cosa è certa: è stata invece per una terza volta processata e, in questo caso, condannata, nel XXI secolo, allorché "la prefettura di Sassari ha negato al Comune di Siligo - che ne aveva fatto richiesta - l'autorizzazione a dedicarle una via del paese. La Deputazione di storia patria non ha dato il suo assenso. Povera Julia Carta, strega nei secoli dei secoli" (E. Tognotti, *Quando l'Inquisizione perseguitò le donne sarde*, in "La Nuova Sardegna" del 22 novembre 2018).

Dal suo canto il Sant'Uffizio, attraverso un'agenzia di spionaggio che era anche una polizia segreta - mossa da logiche proprie, autonome, talvolta in combutta, talaltra in contrasto col potere regio, verso il quale (a parte certi momenti) era comunque funzionale - si muove per integrare, per assoggettare le nostre comunità alla cultura delle istituzioni spagnole e dei saperi ufficiali. Ciò non significa assolutamente che sia venuto meno ogni tipo di "resistenzialità", sopravvissuta anzi lungamente nel mondo folklorico e nelle masse subalterne (e non solo nella Sardegna del Sei-Settecento). In tale direzione la tesi della *costante resistenziale sarda*, teorizzata dall'archeologo ed accademico dei Lincei Giovanni Lilliu, trova nuovo supporto ad opera degli studi sull'Inquisizione ed in particolare sul processo a Giulia.

Torna quanto mai necessario anche il riferimento a Carlo Ginzburg (ed alla sua classica monografia *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, da non molti anni rivisitata dallo stesso autore) dove si sottolinea la sovrapposizione della cultura

inquisitoriale ad una dimensione femminile – e locale – irriducibilmente altra, il che rende quanto mai difficoltosa la ricostruzione di quei sostrati di cultura popolare, dalle remote provenienze, che il Sant'Uffizio è impegnato ad estirpare per sempre.

Nella storia delle persecuzioni contro le streghe, occorre fare più preciso riferimento anche alla condanne che bandivano le donne dai villaggi di appartenenza e le esponevano ad una vita di miseria e di stenti; oppure alle penitenze o al ludibrio cui esse venivano sottoposte nelle vie e nelle piazze, per il resto, o quasi, della loro esistenza.

Se è vero che le nostre comunità non andarono esenti dalle conseguenze di logiche e pratiche inquisitoriali che puntavano a usare le divisioni sociali interne – create in primo luogo dalla maldicenza, dall'invidia, dal pettegolezzo – non sembra corretto, alla luce delle ricerche più recenti ed aggiornate, pensare ai villaggi dell'isola come facilmente coinvolgibili nel clima della "caccia alle streghe", dell'isteria collettiva riscontrabile, per esempio, nella Salem del 1692.

Certamente, fra Seicento e Settecento, si assiste ad un processo storico di *Decline of Magic*, che dà il titolo a un'importante monografia di Keith Thomas. Si entra cioè in una fase di incubazione di idee già critiche verso l'intolleranza, l'oscurantismo, lo strapotere della Chiesa e dello stesso Tribunale inquisitoriale. Il periodo che va dal 1680 al 1715, del resto, è stato definito da Paul Hazard di "crisi della coscienza europea", titolo di una classica opera che si sofferma su una molteplicità di fattori che preludono all'affermazione dei Lumi.

Sovrapposizione delle logiche inquisitoriali alla cultura delle masse subalterne. Nelle carte processuali che si qualificano per l'accanimento contro le donne, accusate come *bruxias*, *mazineras* o fattucchiere, si può intravedere il sovrapporsi della cultura inquisitoriale alla visione del mondo delle masse subalterne. Le donne, sottoposte a pressioni ed a sofferenze già con l'arma del sospetto, poi con gli interrogatori, prima ancora di essere torturate e processate, sono portate, in generale, ad adeguarsi, a confessare quanto viene richiesto dai loro aguzzini. Le parole di un mondo che non si è voluto ancora piegare, o sottomettere totalmente, vengono "inquinare", stravolte, cancellate (cfr. ancora C. Ginzburg, *Storia notturna*).

Negli incartamenti processuali riguardanti la magistratura inquisitoriale in Sardegna, il punto di vista dominante è in tutto e per tutto castigiano.

Purtuttavia, gli storici – di fronte ai materiali archivistici ed a quelle fonti dove è quasi cristallizzato il punto di vista del potere, dei vincitori – devono comunque esercitare uno sforzo di decostruzione, di decodificazione; si tratta di collazionare prima di tutto i documenti, poi di metterli a confronto, ricorrendo inoltre alla bibliografia più aggiornata per individuare, nel modo più puntuale possibile, i contorni di tutto ciò che l'Inquisizione voleva espungere ed esorcizzare in ossequio alla cultura dominante.

Nell'arrendersi, sommamente pietoso, delle vittime alle violenze ed ai dettami del Sant'Uffizio, si può notare ancora una volta la distanza tra quanto succede, per esempio, in Sardegna o in Sicilia (a Napoli l'Inquisizione non venne mai insediata) e

quegli avvenimenti che nel 1692 sconvolsero Salem (Massachusetts): uno degli episodi più famosi di "caccia alle streghe". Sicuramente, nel caso di Salem – dove ovviamente l'Inquisizione spagnola non esisteva perché, trattandosi di colonia inglese, vi operavano invece giudici di religione anglicana – paure, sospetti, isterie e delazioni pressoché collettive sconvolsero una comunità pesantemente condizionata da un'angusta e soffocante, per determinati aspetti, cultura puritana.

Invece nel contesto isolano, pur non mancando le invidie, la voglia di vendicarsi, insomma, le miserie della vita quotidiana, che spingevano alla denuncia ed alla delazione contro persone innocenti, è stata rilevata dalla ricerca storica uno spirito solidale e resistenziale, una più o meno marcata (a seconda dei tempi) oppositività all'Inquisizione. Emblematico, al riguardo, è quanto venne dichiarato da un prelado che definì la società sarda come "inimicissima" della "nazione spagnola". Emerge anche dai saggi più recenti che gli inquisitori, negli approcci e nei comportamenti collettivi praticati nell'isola verso il Sant'Uffizio, videro qualcosa di ben diverso dalla propensione agli inchini ed al servilismo.

Certo, rispetto al Cinquecento, nel secolo successivo – e soprattutto nei primissimi decenni del Settecento – persecuzioni, repressioni e condanne della componente femminile indubbiamente diminuiscono: ciò è vero anche nel caso della Sardegna.

Tra magia e scienza. Il rigetto illuminista di magia, superstizioni e tradizioni popolari non deve farci dimenticare che, fra Cinquecento e Seicento, la rivoluzione scientifica prende l'avvio da un rapporto, talvolta inestricabile, fra magia, scienza e medicina, per mezzo di pratiche che, senza grosse contraddizioni, convivono in personalità decisive nella storia del pensiero. Il riferimento è non è solo e non tanto al medico Paracelso, a Giambattista Della Porta o ad altri autori, ma soprattutto a Giordano Bruno che, nel dialogo italiano *La cena de le ceneri* (stampato nel 1584 a Londra da John Charlewood), prende risolutamente le distanze dal geocentrismo, va oltre lo stesso eliocentrismo di Nicolò Copernico, situando la Terra accanto a infiniti mondi, addirittura anticipa il Galileo Galilei del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* nell'incisiva confutazione di alcuni *topoi* del geocentrismo (L. Russo, E. Santoni, *Ingegni minuti*, pp. 157-159). Insomma, nell'itinerario di Bruno, che merita indubbiamente un posto nella storia della scienza, non deve essere dilatato oltremodo (secondo la propensione della studiosa inglese Francis Yates) il peso che riveste il pur decisivo richiamo all'ermetismo ed al magismo: dell'influsso di queste componenti, in ogni caso, è sicura testimonianza un'importante opera bruniana, la monumentale *Lampas triginta statuarum*. L'intreccio tra filosofia panteista, scienza e magismo nel pensiero di Bruno, che inoltre riprende e sviluppa la mnemotecnica del filosofo catalano Ramon Lull, è stato messo in rilievo soprattutto da Michele Ciliberto che ha sottolineato inoltre la necessità di più approfondite ricerche sul processo inquisitoriale (diversi aspetti non sono stati ancora chiariti) contro il filosofo di Nola.

D'altra parte sappiamo che nell'Età moderna, presso re, principi e signori europei, la magia era accettata, riconosciuta e praticata da coloro che avevano un

posto di rilievo nelle corti, da cui erano più o meno lautamente stipendiati. Del resto ciò si verificava sin dal Medioevo presso Mariano IV giudice d'Arborea, incrollabile avversario della Corona d'Aragona (come emerge da un libro del giovane studioso Andrea Garau). Ma si trattava di una cultura ben diversa da quella popolare; tuttavia anche quella che aveva un riconoscimento ufficiale non sempre poteva sfuggire alle attenzioni del Sant'Uffizio. Di entrambi i livelli del magismo aveva consapevolezza Johannes Kepler, affascinato dall'armonia dell'Universo, impegnatissimo nel raffigurarla con strumenti geometrici e, allo stesso tempo, strenuo difensore della propria madre, accusata di stregoneria, che poteva finire sul rogo.

XIII

L'inquisizione contro la circolazione di libri e di idee

La Sardegna non è mai stata tagliata fuori dai grandi flussi della storia. La storiografia sull'Inquisizione in Sardegna, insieme ad altri risultati e conquiste della ricerca storica in generale, ci aiuta a fare i conti con il paradigma incardinato sul binomio arretratezza / modernizzazione che richiede una critica radicale, senza mezzi termini, con l'approdo alla definitiva liquidazione di questo stolido binomio. Considerare isolata, arcaica, fuori del mondo e dei circuiti culturali una terra come la nostra (e non solo) discende dal punto di vista, sovrapposto, di un potere esterno. Per parlarci schietti: la logica della metropoli colonizzatrice vuole assolutamente imporre un cammino lineare ai territori satelliti, colonizzati, affinché approdino al modello, innanzitutto socioeconomico, dettato da un potere esterno, cioè dal centro metropolitano. Questo si avvale inoltre, per creare consenso, anche del plauso di gruppi dirigenti, politici ed intellettuali, interni alle aree sottomesse, i quali, nel loro sforzo compromissorio – tendente a trovare spazi dentro una condizione di subalternità – risultano funzionali alla perpetuazione del sottosviluppo, risultato di secoli di assoggettamento coloniale.

Con gli opportuni accorgimenti analitici, contenutistici, metodologici e terminologici, nonché di carattere contestuale, le analisi condotte da André Gunder Frank e dai marxisti latinoamericani, lungo gli anni Sessanta del secolo scorso e in seguito, si possono utilizzare per decostruire e smontare il paradigma dell'estraneità della Sardegna a relazioni economiche, commerciali e influssi culturali provenienti dall'Europa e dal mondo. Nella dialettica *sviluppo-sottosviluppo*, così com'è stata enucleata da questa corrente di pensiero, il primo termine non risulta contrapposto o separato dal secondo, perché indica lo sviluppo delle aree più forti, da un punto di vista economico, che si servono di quelle sottomesse attraverso i meccanismi dello *scambio ineguale*: qualcosa di ben diverso, dunque, dal *dualismo economico*, che si riferisce a luoghi caratterizzati da sistemi economici con strutture, ritmi ed andamenti ben diversi. In ogni caso, secoli di dipendenza di stampo coloniale non rimangono senza ricadute nella configurazione strutturale e culturale del sottosviluppo (cfr. F. Francioni, *From Global History to the Singleness and Uniqueness of the lands*).

Chi scrive ha già cercato di mostrare che la condizione coloniale, lungi dal ridursi a regresso e ad esclusione, non esclude, tutt'altro, l'inserimento in circuiti più ampi. Sin dal Medioevo, la Sardegna è interna a quei cambiamenti che determinano, più precisamente fra la metà del Duecento e i primi decenni del Trecento, la nascita del capitalismo in Toscana: in tale ambito è significativamente attivo, per fare solo un esempio, il conte Ugolino della Gherardesca (Canto XXXIII dell'*Inferno* nella *Divina Commedia*), impegnato, con i figli Guelfo e Lotto, nello sfruttamento delle miniere di Villa di Chiesa, poi Iglesias: il *Breve* di questa città è fra i testi più importanti nell'ambito della legislazione mineraria europea (sia consentito il rinvio ad una tesi centrale del volume di F. Francioni, V. Sanna, *Dante e la Sardegna*).

Già Marc Bloch, maestro della storiografia francese, aveva posto in luce l'importanza di un decisivo salto qualitativo-quantitativo negli investimenti di mercanti-imprenditori - atti a meglio attrezzare le gallerie minerarie e a sfruttare le risorse del sottosuolo - col fine di stabilire una sorta di "grado zero", nell'avvio e nel decollo del capitalismo. Risulta inoltre pienamente condivisibile la chiave interpretativa di uno "scambio ineguale impoverente" – instaurato a danno della Sardegna – messa a punto dal compianto storico franco-americano John Day.

Gli storici accademici e gli intellettuali, diciamo così, "ufficiali" hanno generalmente respinto le categorie di "colonia", "coloniale" e "colonialismo" applicate all'isola, utilizzate invece da Day. Dal suo canto Francesco Manconi, storico dell'Università di Sassari, nella sua corposa e documentata monografia sulla Sardegna sotto gli Asburgo di Spagna, ha infine sostenuto che non ci sono dubbi sullo sfruttamento di stampo coloniale e sulle spoliazioni cui l'isola è stata sottoposta nei secoli attraverso una molteplicità di meccanismi.

Nonostante la cappa dell'Inquisizione, le idee circolavano anche nell'isola.

Anche alla luce dell'attività inquisitoriale, dell'occhiuto, asfissiante controllo esercitato lungo i secoli nel porto di Torres sul commercio dei libri e sulle stesse botteghe dei librai, crolla miserevolmente il determinismo geografico insularità-isolamento, in base al quale la Sardegna sarebbe stata sempre e comunque tagliata fuori da più generali flussi di idee e di culture. L'arrivo di testi scritti in diverse lingue, compresa quella "turchesca", che si aggiungono a quelli in sardo, è stato documentato, anche per il mercato di Sassari (ma non solo), dalle scrupolose indagini di Angelo Rundine.

Nonostante gli sforzi dell'Inquisizione, nonostante le censure politiche, statali ed ecclesiastiche, le idee circolavano. Non deve tuttavia essere sottovalutato il processo di castiglianizzazione forzata condotto dal Sant'Uffizio. Unitamente alla repressione di idee considerate ereticali, alla persecuzione delle streghe e di qualsiasi altra forma di opposizione, l'Inquisizione non ha di sicuro ricoperto un ruolo secondario in un processo che, senza tema di cadere in esagerazioni, si può considerare un "genocidio culturale", le cui ripercussioni si possono avvertire anche oggi.

La rivoluzione gutenberghiana, di cui si avvalse Martin Lutero, per proporre la lettura e la meditazione delle Scritture ad ogni fedele – oltre, cioè, la mediazione interpretativa ufficiale, esercitata dalla Chiesa romana – non poteva che allarmare l'Inquisizione, storicamente impegnata nella repressione del movimento riformatore tedesco, seguita alla persecuzione di ebrei, musulmani e "falsi convertiti". Gutenberg però segna una svolta anche per la cultura in Sardegna. Nel 1546 Pietro Vaguer, vescovo di Alghero, scrivendo allarmato a Carlo V, sosteneva che le idee eretiche ormai pullulavano.

In obbedienza alle istruzioni e alle direttive che piovono dai vertici del potere, nel 1551 a Cagliari vengono pubblicamente bruciate opere ritenute eretiche. Nel 1562 l'inquisitore Diego Calvo, appena giunto a Cagliari, avverte il *Consejo supremo*,

sedente in Madrid, che anche nell'isola sono stati divulgati e diffusi i principi luterani.

Durante il soggiorno di Calvo, vengono sequestrati centinaia di libri, arrivati da Malta e da altri luoghi del Mediterraneo e dell'Europa. Dov'è dunque tutto l'isolamento o, peggio, la segregazione culturale cui la Sardegna sarebbe stata sottoposta? Nella sua classica e, per certi versi, insuperata opera, lo studioso statunitense Henry Charles Lea ha scritto che, agli occhi degli inquisitori, i libri e la cultura costituivano una sorta di pestilenza. E inoltre, va ribadito, l'Inquisizione agiva quotidianamente ed era in grado di incutere paura, ma tutto ciò non fu in grado di fermare la circolazione delle idee.

Un paradosso (apparente): il testo più sospettato dal Sant'Uffizio era la Bibbia. Non pare proprio che i lettori, in Sardegna, fossero così pochi: lo stesso Rundine si riferisce a mercanti, artigiani e studenti che, dopo l'invenzione di Gutenberg, ampliano un bacino di utenza che non è più composto solo da esponenti dei ceti dominanti, da nobiltà alta, media e piccola, da giuristi ed ecclesiastici, tutte componenti sociali in cui peraltro non mancavano almeno i semianalfabeti. La donna che legge: un sostanziale cambiamento in questa direzione comincia ad avvertirsi soprattutto negli ultimi decenni del Seicento; ciò non poteva che suscitare il sospetto e lo scandalo dei poteri costituiti. Al riguardo si può fare riferimento anche a quanto avveniva nel Massachusetts intorno al 1692, al tempo cioè della caccia alle streghe e dei processi di Salem.

Sembra un paradosso, ma non è così: il testo più controverso e perseguitato è la Bibbia, soprattutto quella in edizioni e versioni, non autorizzate, che viene pubblicata nelle lingue romanze. Anche opere nelle lingue araba ed ebraica sono proibite. A parte i libri stampati in Sardegna, per esempio nella tipografia Canelles, giungevano qui da noi testi provenienti da Spagna, Francia, Svizzera, Germania e Belgio. Non mancavano quelli in lingua turca: pochi, per la verità, ma si tratta comunque di un dato significativo (Loi, p. 79; si veda inoltre quanto hanno scritto Enzo Cadoni e Raimondo Turtas sugli umanisti sassaresi e sardi del Cinquecento; le loro biblioteche erano ben fornite).

La censura comunque era implacabile: venivano proibiti, per citarne solo alcuni, classici come il *De bello gallico* di Cesare, testi di Seneca, la *Divina Commedia* di Dante nel commento di Cristoforo Landino (un esemplare, parzialmente illustrato da Sandro Botticelli, figura anche nella Biblioteca comunale di Sassari), opere di Francesco Petrarca, di Alberto Magno e del geniale filosofo catalano Ramon Llull (Raimondo Lullo) che influenzerà anche il pensiero di Bruno. Infatti, per mezzo dei commenti ai classici, potevano essere introdotte chiavi interpretative di carattere teologico o etico in grado di provocare equivoci, fraintendimenti e deviazioni rispetto all'ortodossia. Venivano inoltre individuate pubblicazioni che potevano sottrarsi all'anatema ed alla distruzione ma che, con gli opportuni emendamenti, potevano essere nuovamente poste in commercio (si veda anche la lista dei libri proibiti, risalente al 22 dicembre 1620, predisposta dal *calificador* Francesco Roca o Rocca per il visitador Juan Rincon de Ribadeneyra (cfr.

Documenti sull'Inquisizione, pp. 197-207).

Roma e Madrid rivaleggiano nel controllo e nella censura dei libri. I testi regalisti - che sostengono in varia misura la supremazia del potere regio, invocando anche bolle e privilegi di matrice pontificia - sono condannati dalla Chiesa. Ma tale pronunciamento è considerato privo di valore ed incidenza nei territori controllati dall'Inquisizione spagnola. Ciò vale, tra l'altro, per le *Leyes y pragmáticas reales del Reyno de Sardena*, del giurista e storico sassarese Francesco Angelo de Vico, primo sardo ad assidersi in un seggio di reggente del *Consejo de Aragón*. Il 6 settembre del 1650 questa compilazione viene proibita dalla Congregazione romana dell'*Index librorum prohibitorum*, ma l'Inquisizione spagnola riconosce come validi solo i propri Indici. Soprattutto negli anni caratterizzati dal cesaropapismo di Filippo IV e del suo ministro, il conte-duca d'Olivares, prende piede un conflitto con la Santa Sede. Solo il *Consejo supremo* dell'Inquisizione spagnola era legittimato a inserire tra i libri proibiti le opere considerate eterodosse (cfr. il libro di Rundine, pp. 121-124).

Già dal 1552 la *Suprema* aveva cominciato ad elaborare una propria, autonoma politica di indicizzazione e di messa al bando di libri considerati eretici o sospetti.

Il Seicento è stato letto ed interpretato, secondo indirizzi storiografici in via di superamento, come un secolo di pestilenze e di decadenza, soprattutto nell'area geopolitica dominata dall'Impero spagnolo. In effetti si tratta di un'epoca di rivoluzioni: scoppiata la rivolta catalana del 1640, Pau Claris dichiara l'indipendenza della Repubblica; contro il centralismo madrileno, la politica di Unión de Armas, propria di Gaspar de Guzmán, favorito e ministro di Filippo IV, le autorità catalane, con messaggi scritti, intendevano far conoscere anche in Sardegna le proprie rivendicazioni, non solo per trovare generici consensi, ma anche per coinvolgere politicamente i gruppi dirigenti isolani ed i loro rappresentanti nei tre Stamenti (ecclesiastico, militare e reale) che formavano l'antico Parlamento di ordini privilegiati (cfr. A. Rundine, p. 174; F. Francioni, *Il Seicento oltre il concetto di decadenza*).

In Sardegna, però, l'opposizione alla Unión de Armas non trova riscontri significativi e, comunque, non equiparabili alle rivolte che esplodono in altri territori soggetti ai domini ispanici (si veda in proposito quanto ha scritto, sugli anni Trenta del Seicento, Gianfranco Tore nella sua edizione degli atti del Parlamento del marchese di Bayona). Tuttavia esiste indubbiamente un non circoscritto malcontento sociopolitico; si manifesta anche uno spirito di ribellione, più o meno latente, su cui scrivono, nel Seicento, il cronista Giorgio Aleo e, ai nostri tempi, Francesco Manconi: essi ci ricordano, fra l'altro, il moto cagliaritano degli anni Cinquanta del XVII secolo contro l'inflazione ed il totale deprezzamento della *moneda de vellón*, cioè di rame, continuamente coniata dal governo, ma anche da astuti ed infaticabili falsari galluresi: contro le ricadute che ciò comporta nella vita quotidiana, scendono in piazza, a Sassari ed a Cagliari, centinaia di dimostranti, specialmente giovani.

Tuttavia, il picco dello scontro fra ceti privilegiati e governo spagnolo è ancora di là da venire: esso è indubbiamente rappresentato dall'eliminazione fisica del viceré Manuel Gomez de los Cobos, marchese di Camarassa, che nel 1668 si configura

come vendetta del baronaggio sardo in seguito all'uccisione, avvenuta nello stesso anno, di don Agostino di Castelvì Lanza: questi era stato acclamato come "padre della patria" (si veda al riguardo il saggio di Dionigi Scano, *Donna Francesca Zatrillas*) quando era tornato da un viaggio a Madrid, dove aveva perorato la causa degli Stamenti che chiedevano l'esclusiva delle cariche pubbliche ai "nazionali" sardi.

Dopo la morte di Carlo II e la nomina come suo successore di Filippo V di Borbone, nipote di Luigi XIV, si delinea quel quadro politico-istituzionale che porterà alla guerra di Successione spagnola: l'avvicendamento al trono non tornava gradito a quegli Stati europei che non potevano certo vedere favorevolmente un congiunto del Re Sole alla testa dell'Impero spagnolo.

I traffici commerciali, in ogni caso, continuavano a preoccupare quegli inquisitori che paventavano l'arrivo nell'isola di qualsiasi genere di libri. Henry Charles Lea ha parlato di "timore quasi demenziale", nutrito dagli inquisitori verso tutto ciò che era cultura, studio, movimento di idee.

XIV

Altre vicende dell'Inquisizione spagnola in Sardegna

Una ben triste contesa fra Cagliari e Sassari. Nella nostra isola, come si è detto, l'Inquisizione ebbe dapprima sede a Cagliari, quindi nel Castello di Sassari. La città non poteva certo andare fiera di questo peraltro tenue colpo inflitto al secolare centralismo cagliaritano che tanti, documentatissimi squilibri territoriali e danni d'ogni genere ha inferto all'unità ed alla coesione del popolo sardo. Ciò si può tranquillamente affermare senza tema di cadere, ancora una volta, in una polemica intermunicipalistica sciagurata fra Sassari e Cagliari, che nel Seicento fu utilizzata dal governo spagnolo per consolidare la propria politica del *divide et impera*. Non mancano peraltro attestazioni di fonti d'archivio sulla volontà del Municipio sassarese di mantenere la sede dell'Inquisizione in città, sempre nell'ambito del non mai sopito conflitto con Cagliari che, invece, voleva incautamente (da tutti i punti di vista) tornarne in possesso (si veda al riguardo *Documenti sull'Inquisizione*, pp. 305-311).

Come si è già detto, nel Cinquecento - dopo che un amico del già ricordato giurista e letterato Sigismondo Arquer, cioè don Gaspare Centelles, "tenente" del Castello di Sassari, fu condannato ed arso vivo come eretico - l'edificio divenne sede dell'organismo inquisitoriale.

La deposizione di un inquisitore incaricato di effettuare controlli. Nel 1640, tra il 23 febbraio ed il 24 maggio, l'inquisitore del distretto sardo Juan de Espina Velasco compie un viaggio che lo porta da Sassari, sede dell'Inquisizione, al Capo di Sotto; egli ha lasciato ai posteri una *Relación del viaje* (oggetto di un saggio del già citato Pinna). Non bisogna confondere questo tipo di *visita* istituzionale con quelle di *visitador* come Martin Carrillo (nel 1611) e Pedro Martinez Rubio (svoltasi intorno alla metà dello stesso secolo), inviati della Corona, incaricati di stendere dettagliate relazioni generali sulle condizioni del Regno. L'Inquisizione spagnola prevedeva tre tipi di *visita*: a) quella che serviva alla *Suprema*, cioè al centro madrilenò, per controllare il funzionamento della macchina organizzativa e repressiva in sede distrettuale locale (per esempio, in Sicilia o in Sardegna); b) quella condotta dagli inquisitori periferici che si spostavano nel loro territorio di pertinenza (per esempio nella nostra isola); c) la *visita de navios* nel Porto di Torres, dove veniva esercitato uno stretto ed asfissiante controllo soprattutto sull'arrivo di libri "proibiti" o considerati comunque pericolosi per la più rigida ortodossia.

Uno dei momenti centrali del viaggio dell'inquisitore era la solenne proclamazione dell'Editto di fede, cui erano obbligati ad assistere (in ogni centro abitato che era tappa del viaggio), maschi e femmine, da 14 anni in su, pena la scomunica. Durante la cerimonia venivano proclamati tutti quegli enunciati e comportamenti che potevano rivelare posizioni eterodosse; per tutti vigeva l'obbligo di denunciare vivi e morti, presenti o assenti di cui si conoscessero proposizioni o pratiche legate al catalogo di errori e deviazioni. Nella *Relación* di Espina Velasco

sono numerosi i riferimenti a testimonianze e delazioni che potevano dare luogo ad altrettante cause giudiziarie. L'invito alla denuncia creava un clima di divisioni, era esca per suscitare ogni tipo di meschinità e di vendetta.

Non mancano peraltro le manifestazioni più o meno latenti di dissenso verso l'azione dell'inquisitore, le quali si manifestano quando questi decide di proclamare l'Anatema nella capitale del Regno. Anche in questo caso tutti gli abitanti, dai 14 anni in su, dovevano ascoltare il lungo elenco di maledizioni e disgrazie che venivano invocate contro gli eretici, i loro familiari e quanti, pur conoscendoli, non li avessero denunciati. Le piaghe d'Egitto, la fine degli abitanti di Sodoma e Gomorra, bruciati vivi, la maledizione su pane, vino, pesce e tutto ciò che si trovava nelle mense dei colpevoli: è solo una parte di quello che si augurava ai non allineati e coperti rispetto ai dogmi. Giovedì 26 aprile 1640, il *jurado en cabo* di Cagliari si recava di persona dall'inquisitore pregandolo di non procedere al lugubre rituale che oggettivamente suonava come condanna indiscriminata dell'intera città. La stessa istanza veniva rivolta dal viceré Diego de Aragall, ma Espina Velasco non recedeva neppure di fronte al massimo rappresentante del sovrano nell'isola e rispondeva inesorabile che doveva attenersi alle precise direttive della Suprema. La sorpresa arriva però quando, nella cattedrale - dove è giunto su una portantina con baldacchino - l'inquisitore si accorge che mancano proprio gli *jurados*, cioè i componenti della municipalità.

Ad Oristano, egli incontra l'autorità comunale e quella arcivescovile ma, nonostante gli avvisi che ha fatto recapitare ai canonici, non riesce ad incontrare il Capitolo della Cattedrale; quasi certamente era lo stesso organismo che non aveva intenzione alcuna di conferire con lui. Scrive infatti T. Pinna: "Una reazione che (lungi dall'essere ascrivibile a pure e semplici ragioni di disorganizzazione e di povertà) si può legittimamente ipotizzare in qualche misura determinata anche da atteggiamenti di insofferenza nei confronti dell'istituzione all'interno di contesti ambientali che, alla luce di quanto emerge dal complesso dei processi dell'Inquisizione nell'isola, appaiono portatori di *codici locali*" [sottolineatura nostra] che di continuo confliggono, e su vari piani, con quelli del Santo Ufficio" (di Pinna si veda *Il viaggio del signor inquisitore*, pp. 59-60). Ritorna a questo punto il tema affascinante dello scontro - che è anche linguistico - fra codici delle istituzioni, da una parte, quelli di comunità non sempre disposte a sottomettersi, dall'altra: un nodo esaminato negli studi profondi di Antonio Pigliaru e Michelangelo Pira.

A questo proposito va precisato che, come emerge dalla cartina illustrativa del saggio di Pinna, l'itinerario della visita esclude la Gallura e le Barbagie: è ben vero che il percorso, ad esclusione di Castelsardo ed Alghero, si snoda principalmente intorno alle altre cinque città (dopo Sassari, base di partenza, Bosa, Oristano, Iglesias e Cagliari) dotate di propri Statuti, sottoposte a giurisdizione regia e dunque escluse da quella feudale che toccava soprattutto le aree rurali: queste ultime peraltro non vengono trascurate da Espina Velasco. Viene comunque da osservare malignamente che Gallura e Barbagie, come emerge dagli studi sulle emergenze epidemiche nella Sardegna del Seicento, rimangono fuori delle pestilenze di quei secoli e, nel caso del viaggio di Espina Velasco, dal lugubre estendersi, almeno in quella circostanza, del

nero e cupo mantello inquisitoriale.

Mentre la visita è ancora in corso – ed Espina Velasco si trova a Sassari – succede qualcosa di imprevisto (se non di imprevedibile, almeno per i più): il 7 maggio 1640 arriva in città, dove si tratterà fino al 23 agosto, Gaspar de Arredondo, *visitador* inviato dalla Suprema di Madrid (alla quale evidentemente erano giunte segnalazioni e rimostranze di varia provenienza): egli sottopone ad indagine sia l'inquisitore Cardona Montoya y Gentil sia lo stesso suo collega Espina Velasco, i quali saranno infine deposti, dietro ordine pervenuto dalla Spagna. Vengono loro addebitati numerosi *cargos*: in primo luogo, mancanza di concordia nel loro rapporto, abusi di potere e venalità; in particolare, Cardona Montoya viene considerato ignorante delle procedure, inadeguato ad esercitare quella carica, accusato di condotta scandalosa perché donne di varia estrazione sociale si recano nella sua abitazione dove, per di più, vive in in stato di concubinaggio una suora, da lui indotta ad abbandonare il convento.

Anche Espina Velasco aveva la sua brava concubina, da lui spacciata per domestica e parente: egli viveva cioè in uno stato per cui aveva condannato durante il suo viaggio alcuni sacerdoti (si rinvia a quanto, in proposito, è stato scritto non solo da Pinna, ma anche da Loi, in *Storia dell'Inquisizione in Sardegna*, pp. 154-156 e 474, nonché da Canosa, nella sua *Storia dell'Inquisizione spagnola in Italia*, pp. 278-79).

XV

Un inquisitore ucciso in Sicilia, un altro in Sardegna, altri allontanati d'imperio da Sassari

Vita tormentatissima di Diego La Matina. In un aureo e documentato volumetto, intitolato *Morte dell'inquisitore*, su cui ci si è già soffermati, Leonardo Sciascia ha ricostruito la vicenda di un massimo esponente del Sant'Uffizio, che fu trucidato. Il 4 di aprile del 1657, a Palermo, don Juan Lopez de Cisneros, inquisitore del Regno di Sicilia, si recava nelle carceri site all'interno dello stesso palazzo dell'Inquisizione per interrogare (forse anche col ricorso alla tortura) il frate di Racalmuto Diego La Matina, appartenente all'ordine di Sant'Agostino (colà conosciuti come padri della Madonna della Rocca). Il detenuto aveva le mani in ceppi e, con tutte le sue forze, li abbatté in particolare sulla fronte e sul cranio di Lopez Cisneros, che morì poco dopo. L'inquisitore fu sepolto con tutti gli onori (Sciascia riporta integralmente l'iscrizione della lapide posta sulla tomba), mentre fra Diego fu mandato al rogo.

Lo stesso autore ricostruisce la complessa vicenda umana e spirituale del frate in un contesto sociopolitico locale di prevaricazioni e violenze signorili d'ogni sorta, opera in primo luogo della famiglia Del Carretto. Dal suo canto, fra Diego è uno spirito profondamente inquieto e ribelle, odiato dalle gerarchie del potere economico e politico.

Nel 1644, viene trascinato di fronte all'Inquisizione; nel 1645, la scena si ripete, con nuova assoluzione per formale abiura dell'imputato; nel 1646, questi viene condannato a remare per cinque anni nelle navi galere; nel 1647, è tradotto ancora una volta di fronte allo stesso tribunale, dove si autoaccusa delle colpe più svariate; viene assolto, ma deve riprendere a remare, perché l'assoluzione concessa dopo la confessione dei peccati non esclude – tutt'altro! – la pena materiale; nel 1649, esorta i forzati della sua nave ad ammutinarsi e, questa volta, la condanna è perpetua; ma dallo Steri – così venivano chiamate le terribili segrete palermitane del palazzo-fortezza della famiglia Chiaramonte, diventato sede dell'Inquisizione siciliana – riesce ad evadere; pur catturato, cerca di uccidere l'inquisitore maiorchino Bernardo Luis Cotoner, già operante in Sardegna dal 1626 al 1629 (cfr. L. Sciascia, *Morte dell'inquisitore*, p. 47; G. Tore, in ACRS, il saggio introduttivo al Parlamento Bayona, p. 92, sull'impegno profuso da Cotoner nella raccolta di fondi per la politica di *Unión de armas*; S. Loi, *Storia dell'Inquisizione, ad indicem*; i testi di F. Renda sull'Inquisizione siciliana).

Fra Diego fallisce, ma riuscirà a raggiungere il suo obiettivo massacrando, come si è detto prima, Lopez Cisneros. Sciascia aggiunge che, oltre a quest'ultimo, risulta morto ammazzato in Aragona un altro inquisitore, Pedro Arbues che nel 1485 era caduto in un agguato notturno tesogli da *conversos* ebrei, cioè da convertiti che comunque rimanevano sempre sotto la lente scrutatrice del Sant'Uffizio. Per non parlare delle tante morti, perlomeno misteriose, di inquisitori in Sardegna.

Si arriva così alla condanna capitale di fra Diego. Domenica 17 marzo del 1658, una lugubre processione accompagna trentadue persone destinate all'*autodafé* – fra cui nove donne, fattucchiere ed invocatrici di demoni – sino all'anfiteatro con i palchi per l'esecuzione, sistemati in piazza del Duomo. Dal palazzo arcivescovile si affaccia Pedro Martinez Rubio, arcivescovo di Palermo e presidente del Regno – che gli storici sardi ben conoscono come *visitador*, in precedenza, del Regno di Sardegna – con il volto "radioso di soddisfazione per la bellezza e l'ordine in cui la festa veniva dispiegandosi" (così scrive Sciascia, in *Morte dell'inquisitore*, p. 62). Anche intorno ai palchi, i venditori hanno sistemato bancarelle per la vendita di vino e frittura, ma i loro affari vengono parzialmente compromessi dalla pioggia, una vera disdetta anche per quelle signore palermitane che, per l'occasione, sono uscite in carrozza, ben intenzionate a sfoggiare abiti eleganti.

Infine, sul palco viene data lettura delle scelleratezze e delle "eretice pravità" di cui fra Diego è stato accusato. Alla vista della catasta allestita per il rogo, egli non si scompone; chiede ad un gesuita se la sua ritrattazione e sottomissione potranno evitargli l'esecuzione capitale; gli rispondono che godrà della vita spirituale, ma non di quella corporale; nell'esecuzione generale, egli esclama: "Dunque Dio è ingiusto!". Dopo queste sacrileghe parole, vista l'inutilità di tutti gli sforzi per indurlo al pentimento – che duravano da giorni, ad opera di quanti venivano nel frattempo sollazzati con rinfreschi offerti da un esponente della nobiltà – viene dato fuoco alla legna. Monsignor Martinez Rubio ordina che all'indomani mattina le ceneri di fra Diego siano raccolte e disperse al vento (si veda ancora L. Sciascia, *Morte dell'inquisitore*, p. 66).

Sicilia e Sardegna: alcuni dati comparativi. Possiamo comparare i dati dei processati con sentenza formale dall'Inquisizione spagnola in Sicilia ed in Sardegna: sembra quasi superfluo ricordare che esiste una divaricazione notevole fra il numero degli abitanti della nostra terra e l'altra grande isola del Mediterraneo: anche nel Seicento, in un secolo attraversato da terribili pestilenze, la Sicilia rimane comunque un "pieno", com'è stato osservato, mentre la Sardegna, afflitta da problemi di spopolamento e sottopopolamento, si presenta come un "vuoto" (si vedano al riguardo gli studi di Bruno Anatra, John Day, Giuseppe Puggioni, Giuseppe Serri e Carli Livi).

Nel caso siciliano, i dati disponibili, dal 1500 al 1782, vanno letti e considerati relativamente alla durata dell'attività inquisitoriale, significativamente più lunga rispetto a quella registrata nella nostra isola, dove praticamente si esaurisce nel 1708. Come si è visto, il 1782 è l'anno del decreto abolitivo del Sant'Uffizio, solennemente proclamato a Palermo dal viceré marchese Domenico Caracciolo.

Comuni ad entrambi i contesti sono le seguenti categorie di delitti: giudaizzanti; rinnegati *moriscos*; protestanti; eretici accusati di *alumbradismo*, quietismo, ecc.; singole proposizioni eretiche; bestemmie ereticali; magia e stregoneria; bigamia; sodomia; *solicitantes* ad atti turpi (fra questi, numerosi, anche in Sardegna, erano i sacerdoti); atti sacrileghi; atti contro il Sant'Uffizio; altri delitti

non espressamente indicati. Sulla base dei dati messi a punto dallo storico siciliano Francesco Renda, dal 1500 al 1782 vengono imputati 5.644 uomini e 1.517 donne, per un totale di 7.161 individui. Le sentenze capitali poste in atto contro le persone fisiche ammontano a 265, mentre quelle "in effigie" risultano essere 323, per complessive 588 unità.

Dalle vicende sarde (del periodo 1500-1700) emergono invece 2.677 processati in base agli stessi capi d'imputazione; 28 le sentenze capitali su singole persone, mentre 7 sono quelle effettuate "in effigie" (si vedano al riguardo i dati forniti nell'amplessima monografia di Andrea Del Col, *L'Inquisizione in Italia*, in particolare le pp. 241-248. Del Col riprende e discute i dati forniti da Renda, da Jaime Contreras e da Gustav Henningsen).

Non si discostano di molto da queste cifre quelle fornite da Loi, secondo determinati calcoli ed ipotesi. Considerando tutto l'arco storico dell'azione inquisitoriale in Sardegna (1493-1708), egli approda al numero di 2.784 processati. Si può tuttavia fondatamente supporre, afferma lo stesso studioso, che il numero dei processati sia stato più alto: non sempre le relazioni degli *autodafé* venivano spedite a Madrid; gli incartamenti di cause iniziate e non concluse rimanevano nell'archivio del tribunale sardo; molte persone venivano arrestate e poi liberate senza che di ciò rimanesse traccia nella documentazione ufficiale. Disponiamo infine di scarse notizie sull'attività antecedente i primi anni Sessanta del Cinquecento, quando la sede del tribunale venne trasferita dal quartiere Castello di Cagliari a Sassari (Loi, *Inquisizione, magia e stregoneria in Sardegna*, pp. 42-43 e ss.).

Morte dell'inquisitore in Sardegna. Quanto Sciascia ha scritto su Lopez Cisneros in Sicilia richiama alla memoria l'assassinio dell'inquisitore Juan Garrido Lozano, in carica dal 1697, avvenuta ad opera di alcuni suoi domestici che, inoltre, lo avevano derubato. Garrido era successore in Sardegna di Francisco Hortega de Castro, bersaglio di una clamorosa manifestazione di protesta dei sassaresi, organizzata contro di lui nella notte in cui doveva partire per la nuova sede di Palermo. L'arcivescovo di Cagliari Francisco de Sobrecasas aveva scritto a Madrid che Hortega faceva un uso spregiudicato e violento del potere e che i suoi familiari erano quasi tutti ladri e malfattori.

A Sassari, nel più grande frastuono, venne inscenata una condanna a morte in "effigie", questa volta al contrario, perché l'immagine o il manichino che venne utilizzato era proprio quello raffigurante l'inquisitore Hortega. I vertici del Sant'Uffizio cercarono subito di minimizzare il grave episodio con l'affermare che, in fondo, era stato solo bruciato "un cuscino" ed erano state dette alcune parole offensive. Una cosa è certa: con l'approssimarsi dell'età dei Lumi, l'Inquisizione cade sempre più nel discredito e fa meno paura.

L'omicidio di Garrido Lozano, risalente al 13 luglio 1701, "non sembrerebbe frutto di vendette e ritorsioni per il suo operato di giudice della fede. Almeno così si deduce dai documenti. Il delitto in sé, tuttavia, metteva in questione l'intoccabilità del Santo Tribunale. Spesso si erano diffuse voci sull'uccisione di inquisitori, ma questa

fu la prima volta in cui il Sant'Uffizio dovette ammettere un assassinio che in un primo tempo era stato fatto passare come morte naturale. Ciò che tante volte era stato immaginato e temuto era successo” (Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 166-167). Il plurisecolare istituto si dirigeva a grandi passi verso la fine; per di più, diventava quanto mai difficoltoso affidare la massima carica, per il netto rifiuto di accettare nomina e trasferimento in Sardegna, il che comportava evidenti pericoli.

Nel caso sardo, oltre alla cacciata, ignominiosa a tutti gli effetti, di Juan Corvacho, avvenuta nel 1702, è decisivo sottolineare che altri inquisitori furono allontanati in modo meno eclatante, ma comunque d'imperio, dalla centrale madrileña perché risultati indegni di ricoprire quell'incarico (salvo poi usufruire di promozione in altra sede): si è già fatto riferimento a Diego Calvo, Diego Osorio de Sexas, Alonço de la Peña, Pedro de Gamiz, il *visitador* Juan de Espina Velasco, Miguel de Cardona Montoya y Gentil. Basterebbe questo elenco per dare un'idea del discredito in cui, per responsabilità degli stessi inquisitori, era caduto il Sant'Uffizio nell'isola.

XVI

L'Inquisizione nei primi anni del Settecento

Le rendite. Per meglio comprendere la situazione in cui si trovava il Sant'Uffizio nella Sardegna del periodo che va dalla fine del Cinquecento ai primi anni del Settecento, si può fare ricorso con profitto ad alcune preziose fonti storiche.

Si tenga presente il quadro generale in cui le vicende sassaresi e sarde vanno inserite. In una lettera del 2 maggio 1701, conservata nell'Archivio storico del Comune di Sassari, il viceré di Sardegna, don Ferdinando de Moncada, duca di San Juan, si rivolgeva ai consiglieri della città, chiedendo il giuramento dei vassalli, in vista del passaggio dei poteri a Filippo V di Borbone, considerato legittimo successore del defunto Carlo II, l'ultimo de *los Austrias*, cioè degli Asburgo di Spagna. Si approssimava a grandi tappe la Guerra di successione, cioè il conflitto voluto da quelle monarchie che paventavano il sicuro dilatarsi della potenza di Luigi XIV, di cui Filippo V era nipote.

Nonostante le entrate dell'Inquisizione si facessero progressivamente più scarse – anche e soprattutto a causa di una crisi economica che rendeva problematica la riscossione delle rendite di cui lo stesso organismo poteva usufruire – l'inquisitore Corvacho era pressoché costretto ad accollarsi nuove spese per le luminarie da accendersi in onore del nuovo sovrano.

Nell'Archivio di Stato di Cagliari sono conservati documenti che riguardano i proventi di cui godeva il Tribunale dell'Inquisizione nei territori del Regno. Il 26 novembre 1703 si può con buon fondamento ipotizzare che il quadro non fosse granché cambiato rispetto al cruciale 1702, anno della cacciata di Corvacho. A quella data del 1703 risale un documento messo a punto nel Castello di Sassari, a seguito di un'udienza con don Francesco Diego Posulo, vescovo di Ampurias e Civita, inquisitore apostolico nel Regno di Sardegna; come segretario figura don Giovanni Garrucho Pes che in alcune cause fa le veci di fiscale della stessa Inquisizione.

Sono elencati, sotto il termine *cargo*, 28 voci; *olivelos en dinero*, dalla voce n. 29 alla 33; *multas*, da 34 a 35; *alimentos de presos*, da 36 a 38. Seguono *terrasgos de trigo* 20 voci; *olivelos de trigo* 12; *terrasgos de sevada*, 2 voci; *olivelos de sevada*, 8. Totale 30.968 *reales*, 1 *sueldo*, 2 *dineros*.

Si veda inoltre il seguente quadro, che mette a confronto i dati dei primi anni del Settecento con quelli di fine Cinquecento e del Seicento (per quanto riguarda le fonti, cfr. Archivio di Stato di Cagliari, vol. 597; *Documenti sull'Inquisizione in Sardegna*, pp. 174-176 e 195-197; S. Loi, *Storia dell'Inquisizione*, pp. 478-485).

**Confronto fra le principali entrate della *Hacienda de la Inquisición*
all'inizio del Settecento, rispetto alla fine del Cinquecento
e specialmente al 1604, 1613-14 e 1637
(rendite, censi e *penciones* annualmente versate in *reales*)**

Arcivescovado di Sassari, 3.039 r. (erano 3.040 nel 1596 e nel 1604, 3.039 nel 1613-14 e nel 1637, inalterato nel decennio successivo);

Arcivescovado di Cagliari, 4.000 (stessa cifra alla fine del Cinquecento e nel Seicento);

Vescovado di Alghero, 5.500 (erogava più delle mitre di Cagliari e Sassari, stessa cifra nel 1646);

Arcivescovado di Oristano, 2.118 (2.240 nel 1596, poi si mantiene su 2.118);

Vescovado di Ampurias, 2.020 (sostanzialmente inalterato dal 1596);

Contado di Bonorva, 2.000 (inalterato dal XVII secolo)

Abbazia di San Michele di Plaiano, 4.908 (4.000 nel 1596 e nel 1604, in calo rispetto ai 5.440 del 1600, 5.700 nel 1613-14, supera gli 8.000 nel 1618, ivi comprese le saline ed altri frutti, 5.000 nel 1637, in calo negli anni successivi);

Pensioni e censi corrisposti da alcuni iglesienti, 483;

Censo corrisposto da un ufficiale dello stesso Tribunale, 224;

Censo versato da una conceria di Bosa, 16-17.

Per quanto riguarda il totale di queste entrate, tenendo presente una variazione delle voci lungo l'arco di tempo esaminato, si passa dai 15.296 reali del 1596 ai 19.303 del 1600, ai 16.270 del 1604, ai 19.561 del 1613. In seguito si verifica una crescita: nel 1646, secondo le cifre che Loi ha desunto dalle carte dell'AHN di Madrid, gli introiti risultano essere saliti a 23.936 reali.

Questi dati non collimano con un altro quadro delle entrate, secondo rendiconti forniti dallo stesso autore, che attesta un picco di 41.283 nel 1670 ed un andamento assai altalenante dei decenni successivi fino ad arrivare ai 28.562 nel 1700 (si veda la stessa monografia di Loi, alle pp. 486-488). Nel periodo che va dal 1567 al 1700 si riscontrano uscite più consistenti delle entrate, soprattutto nel 1668 e nel 1670. Non mancano gli anni in cui le entrate superano le uscite, come si verifica nel 1659: a saldo risultano +11.335 reali.

Il problema delle entrate e delle uscite – parliamo specialmente degli anni 1668, 1671, 1672, 1675, 1676, 1694, 1695, 1697, 1698 e 1700 – fu cruciale per un Sant'Uffizio pressoché impossibilitato a far quadrare i bilanci; ciò alla luce della somma complessiva che la stessa istituzione doveva erogare in salari a due inquisitori ed inoltre a: promotore fiscale, due segretari, *alguazil*, *receptor*, *alcayde* delle carceri segrete, due portieri (uno dei quali svolgeva attività di *nuncio*), due cappellani, un medico, oltre alle spese per la cera, per la cancelleria ed altro; a queste voci occorre aggiungere 662 reali per quei detenuti che non erano in grado di mantenersi; si raggiungeva in questo modo la somma di oltre 30.000 reali, nettamente superiore agli introiti. Peraltro, di anno in anno il personale poteva variare e l'Inquisizione ebbe quasi sempre a sua effettiva disposizione un numero di ufficiali inferiore a quelli elencati nella lista suddetta.

Altre voci erano di entità poco consistente come, per esempio, i censi imposti su case site in Sassari, di proprietà della stessa Inquisizione.

All'inizio degli anni novanta del Cinquecento, gli introiti annuali del Sant'Uffizio

ammontavano a circa 13.000 reali, secondo uno studio effettuato da Gabriella Olla Repetto. La stessa autrice fornisce alcuni dati sulla località di San Michele di Plaiano, negli agri di Sassari, Sorso e Sennori, per un'estensione di 300 rasieri, pari a 418 ettari. Parte erano boschivi, parte seminati a grano e parte pascolivi. Vi erano anche canneti, oliveti ed orti. Nella Nurra si trovava anche una salina. Al riguardo, la regia cassa pagava 20 lire ed una botte di sale.

Tra il 1591 e gli anni venti del secolo successivo le entrate fecero registrare una crescita, dovuta quasi certamente ad una gestione più oculata. Secondo dati del 1728, i salti sotto la giurisdizione ed il controllo dell'inquisitore, oltre al Salto "de los condutos", erano quelli di: Spina santa minore; Segasidda; San Simone e Giuda; Monte d'Accoddi; Pietro Palmas; Ferulargiu; Ruselas (Rosello); Saltu de Ligios; Valle della murta; dell'Arco; Quidaroni; Pertusu Abbas; Mela ruja; Spina santa major; Calarighe; Barbita; Coda del Porco; Crabulazzi. Nel territorio di Sassari erano dunque 19.

Nel territorio di Sorso si trovavano i seguenti siti: Scala Dotero, Salis e Riolu; il Salto grande di San Michele di Plaiano (oggetto di scontri e dissidi fra "Santo" Tribunale e regio governo); il Salto Pala di Sorso, detto anche Serra de Ruguy; il Salto di Palonargiu.

Nel territorio di Osilo: Santo Stefano; Aviargiu; La Passarina.

Nel territorio di Tissi: il Salto di Mascari.

Nel territorio di Usini: Il Cantaro, detto anche Pala di Cipriani.

Oltre a quelli di Sassari, contando i terreni delle altre comunità, si arriva dunque a 28 salti, alcuni abbastanza estesi. L'insieme era consistente, ma c'erano difficoltà per la riscossione degli affitti.

Per quanto riguardava i censi riscossi in denaro, anche i documenti dell'Archivio cagliaritano ricordano che il Contado di Bonorva continuava a pagare 2.000 reali, pari a 200 scudi sardi. Sono elencati anche altri censi e pensioni che, insieme al precedente introito, avrebbero dovuto fornire complessivamente 3.081 reali, 3 soldi e 3 denari. A tali cespiti occorre aggiungere *olivelli* in denaro, in grano e in *sebada*. Con altre voci si arrivava alla somma di 3.297 reali, 1 soldo e 10 denari, non tutti sempre riscossi. Il documento comprende anche una *Relassion, y noticias de terrasgos, que se deven cobrar de los alquileros de los saltos [...]* a conferma della difficoltà che l'organismo inquisitoriale incontrava nel costringere i debitori a pagare e, correlativamente, nel retribuire ufficiali e scrivani alle proprie dipendenze.

Che le entrate tardassero a pervenire è confermato da una nota che figura nel *Libro de administracion*, redatto da don Nicola Fundoni, amministratore delle rendite del Sant'Uffizio. Chi avrebbe dovuto intervenire per costringere al versamento i debitori, fossero questi singoli privati, oppure le comunità di villaggio? Al riguardo si era tenuta per alcuni giorni una *conferencia*, come se ne organizzavano allora per chiarire e risolvere problemi di competenza, quando non erano gravi conflitti giurisdizionali. In genere queste conferenze non erano viste di buon occhio dall'inquisitore di turno che in simili incontri paventava sempre la minaccia di intromissioni del potere laico. Ciò si sarebbe verificato anche al tempo di Corvacho.

Comunque Fundoni fa riferimento alla calamità dei tempi. In effetti gravi erano state le conseguenze di *hambre y epidemia* del 1680-81 che avevano provocato la morte di circa un terzo della popolazione sarda. Ne troviamo un preciso riscontro in suppliche e richieste avanzate nel Parlamento del 1688-89, presieduto dal viceré Nicola Pignatelli duca di Monteleone ed in altri appuntamenti di questo tipo (come le Corti del viceré conte di Montellano, celebrate nel 1698-99).

I problemi di Sassari. Nella Sardegna di fine Seicento, rispetto ai primi decenni dello stesso secolo, il saldo demografico è negativo. Infatti, intorno al 1627, la popolazione è di 310.000 abitanti; nel 1640-41 i sardi dovevano essere in tutto 300.000 circa. Nel 1652-57 dilaga la peste: tra l'altro, Sassari perde il suo primato demografico rispetto a Cagliari: le vittime della terribile pestilenza, secondo gli atti degli Stamenti del tempo, ammontano a ben 22.000! (cfr. ACRS, il Parlamento curato da P. Sanna). Si è detto del 1680-81, ma anche il 1687 è un anno di crisi. Nel 1699 gli abitanti sono 260.551, cifra ancora lontana non solo dal dato del 1627 ma anche da quello del 1678 (299.356), per quanto si verifichi un aumento rispetto al 1688, quando vengono registrate 230.321 unità (si veda F. Francioni, *Un Parlamento prudente ma deciso. Le Corti sarde del 1688-89*, p. 28; si veda la bibliografia alla fine del presente saggio).

Sassari, nei secoli, subì le conseguenze del centralismo di Cagliari: ribadirlo non significa fare ricorso ad una vieto campanilismo, peraltro usato nel Seicento dai ceti dirigenti del Capo di Sopra per una polemica sul Primato ecclesiastico fra le archidiocesi (e non solo) delle due città. In effetti, una delle tante prove dei danni causati dal centralismo viene dall'imposizione della misura della *carreta*. I re d'Aragona avevano concesso a Sassari l'inf feudazione di un determinato numero di villaggi, tenuti a trasportare nella Frumentaria cittadina un determinato numero di *raseros*; la *carreta* – unità di misura utilizzata a Cagliari – si componeva di otto rasieri. Ciò metteva i villici in difficoltà soprattutto nel 1701.

In un documento del 12 agosto 1702, conservato nell'Archivio storico del Comune di Sassari, si fa riferimento a "falta de gente [...] la que ay casi se hallan enfermos, y con poca salud, que todos los dias muere mucha gente". Si tratta di una lettera firmata da Giovanni dell'Arca (AsCSS, *Registro literarum, Correspondencia*, 6 junio 1702-23 marzo 1703, busta n. 22, fasc. 7, c. 48).

Un altro problema della città era allora costituito dalla *limpieza*, cioè dalla pulizia e dal risanamento del Porto di Torres. Il Comune di Sassari, che aveva ricevuto per questa esigenza 3.000 scudi da parte della *Real Hacienda*, chiedeva inoltre di essere sovvenzionato per costruire un magazzino nello stesso porto, affinché l'imbarco del grano avvenisse in sicurezza. La municipalità sassarese, onde ribadire per l'ennesima volta il primato della città sulle campagne, pretendeva la chiusura di esercizi commerciali nei villaggi (lettera del 24 marzo 1703, diretta al viceré, firmata da Francesco Rogger, don Gaspare Barruesso Carnicer, don Emanuele Delitala, don Filiberto Espinosa). Questi ministri regi facevano osservare che, dopo i Parlamenti presieduti rispettivamente dal duca di Monteleone e dal conte di

Montellano, la città risultava in possesso di 2.000 scudi da aggiungere ai 3.000 concessi per il porto. Lo stanziamento era stata autorizzato dalla Giunta del Real Patrimonio, ma Sassari non aveva reso conto dell'avvenuta spesa dei complessivi 5.000 scudi.

Nel 1702 si accesero gravi conflitti fra Inquisizione e Curia arcivescovile, ma anche il Comune di Sassari dovette fare fronte a richieste e pretese del Sant'Uffizio. Questo organismo si rifiutava di rispondere anche alla richiesta di riunire una *conferencia*, cioè un incontro con le autorità municipali per dirimere determinate controversie. Un contrasto riguardava l'esecuzione, pretesa dai ministri del *Santo Tribunal* a proprio favore, *en el derecho del abasto de las carnes*.

Una lettera del viceré Fernando de Moncada, in data 6 maggio 1701, faceva riferimento ai danni che potevano risultare dalla *cosecha* (carestia). Dal vertice del governo viceregio si ordinava al Comune di Sassari una puntuale relazione su tutta la quantità del *trigo de porcion* immagazzinato (*encerrado*) nel 1699 e nel 1702.

Una pleora di persone, a Sassari (ma non solo), era legata ai meccanismi di potere inquisitoriali ed era esente da vari obblighi. Il problema dell'approvvigionamento della carne, sul quale il Sant'Uffizio interveniva, pretendendo di avere diritto di vendita del prodotto nel mercato cittadino, non era di facile soluzione. Oltretutto, determinate disposizioni del Consiglio civico potevano essere cambiate, alterate, completamente eluse o trasformate da un nuovo sorteggio, in grado di consentire a un *subdito de la Inquisición* di ricoprire un posto di consigliere. L'organismo municipale supplicava il viceré affinché egli vietasse la vendita della carne nei banchi del civico mercato, contro la pretesa dell'inquisitore che voleva essere esentato dal pagamento dei *derechos reales*; il mancato introito di questi poneva la cassa comunale in difficoltà (si veda al riguardo una lettera del 25 aprile 1701, diretta dai consiglieri sassaresi al governo viceregio, in AsCSS).

In un'altra lettera della stessa data, si faceva riferimento a cuoi e carni di bestiame macellato nei salti che costituivano il patrimonio dell'Inquisizione: erano questi i prodotti che il Sant'Uffizio intendeva smerciare. Ma la stessa istituzione, in difficoltà economiche, voleva incrementare le proprie rendite assicurandosi questa possibilità anche nella vendita della farina *de sus subditos*.

XVII

1701: la misteriosa scomparsa del sassarese Giorgio Sotgia Serra, eminente teologo e vescovo

Nel 1701, prima della svolta rappresentata dalla cacciata dell'Inquisitore Juan Corvacho (che è del 1702), Sassari, ma non solo, è sconvolta da due avvenimenti: la già ricordata uccisione dell'inquisitore Juan Garrido Lozano e la morte dell'eminente prelado Giorgio Sotgia Serra: uno dei più importanti teologi del suo tempo che, ben oltre il contesto sardo, svolse (in particolare) un ruolo non certo secondario nella produzione teologica di tipo controversista. Si tratta di un ramo della teologia dogmatica che viene sviluppato e discusso con una certa autonomia: nella teologia controversista, com'è noto, vengono espressamente esaminate le decisive differenze dottrinali che nel XVI secolo avevano spaccato irrimediabilmente il mondo cristiano e dato vita a Chiese diverse. L'obiettivo ecumenico dei teologi controversisti era quello di dare un contributo per superare tali lacerazioni.

Sotgia Serra era nato a Sassari nel 1632 e a 14 anni aveva vestito l'abito dell'Ordine dei Servi di Maria. In seguito fu docente di filosofia e teologia in vari conventi della Toscana; insegnò quindi a Bologna, Cesena e Firenze, dove ebbe, fra i più attenti uditori, il principe Francesco Maria de' Medici, futuro cardinale. Un altro esponente di questa famiglia, il granduca Cosimo III, lo accoglieva nella sua corte e lo nominava professore di teologia nell'Università di Pisa. Si guadagnava allora la stima di un erudito come Antonio Magliabechi (1633-1714) cui lo stesso Cosimo III affidò la Biblioteca palatina.

In seguito Magliabechi entrò in contatto con numerosi dotti d'Europa, cui fornì una mole notevolissima di informazioni riguardanti soprattutto la storia letteraria. Arricchì in misura rilevante (anche di codici) la sua biblioteca privata ed ordinò che fosse aperta al pubblico (ciò in effetti avvenne nel 1747). La nutrita corrispondenza intercorsa fra Magliabechi e Sotgia Serra suona conferma dell'inserimento di quest'ultimo in un vasto circuito intellettuale.

Un altro importante riconoscimento del magistero svolto da Sotgia Serra giunse con la sua nomina a professore nel collegio romano Enrico di Gand, dove fu attivo per 12 anni. Nella "voce" a lui dedicata, nel *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, lo storico sassarese Pasquale Tola scrive che Sotgia Serra, dai cardinali e dallo stesso papa Innocenzo XII, "era riputato uno dei primi teologi di quell'età". La sua carriera ecclesiastica proseguì con notevoli riconoscimenti: nel 1675 divenne consultore nella Congregazione dell'Indice dei libri proibiti (altra cosa rispetto all'Indice dei sovrani spagnoli); nel 1678 diventava generale dell'Ordine servita; nel 1681, Innocenzo XI lo nominava vescovo di Bosa, dove egli restaurò l'episcopio e dove celebrò un Sinodo diocesano.

Nel 1689, Sotgia Serra rinunciò alla nomina nella sede episcopale di Ampurias per mantenere il forte legame con Sassari dove diede vita alla Tipografia Servitana

che stampò importanti sue opere. Nel convento sassarese di Sant'Antonio, costituì una biblioteca che arricchì di molti volumi. Il 20 giugno 1700, nel capoluogo del Capo di Sopra, veniva posta la prima pietra della nuova chiesa servita, intitolata allo stesso Santo, che egli fece erigere a proprie spese. Qui egli sarà sepolto dopo una morte misteriosa.

Fra le opere di Sotgia Serra ci si limita qui a ricordare, *In primum librum sententiarum quaestiones disputatae*, in tre parti, stampato dalla Tipografia Servitana di Sassari nel 1689; egli scrisse anche sui libri delle sentenze di Enrico di Gand, dietro ordine dei pontefici Clemente IX e Alessandro VIII. Nell'Archivio centrale dell'Ordine dei Servi di Maria, è depositato un manoscritto di Sotgia Serra, intitolato *Consultazioni ecclesiastiche sull'elezione dei Papi e doveri dei Cardinali serrati in Conclave*.

Col crepuscolo del secolo XVII, per l'importante teologo e prelado si avvicinava ormai una fine repentina ed inattesa: al suo funerale il governatore di Sassari Pietro Amat Gambella dava solenne lettura del documento che aveva appena investito Sotgia Serra della carica di arcivescovo di Sassari. Che cosa era successo? Il 19 novembre del 1701, egli era precipitato nel pozzo dell'edificio dove risiedeva abitualmente: il palazzo del barone d'Usini, sito in *Carra manna* (oggi piazza Tola, dove ha sede attualmente la Biblioteca comunale). Proprio nello stesso giorno era giunta notizia della sua ascesa alla cattedra arcivescovile turritana.

Tola (cui quella piazza è dedicata) non sa spiegarsi, nel suo *Dizionario storico*, il perché di quel decesso: suicidio? Come sarebbe stato possibile, si può replicare, soprattutto alla luce degli incarichi, delle gratificazioni, degli attestati non formali di stima e ammirazione di cui Sotgia Serra aveva goduto in tutto il corso della sua vita? Un non meglio precisato "violento accesso di idromania", come ipotizza lo storico sassarese, lo avrebbe spinto a gettarsi nel pozzo? Ma questa sembra una risposta più strana che credibile. Omicidio? Anche Enrico Costa si interroga sconcertato su una fine così repentina, non escludendo che si possa trattare di omicidio. Di sicuro si tratta di una morte misteriosa, su cui non è mai stata fatta chiarezza.

Senza cedere alle facili suggestioni della dietrologia, bisogna comunque ricordare il ruolo di Sotgia Serra quale consultore nella Congregazione dell'Indice. Ciò permette un rinvio, in ogni caso, ad un contesto attraversato da durissimi conflitti che oppongono lo stesso governatore Amat Gambella, l'Archidiocesi turritana e la municipalità sassarese all'inquisitore Corvacho, privo di esitazioni nell'andare allo scontro frontale con tutti questi soggetti, che infine risulterà per lui rovinoso.

Bisogna inoltre tenere presente che, in quel torno di tempo, neppure i rapporti fra Archidiocesi turritana e governatorato di Sassari paiono idilliaci (per usare un eufemismo). Nell'Archivio storico diocesano di Sassari, figura un rescritto proveniente da Roma, risalente al 1696 e relativo ad una censura fulminata dalla stessa Curia turritana contro il governatore Antonio Capay, o Cappai (si veda al riguardo la documentazione esistente in ASDSS). Nel 1702 era in corso una causa per mantenere l'immunità ecclesiastica sul diritto della carne e della farina, oggetto di scontro, inoltre, fra la municipalità turritana ed il Sant'Uffizio. Al 1702-1703 risale

una vertenza fra l'arcivescovo Giuseppe Siccardo ed il Capitolo della Cattedrale per alcune "innovazioni", apportate dallo stesso presule, le quali, evidentemente, non erano giunte gradite ai vertici locali della gerarchia ecclesiastica.

Ricordiamo ancora che Sotgia Serra risulta convocato per le sessioni del Parlamento del 1688-89. In qualità di vescovo di Bosa, priore dell'abbazia di Sant'Antonio abate, nonché di quelle di Santa Maria di Corte e di Coros (vantava inoltre fra i suoi titoli l'appartenenza al *Consejo de Su Magestad*), egli nominò suo procuratore Giovanni Antonio Montanacho, affinché lo rappresentasse nelle congreghe stamentarie (cfr. *Il Parlamento del viceré Nicola Pignatelli duca di Monteleone (1688-89)*, a cura di F. Francioni, vol. III, voce Sogia Giorgio, *ad indicem*; si veda anche *Il Parlamento del viceré Giuseppe de Solís*, curato da Catani e Ferrante, vol. 23, t. III **, p. 2054, da cui risulta che "don Francisco Jorge Sogia", così è chiamato, vescovo di Bosa, ha nominato don Ignazio Masones, reverendo canonico di Cagliari, affinché lo rappresenti nello Stamento ecclesiastico, durante l'assise del 1699).

Predecessore di Sotgia Serra - che, per la morte improvvisa e rimasta finora inspiegabile, non prese mai possesso della cattedra arcivescovile - era stato dal 1685 al 1698 lo spagnolo Giovanni Morillo y Velarde (anche lui convocato alle congreghe dello stesso Parlamento Monteleone). Si tenga presente che Morillo, come ricorda Enrico Costa nella sua storia di Sassari, si trovava già dal 1683 in città come inquisitore e *visitador*. Il 3 gennaio 1693, egli invitava i consiglieri di Sassari ad assistere alla processione per la festa di Santa Benedetta, le cui reliquie erano state donate alla città dallo stesso Sotgia Serra (allora vescovo di Bosa) il quale le aveva ricevute da papa Innocenzo XI. Nel 1699, il clero voleva impegnarsi per costruire un altare in una cappella dove era stata depositata la salma dello stesso Morillo.

Infine, la Curia turritana doveva affrontare il grosso problema della fabbrica del Duomo di San Nicola. Durante le Corti presiedute dal duca di Monteleone, il Capitolo impetrava un sussidio di oltre 5.000 scudi; chiedeva inoltre la concessione di esportare 10.000 starelli di grano e ricordava, allo stesso tempo, che aveva volontariamente concesso delle saline a Sua Maestà, ricevendone in cambio un esiguo compenso.

La fabbrica del Duomo, com'è noto, chiuse i battenti nel 1723; sulla facciata figura la scritta *Fiat pax 1715*. Negli anni della Guerra di successione spagnola, accompagnati da crisi economica, da malattie, da indigenza, Sassari trova forza, energie e, diciamo così, un guizzo di vitalità, per portare a termine una costruzione che avrebbe colpito diversi viaggiatori, dal Settecento al Novecento (si veda E. Vittorini, *Sardegna come un'infanzia*, p. 59; V. Mossa, *Architetture sassaresi*; M. Porcu Gaias, *Sassari. Storia architettonica*). Per non parlare del completamento di altre importanti chiese, come quella barocca di Sant'Andrea, portata a termine nel 1715.

Dopo la morte di Sotgia Serra, dal 1702 il seggio arcivescovile toccò ad un altro spagnolo, l'agostiniano Siccardo, prima ricordato, che nel 1714 fu trovato morto nel suo letto: il Costa riporta la voci secondo le quali il presule sarebbe stato "malignato" (o *pindacciato*, come si dice nel dialetto locale) dai sassaresi. In effetti, era entrato in

urto con tutti e aveva deciso di scomunicare i consiglieri ed il segretario del Comune, il regio procuratore ed altre autorità. Le liti fra le istituzioni laiche ed il prelado durarono anni: nel 1709 il municipio sassarese inviava come proprio sindaco-procuratore don Antonio Manca dell'Arca onde perorare la causa contro Siccardo presso la Curia romana (si vedano al riguardo le carte dell'Archivio storico diocesano e quanto scrive Costa, in *Sassari*, vol. 2, pp. 1130-1131; si veda anche R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna*).

Bisogna infine riconoscere che, partendo da conflitti i quali, a vario titolo e con diverse modalità fra coinvolgono (anche al loro interno) Archidiocesi, Comune, Regio Governo, Inquisizione, non sono comunque individuabili (allo stato attuale delle ricerche storiche) elementi, prove e riscontri che possano farci risalire con un minimo di credibilità alla causa reale della morte di Sotgia Serra. La tesi o l'ipotesi dell'omicidio non trovano valido supporto, ma si potrebbe e dovrebbe (il condizionale è d'obbligo) escludere anche il suicidio per mancanza di prove solide.

XVIII

1702: la cacciata dell'inquisitore Corvacho

A differenza di quanto era successo all'inquisitore Diego Gamiz, che aveva a stento evitato la cacciata, nonché di altri, allontanati da Sassari d'imperio, un altro capo di quel tribunale, assai temuto, ma anche avversato, finì ingloriosamente la sua carriera nel 1702. Era un duro colpo, inferto all'Inquisizione dal governo spagnolo, anch'esso avviato verso un ridimensionamento dei suoi domini, dopo la morte (1700) del re Carlo II e l'avvento al trono di Filippo V di Borbone, ciò che darà luogo, com'è noto, alla Guerra di Successione.

Nel 1702, infatti, accadeva a Sassari qualcosa di inaudito ed almeno in parte non prevedibile, sebbene un conflitto giurisdizionale fra poteri diversi, come abbiamo già visto, si fosse sviluppato da tempo. Il commissario viceregio don Dionisio Gonzales de Mendoza, inviato da Cagliari, eseguì l'ordine di cacciare *manu militari* l'inquisitore Juan Corvacho e di accompagnarlo a Porto Torres per l'imbarco. Forse quello che il governo non aveva previsto - e tantomeno voluto o gradito - era stato l'ammassarsi di un gran numero di persone *de todo genero* (come risulta da documenti dell'epoca) intorno alla sede del Sant'Uffizio, nel Castello della città.

Corvacho, il cui nome, quasi certamente, era destinato a suscitare battute, frizzi e dilleggi più o meno sommessi tra la popolazione - sulla base del ben noto spirito caustico dei sassaresi - era entrato in urto col governo regio, con la Curia arcivescovile e con il Consiglio civico della città. In primo luogo, aveva intimato al governatore del Capo di Sopra, Pietro Amat Gambella, di liberare dal carcere un uomo che aveva rubato dei buoi in località San Michele di Plaiano. Là sorgeva un'abbazia (la chiesa esiste tuttora ed è visibile sulla destra della strada "Buddi-Buddi" nel tragitto che conduce da Sassari a Platamona o a Sorso) dalla quale l'Inquisizione traeva una quota delle proprie rendite. In breve: l'inquisitore riteneva che punire questo ladro spettasse a lui, non alla magistratura regia. Gli venne risposto che si trattava di una questione che non toccava materia di fede e di religione; per di più il furto era avvenuto nell'incontrada di Romangia, dove l'inquisitore non era enfiteuta o feudatario, titolo spettante invece al barone di quel luogo.

Come si era verificato in altre occasioni, il governo di Cagliari chiese che venisse organizzata una *conferencia* onde sanare il dissidio in via, diciamo così, diplomatica, ma Corvacho oppose un netto rifiuto. Della vertenza veniva allora informata la *reyna gobernadora* che da Madrid rispondeva dichiarando totalmente infondate le pretese dell'inquisitore, ribadiva che questi non poteva immischiarsi nelle attività degli ufficiali regi e rimproverava infine la Reale Udienza, il massimo organismo giudiziario dell'isola, perché non aveva agito speditamente. Se Corvacho avesse insistito nelle sue pretese, si sarebbe resa indispensabile la sua espulsione dal Regno.

Era solo l'inizio di un'impressionante precipitare degli eventi che portarono ad una svolta storica: il 7 novembre 1702, il segretario Gavino Mallano ed altri uomini

del Sant'Uffizio fecero irruzione nella Cattedrale di San Nicola - proprio mentre don Gavino Pisano si accingeva a celebrare la messa - e lanciarono contro il Regno di Sardegna, dunque contro tutta la società isolana, un interdetto verso ogni pretesa di condizionare l'organismo inquisitoriale e di indurlo a trattare intorno ad un tavolo. Subito dopo si giunse ad un punto tale che la Curia arcivescovile ed il capo dell'Inquisizione si scomunicarono reciprocamente. Seguirono nelle chiese scontri ed incidenti fra i ministri delle due istituzioni, con grande *alboroto y escandalo* degli abitanti della città.

Già nel 1579 essi, con tutti i sardi, erano stati accusati dall'arcivescovo turritano ed inquisitore don Alonso de Lorca di essere nemici "capitalissimi" della "nazione spagnola".

Il 25 novembre del 1702 la regina scrisse che si doveva inderogabilmente procedere ad un pronto e meritato castigo: l'espulsione di Corvacho. In seguito il Castello di Sassari fu circondato dalla truppa a cavallo; Gonzales de Mendoza, inviato dal viceré de Moncada, fece abbattere le porte e rimase non solo imperturbabile di fronte alle minacce dell'inquisitore, che lo accusava di sacrilegio, ma lo afferrò – forse per la collottola, come possiamo immaginare – e lo trascinò fuori. Nel primo quarto di miglio per il Porto di Torres, il gruppo fu accompagnato da un'immensa folla, di sicuro convenuta nella piazza e mobilitata non di certo dal commissario viceregio, ma da un passa-parola, quindi non del tutto spontaneamente (lo si può dedurre dalle pagine che alla vicenda sono state dedicate da Romano Canosa in un libro che ha utilizzato fondi del madrilenio Archivo Histórico Nacional).

L'episodio ci rende consapevoli, ancora una volta che nel Seicento un profondo cambiamento, verificatosi non solo e non tanto nelle istituzioni (si pensi alla già richiamata attività degli Stamenti), quanto soprattutto nella società, nella cultura e nelle mentalità correnti, ha gettato le fondamenta per l'inesorabile condanna settecentesca dell'Inquisizione. Quanto si verificò nell'isola in quel fatidico 1702 suona conferma che la complessa transizione fra Seicento e Settecento – com'è stato sostenuto da Paul Hazard – ha un carattere davvero cruciale. Non è un'esagerazione dunque affermare che anche la Sardegna si trovò allora dentro quella profonda, ma rigeneratrice, *crise de la conscience européenne* da cui sarebbe scaturito l'Illuminismo.

Mancano ormai pochi anni al 1708: proprio in quell'anno, in coincidenza con l'effimero passaggio dell'isola sotto il dominio degli Asburgo d'Austria, si verifica un evento significativo: "Nella nave che conduceva in patria il viceré spagnolo e altri membri del suo governo prese posto anche l'inquisitore; il legame organico con la Suprema non venne più ristabilito neanche durante l'effimera riconquista alberoniana del triennio 1717-1720. Le competenze del tribunale vennero in parte assunte dai vescovi" (R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna*, p. 373; A. Borromeo, *L'Inquisizione*, in *La società sarda in età spagnola*, pp. 147 e ss.). Il riferimento di Turtas è all'impresa del cardinale Francesco Alberoni, salito ai vertici del governo spagnolo sotto Filippo V di Borbone, designato come successore di Carlo II, ultimo dei sovrani della dinastia asburgica di Spagna. Com'è noto, essendo Filippo nipote di

Luigi XIV di Francia, ciò provocò la formazione di una coalizione politico-militare contro la Spagna. Ma la restaurazione del potere regio spagnolo in Sardegna durò, come si è detto, pochi anni.

Conclusioni

Crediamo di non aver esagerato nel sottolineare la forza che l'Inquisizione aveva nel condizionare la vita sociopolitica, religiosa e culturale delle nostre comunità, attraverso un'attività che, secondo le indagini più recenti (pensiamo alle monografie di Salvatore Loi, ma non solo) è stata anche quantitativamente notevole.

In chiave critica verso una tesi che vede nell'Inquisizione un organismo che sapeva e poteva essere anche "garantista" e "legalitario", si è cercato di dimostrare che la realtà storica, per tanti aspetti, è semplicemente opposta.

Ci si è soffermati sulla condanna dell'Inquisizione da parte dell'Illuminismo, ma soprattutto su una produzione storiografica intorno alle vicende sarde del Sant'Uffizio, che si è particolarmente arricchita in questi ultimi decenni. In tale ambito, il percorso teologico-filosofico, spirituale e giuridico-giudiziario, particolarmente sofferto, di Sigismondo Arquer, sino all'*autodafé* di Toledo del 1571, è quello di un intellettuale di respiro europeo, audace nel sottolineare la mostruosità delle pratiche inquisitoriali: le sue accuse all'istituzione ci proiettano ben oltre il Cinquecento.

Si è richiamata l'attenzione sugli interminabili conflitti fra la giurisdizione regia e quella del Sant'Uffizio, documentata dagli atti degli Stamenti (l'antico Parlamento sardo), dagli scontri fra i governi di Madrid e di Cagliari, da una parte, gli inquisitori, dall'altra, che culminano nell'allontanamento d'imperio di vari inquisitori e nella effettiva cacciata di Juan Corvacho nel 1702: si avvicina l'alba di una nuova era, di un rischiaramento culturale.

La Sardegna non è al di fuori delle inquietudini e delle profonde tensioni che scuotono l'universo cattolico-cristiano nel Cinquecento e che sono in grado di condurre a sommovimenti radicali come la Riforma e la Controriforma.

La persecuzione delle donne come streghe si iscrive a pieno titolo nella cultura di gerarchie ecclesiastiche ed inquisitoriali esclusivamente maschili che usano la violenza psicologica e materiale per cancellare, letteralmente, una cultura popolare assai ricca, non antagonista al potere dominante, ma comunque irriducibilmente "altra". Le critiche più radicali nei confronti delle religioni ufficiali, da Ludwig Feuerbach a Karl Marx, da Friedrich Nietzsche in poi, non pongono al centro delle loro analisi il non detto, il latente, il nascosto delle principali credenze monoteistiche: la tabuizzazione del corpo della donna, considerato irrimediabilmente infetto. Questo è il principale fondamento di lunghe persecuzioni contro le donne, come ci ha insegnato una critica femminista di carattere storico, antropologico e filosofico.

La strage, anzi, lo sterminio programmato delle donne nell'Europa dell'Età moderna ci consente di intravedere un altro aspetto della repressione inquisitoriale, rilevabile anche nel contesto sardo. La storia dell'Inquisizione si costituisce anche come momento di avvio e snodo ineludibile nell'itinerario dell'antisemitismo, destinato ad articolarsi ed a svilupparsi per sfociare infine nel mattatoio industriale

programmato, la Shoah del XX secolo. Non bisogna peraltro dimenticare altre vittime: le minoranze religiose, etniche e linguistiche dell'Europa moderna.

Nel caso sardo occorre ricordare la vicenda dell'ebreo algherese Antonio Angelo Carcassona, appartenente ad una cospicua famiglia, perseguitato dall'Inquisizione: si pensi alle pagine scritte su di lui, in particolare, da Pasquale Tola e Giancarlo Sorgia. Il contesto isolano risulta pesantemente segnato da una "acculturazione", espressione che in effetti risulta essere un eufemismo. Sarebbe più giusto parlare di castiglianizzazione forzata - fra l'altro gli inquisitori erano quasi tutti spagnoli - e, in modo ancor più appropriato, di "genocidio culturale", di cui il Sant'Uffizio non è certo il solo soggetto agente.

L'insistenza di alcuni storici sul rispetto delle norme da parte di un'Inquisizione che sarebbe stata, in buona sostanza, garantista e legalitaria viene egregiamente smentita dall'emergere di una documentazione archivistica sulla Sardegna dalla quale emergono arbitri, prepotenze e soprusi di vari inquisitori: Juan Corvacho, scacciato da Sassari nel 1702, va considerato un caso limite o a se stante solo in una certa misura.

Nuove indagini, in grado di prendere l'avvio da nuove scoperte archivistiche e da documentazioni inedite, potranno senz'altro contribuire a gettare nuova luce sulla diffusione nell'isola di idee eterodosse: luterane, calviniste, zwingliane oppure appartenenti alle varie articolazioni della Riforma "popolare" che nasce da attese millenaristiche, di rigenerazione anche sociopolitica, provenienti dal Medioevo (si pensi, fra l'altro, ad un classico testo di Gioacchino Volpe).

La Sardegna – occorre ribadirlo – non appare certo tetragona verso novità filosofiche, teologiche ed anche scientifiche e culturali ed oppone inoltre una sua forza, diciamo così, "resistenziale", alla macchina schiacciasassi del Sant'Uffizio, ai processi di integrazione e di uniformismo da essa avviati ed in parte, bisogna riconoscerlo, condotti a termine. La castiglianizzazione di cui l'organismo inquisitoriale è stato portatore è solo un aspetto, per quanto rilevante, di una più vasta acculturazione che non è mai "un pranzo di gala" ed alla quale, com'è accaduto in altri spazi geografici ed in contesti culturali diversi, si può accompagnare il genocidio culturale.

Quanto ha scritto lo storico francese Robert Mandrou, in una sua importante monografia su giudici e streghe ed intorno ad avvenimenti verificatisi in Francia durante gli ultimi decenni del Seicento, sembra riconfermare la tesi, più volte ricordata, di Paul Hazard su un periodo di incubazione di quei decisivi cambiamenti che si verificheranno nel Settecento. Alla fine del XVII secolo, infatti, i magistrati francesi (di un paese dove l'Inquisizione peraltro non si insediò mai) sembrano andare, di fronte alle loro vittime, verso una crisi di coscienza: si tratta di uno dei fattori che accompagnano la crisi della cultura assolutistica, dogmatica ed oscurantista dell'*Ancien Régime*.

Bibliografia

Aleo Giorgio, *Storia cronologica e veridica dell'isola e Regno di Sardegna dall'anno 1637 all'anno 1672*, saggio introduttivo, traduzione e cura di F. Manconi, Ilisso, Nuoro, 1998.

Anatra, Bruno, *Dall'unificazione aragonese ai Savoia*, in J. Day, B. Anatra, L. Scaraffia, *La Sardegna medievale e moderna*, Utet, Torino, 1984.

Anatra Bruno, Puggioni, Giuseppe e Serri, Giuseppe, *Storia della popolazione in Sardegna nell'epoca moderna*, AM&D Edizioni, Cagliari, 1997.

Ankarloo B., Henningsen, G., *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Archivio di Stato di Cagliari, *Segreteria di Stato e di Guerra del Regno di Sardegna*, Serie II, voll. 597 e 598.

Archivio Storico del Comune di Sassari, Busta n. 22, fascicoli 5, 6 e 7, *Corrispondenza 1699-1702*.

Archivio Storico Diocesano (Archidiocesi di Sassari), *Fondo Tribunale ecclesiastico. Inventario*, a cura di Giancarlo Zichi, vol. II, t. I, *Cause 1700-1760; Inventario Fondo Capitolare*, curato da Enrico Costa, vol. II (dalla lettera H a U), Lettera R, p. 245: vertenza fra l'arcivescovo di Sassari Siccardo e il Capitolo turritano per innovazioni da lui fatte (1702-1703); p. 254: rescritto proveniente da Roma relativo ad una censura fulminata dalla Curia turritana contro il governatore del Capo di Sopra Capay (Cappai); il documento reca la data del 1696.

Archivo de la Corona de Aragón, Sezione *Cancellaria*, Fondo *Sardegna*.

Archivo de la Corona de Aragón, *Cámara*, vol. 407 (corrispondenza fra Consejo de Aragón e governo viceregio in Cagliari riguardante anche i rapporti con la Chiesa e con l'Inquisizione, cui vanno collegati i conflitti giurisdizionali sviluppatasi fra gli anni Ottanta e Novanta del Seicento e fino ai primi anni del secolo successivo).

Archivo Histórico Nacional (Madrid), *Inquisición, Cerdeña*, legajo 2303(1), 2303(2), carte non numerate (fonti già citate ed utilizzate da Romano Canosa: si veda più avanti).

Areddu, Antonio, *Il Marchesato di Mores. Le origini, il duca dell'Asinara, le lotte antifeudali, l'abolizione del feudo e le vicende del marquis de Morès*, Condaghes, Cagliari, 2011.

Arquer, Sigismondo, *Sardiniae brevis historia et descriptio*, a cura di M. T. Laneri, saggio introduttivo di R. Turtas, Cuccu, Cagliari, 2007.

Aubert, Alberto, *Paolo IV, papa*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, vol. 81, 2014 (consultabile on line).

Atzori, Mario e Satta, Maria Margherita, *Credenze e riti magici in Sardegna. Dalla religione alla magia*, Chiarella, Sassari, 1980 e 1983.

Azuni, Domenico Alberto, *Elogio della pace*, a cura di A. Delogu, Cagliari, Regione Autonoma della Sardegna, Assessorato Pubblica Istruzione, Beni culturali, Informazione, Spettacolo e Sport, 1994.

Bendiscioli, Mario, *La Riforma cattolica*, Studium, Roma, 1958.

Id., *La Riforma protestante*, Studium, Roma, 1967.

Benazzi, Natale e D'Amico, Matteo, *Il libro nero dell'Inquisizione. La ricostruzione dei grandi processi*, Piemme, Casale Monferrato, 2001, in particolare le pp. 269-277.

Bennassar, Bartolomé (a cura di), *Storia dell'Inquisizione spagnola dal XV al XIX secolo*, Milano, Rizzoli, 1980.

Birocchi, Italo, *Dottrine e diritto penale in Sardegna nel primo Ottocento. Il trattato Dei delitti e delle pene di Domenico Fois*, Cuec, Cagliari, 1988.

Id., con Mattone, Antonello, *Introduzione. L'eredità della "Carta de Logu" d'Arborea*, in *La Carta de Logu d'Arborea nella storia del diritto medievale e moderno*, a cura di I. Birocchi e A. Mattone, Laterza, Roma-Bari, 2004, pp. VII-XIV.

Borromeo, Agostino, *L'Inquisizione*, in *La società sarda in età spagnola*, a cura di F. Manconi, Musumeci, Aosta, 1992, pp. 142-151.

Id. (a cura di), *Storia religiosa della Spagna*, Centro ambrosiano, Milano, 1998.

Id., *L'Inquisizione spagnola nell'età di Filippo II: struttura e organizzazione*, in B. Anatra, F. Manconi (a cura di), *Sardegna, Spagna e Stati italiani nell'età di Filippo II*, AM&D, Cagliari, 1999, pp. 389-413.

Id., (a cura di), *L'Inquisizione*, Atti del Simposio internazionale, Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano, 2003.

Burke, Peter, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori, Milano, 1978, pp. 203-211.

Cadoni, Enzo e Turtas, Raimondo, *Umanisti sassaresi del '500. Le "biblioteche" di Giovanni Francesco Fara e Alessio Fontana*, Gallizzi, Sassari, 1988.

Canosa, Romano, *Storia dell'Inquisizione in Italia: dalla metà del Cinquecento alla fine del Settecento*, 5 voll., Sapere 2000, Roma, 1986-90.

Id., *Storia dell'Inquisizione spagnola in Italia*, Sapere 2000, Roma, 1992, in particolare le pp. 220-221.

Cantimori, Delio, *Eretici italiani del Cinquecento, Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, n. e. a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino, 2009.

Castellaccio, Angelo, *L'amministrazione della giustizia a Sassari*, in *Gli Statuti sassaresi. Economia, società, istituzioni a Sassari nel Medioevo e nell'Età moderna*, a cura di A. Mattone e M. Tangheroni, Edes, Sassari, 1986.

Id., *Sassari medievale*, vol. I, Carlo Delfino Editore, Sassari, 1996.

Cau, Paolo Maria, *Le fortificazioni sarde citate nel diario di Francesco d'Austria Este*, in *Verso un atlante dei sistemi difensivi della Sardegna*, a cura di D. R. Fiorino e M. Pintus, Giannini, Napoli, 2015.

Id., *Un'altra fonte per la nostra storia*, in "Almanacco di Cagliari", 2016.

Cherchi, Placido, *Etnos e apocalisse. Mutamento e crisi nella cultura sarda e in altre culture periferiche*, Zonza, Sestu (Ca), 1999.

Cocco, Marcello, *Sigismondo Arquer dagli studi giovanili all'autodafé*, s.l. e s.d. (ma: Cagliari, 1987).

Contreras, Jaime, *Relaciones de causa de Sicilia y Cerdeña, Consideraciones*, in "Annali dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea", voll. XXXVII-XXXVIII, (1985-1986), Roma.

Cospito, Giuseppe, voce *Dirigenti e diretti*, in *Dizionario gramsciano 1926-1937*, a cura di G. Liguori e P. Voza, Carocci, Roma, 2009.

Costa, Enrico, *Sassari*, 3 voll., Gallizzi, Sassari, 1992.

De Angelis, Vanna, *Le streghe son tornate, La ricostruzione dei grandi processi. Quattro secoli di storia dalla parte delle streghe*, Piemme, Milano, 2016.

Dedieu, Jean-Pierre, *L'Inquisizione*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1990.

Del Col, Andrea, *L'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo*, Mondadori, Milano, 2009.

Della Marmora Ferrero, Alberto, *Itinerario dell'isola di Sardegna*, 3 voll., Ilisso, Nuoro, 1997.

Derriu, Alessandra, *Maura, l'indovina di Orotelli. Streghe nella Sardegna del '700*, Nemapress, Alghero, 2018. Alla stessa autrice si devono due documentati saggi sull'Inquisizione spagnola ad Alghero, su magia e stregoneria dal Logudoro alla Barbagia.

Dettori, Giovanni, *Il sentiero degli elicrisi. Sulle orme di Sigismondo Arquer martire della Santa Inquisizione*, Edes, Sassari, s. d.

Day, John, *Uomini e terre nella Sardegna coloniale. XII-XVIII secolo*, Celid, Torino, 1987.

Dexelmüller, C., *Magia. Storia sociale di un'idea*, Milano, 1998.

Diaz, Furio, *Dal movimento dei Lumi al movimento dei popoli. L'Europa fra Illuminismo e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, 1986, pp. 239 e ss.

Dizionario storico dell'Inquisizione, diretto da A. Prosperi, con la collaborazione di V. Lavenia e J. Tedeschi, 4 voll., Edizioni della Normale, Pisa, 2010.

- Dupré Theseider, Eugenio, *L'eresia a Bologna nei tempi di Dante*, Pàtron, Bologna, 1978.
- Edwards, John, *Storia dell'Inquisizione*, Mondadori, Milano, 2006.
- Engels, Friedrich, *La guerra dei contadini*, Editori riuniti, Roma, 1976.
- Era, Antonio, *I primi dieci inquisitori del Sant'Ufficio di Sardegna*, "Rivista di storia del diritto italiano", vol. XXVIII, pp. 7-11.
- Firpo Massimo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone e il suo processo d'eresia*, Il Mulino, Bologna, 1992 (una nuova edizione rivista ed ampliata è comparsa per i tipi di Morcelliana, Brescia, 2005).
- Id., *Alcune considerazioni sull'esperienza religiosa di Sigismondo Arquer*, in "Rivista storica italiana", CV, II, 1993, pp. 411-475; cfr. lo stesso saggio in *Studi e aricerche in onore di Girolamo Sotgiu*, vol. I, Cucc, Cagliari, 1994, pp. 347-419, di cui si è tenuto conto in questo nostro contributo.
- Id., *La presa di potere dell'Inquisizione romana 1550-1553*, Laterza, Roma-Bari, 2014.
- Francesco d'Austria Este, *Descrizione della Sardegna (1812)*, a cura di G. Bardanzellu, Società Nazionale per la Storia del Risorgimento italiano, Roma, 1934, ed. anastatica con introduzione di C. Sole, Della Torre, Cagliari, 1993.
- Francioni, Federico, *Il Seicento oltre il concetto di decadenza*, in "Mathesis-Dialogo tra saperi", n. 6, giugno 2006, pp. 41-53; la rivista è consultabile anche on line a partire da un link di www.filosofiscienza.it.
- Id., *Mary's body*, in "Mathesis", n. 18, giugno 2012, pp. 9-18, in particolare la p. 10.
- Id., con Vittorio Sanna, *Dante e la Sardegna. Invito a una nuova lettura*, Condaghes, Cagliari, 2012-2015.
- Id., *Un Parlamento prudente ma deciso. Le Corti sarde del 1688-89*, saggio introduttivo a *Acta Curiarum Regni Sardiniae (ACRS), Il Parlamento del viceré Nicola Pignatelli duca di Monteleone 1688-89*, vol. 22, 3 tomi, Consiglio regionale della Sardegna, Cagliari, 2015.
- Id., *L'Illuminismo non è all'origine dei mostri del Novecento*, in "Mathesis", n. 33, dicembre 2019, pp. 28-43.
- Id., *From Global History to the Singleness and Uniqueness of the Lands*, in *Environment, Social Justice, and the Media in the Age of Anthropocene*, ed. by E. G. Dobbins, M. L. Piga, and L. Manca, Lexington Books, London, 2020, pp. 371-402.
- Garau, Andrea, *Mariano IV d'Arborea e la guerra nel Medioevo in Sardegna*, Prefazione di L. Tanzini, Condaghes, Cagliari, 2017.
- Gallini, Clara, *Tradizioni sarde e miti d'oggi*, Edes, Cagliari, 1977.
- Garcia Cárcel, Ricardo, *Origines de la Inquisición española. El tribunal de Valencia 1478-1530*,

Península, Barcelona, 1976.

Id., con Moreno Martinez, Doris, *Inquisición. Historia crítica*, Tema de hoy, Madrid, 2001 (II ed.).

Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1989 (nuova edizione Adelphi, Milano, 2017).

Girardi, Giulio, *La conquista dell'America dalla parte dei vinti*, Borla, Roma, 1992.

Hazard, Paul, *La crisi della coscienza europea*, Introduzione di G. Ricuperati, Utet, Torino, 2019 (I ed. 1935).

Henningsen, Gustav, *The Spanish Inquisition. A Historical Revision*, Yale University Press, London, 2014.

Horkheimer, Max e Adorno, Theodor, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

Lalinde Abadía, Jesus, *La "Carta de Logu" nella civiltà giuridica della Sardegna medievale*, in Birocchi, I. e Mattone, A. (a cura di), *La "Carta de Logu" d'Arborea cit.*, pp. 13-49.

Lea, Henry Charles, *A History of the Inquisition of Spain*, 4 vols., MacMillan, New York-London, 1906-1907.

Id., *The Inquisition in the Spanish Dependencies*, MacMillan Company, New York-London, 1908.

Levack, B. P., *La caccia alle streghe*, Laterza, Roma-Bari, 1997 (V ed., quella originale è del 1987).

Lilliu, Giovanni, *La costante resistenziale sarda*, a cura di A. Mattone, Ilisso, Nuoro, 2002.

Llorente, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición en España*, 4 voll., Hiperión, Madrid, 1981 (I ed. 1817).

Lobrano, Giovanni, *Diritto pubblico romano e costituzionalismi moderni*, Carlo Delfino editore, Sassari, 1989, 1990, 1993.

Loi, Salvatore (a cura di), *Inquisizione, magia e stregoneria in Sardegna*, AM&D Edizioni, Cagliari, 2003 (contiene saggi e testi del curatore e di G. Solinas, M. A. Manca, R. Mulas, G. Baldussi, R. Curreli, G. Lai, E. Ballicu, F. Siddi).

Id., *Sigismondo Arquer un innocente sul rogo dell'Inquisizione. Cattolicesimo e protestantesimo in Sardegna e Spagna nel '500*, AM&D, Cagliari, 2003.

Id. e Rundine, Angelo (a cura di), *Raccolta di documenti editi e inediti per la storia della Sardegna*, coordinatore Francesco Manconi, vol. 3, *Documenti sull'Inquisizione in Sardegna (1493-1713)*, Fondazione Banco di Sardegna, Sassari, 2004.

Loi, *Inquisizione, sessualità e matrimonio. Sardegna, secoli XVI-XVII*, AM&D, Cagliari, 2006.

Id., *Streghe, esorcisti e cercatori di tesori. Inquisizione spagnola ed episcopale (Sardegna, secoli XVI-XVIII)*, AM&D, Cagliari, 2008.

Id., *Storia dell'Inquisizione in Sardegna*, AM&D, Cagliari, 2013.

Lupinu, Giovanni, *Introduzione a Carta de Logu dell'Arborea. Nuova edizione critica secondo il ms. Di Cagliari (BUC 211) con traduzione italiana*, a cura di G. Lupinu, con la collaborazione di G. Strinna, Istar e S'Alvure, Oristano, 2010, in particolare le pp. 3-5. L'*editio princeps* è del 1480: seguono 9 edizioni a stampa: Cagliari, 1560; Madrid, 1567 (col dotto commento del giureconsulto sardo Gerolamo Olives); Napoli, 1607; Sassari, 1617; Cagliari, 1628; Cagliari, 1708; Cagliari, 1725; Roma 1805 col commento e la traduzione dal sardo in italiano di Giovanni Maria Mameli De Mannelli, considerata da Lupinu "famigerata": egli inoltre scrive : " [...] a questa la palma non ambita di peggiore in assoluto. Tanto più stupisce, perciò, che essa continui a trovare estimatori ancora ai giorni nostri". Lupinu infine ricorda un'edizione francese, a cura di J. P. Buchon, stampata a Parigi nel 1826.

Manconi, Francesco, *Il governo del Regno di Sardegna al tempo dell'imperatore Carlo V*, Magnum-Libreria Koiné, Sassari, 2002.

Id., *La Sardegna al tempo degli Asburgo. Secoli XVI-XVII*, Il Maestrale, Nuoro, 2010.

Mandrou, Robert, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento. Un'indagine di psicologia storica*, 3 voll., Laterza, Bari, 1971.

Maninchedda, Paolo, *Su una nuova traduzione della Carta de Logu di F. C. Casula*, in "Bollettino di studi sardi", n. 4, 2011, pp. 153-169: si tratta di una dura critica alle operazioni condotte sulla stessa *Carta* dallo storico Francesco Cesare Casula (già docente di Storia medievale nell'Università di Cagliari), aduso all'autoreferenzialità, a non citare i contributi scientifici di altri autori, da quelli di Marco Tangheroni a quelli dello stesso Lupinu, di cui è ignorata l'edizione critica.

Manno, Giuseppe, *Storia di Sardegna*, vol. II, Milano, 1835.

Mattone Antonello e Tangheroni, Marco, *Gli Statuti sassaresi. Economia, società, istituzioni a Sassari nel Medioevo e nell'Età moderna*, Atti del convegno di studi, Sassari, 12-14 maggio 1983, Prefazione di P. Toubert, Edes, Cagliari, 1986 (si vedano in particolare i saggi di A. Castellaccio e di G. Olla Repetto).

Mattone, Antonello, *Storia della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Sassari (secoli XVI-XX)*, Il Mulino, Bologna, 2016.

Id., con Simbula, Pinuccia F. (a cura di), *I settecento anni degli Statuti di Sassari. Dal Comune alla città*, Franco Angeli, Milano, 2019 (si vedano, in particolare, i saggi di F. G. R. Campus, P. Cau, S. Mura, A. Nieddu, D. Rovina e L. Sanna).

Mereu, Italo, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Bompiani, Milano, 1988.

Moreno Martinez, Doris, *Continuidad y cambio en la Inquisicion en tiempos de Carlos V*, in "Cooperazione mediterranea", fascicolo su *Isole nella storia*, 1-2, gennaio-agosto 2003, pp. 71-91.

Mossa, Vico, *Architetture sassaresi*, Carlo Delfino Editore, Sassari, 1988.

Mura, Peppino, *L'Inquisizione di Spagna. Corso integrativo del prof. Bartolomé Bennassar*

nell'Università di Sassari, anno accademico 1993-94, in "Archivio sardo del movimento operaio contadino e autonomistico", n. 44-46, 1994, pp. 255-261.

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

Olla Repetto, Gabriella, *Un inventario dei beni dell'Inquisizione in Sardegna nell'anno 1591*, Cedam, Padova, 1963.

Id., *L'ordinamento costituzionale amministrativo della Sardegna alla fine del '300*, in AA. VV., *Il mondo della Carta de Logu*, Edizioni 3T, Cagliari, 1979, pp. 111-174.

Ortu, Gian Giacomo (a cura di), *Il Parlamento del viceré don Carlos de Borja duca di Gandía (1614)*, in ACRS, vol. 14, Consiglio regionale della Sardegna, Cagliari, 1995

Id., *"Carta de Logu" e "cartae libertatis": in tema di giurisdizioni nella Sardegna del Trecento*, in Birocchi, I. e Mattone, A., *La "Carta de logu" d'Arborea cit.*, pp. 97-106

Id., *La Sardegna tra Arborea e Aragona*, Il Maestrale, Nuoro, 2017.

Perucchiotti, Enrica e Battistel, Paolo, *I figli di Lucifero. Il segreto perduto della stirpe dei Cagots*, Età dell'acquario, Torino, 2015.

Piergiovanni, Vito, *Gli influssi del diritto genovese sulla "Carta de Logu"*, in Birocchi, I. e Mattone, A., *La "Carta de Logu" d'Arborea cit.*, pp. 107-115.

Porcu Gaias, Marisa, *Sassari. Storia architettonica e urbanistica dalle origini al '600*, Ilisso, Nuoro, 1996.

Principe, Ilario, *Le città nella storia d'Italia. Sassari Alghero Castelsardo Porto Torres*, Laterza, Bari, 1983.

Prosperi, Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino, 2009.

Rapetti, Mariangela, *Il fondo Consejo de Inquisición dell'Archivo Histórico Nacional di Madrid*, consultabile on line.

Renda, Francesco, *L'Inquisizione spagnola in Sicilia*, in "Archivio sardo", nuova serie, 1, 1999, pp. 19-41, numero monografico su *Istituzioni e società nella Sardegna moderna e contemporanea*.

Ricuperati, Giuseppe, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Morcelliana, Roma, n. ed. 2017.

Robert, Ulysse, *I segni d'infamia nel Medioevo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.

Rosa, Mario e Verga, Marcello, *Storia dell'età moderna 1450-1815*, Bruno Mondadori, Milano, 1998.

Rundine, Angelo, *Inquisizione spagnola censura e libri proibiti in Sardegna nel '500 e '600*, Studi e

ricerche del Seminario di storia della filosofia della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Sassari, Stampacolor, Sassari, 1996.

Id., *Gli inquisitori del tribunale del Santo Ufficio di Sardegna (1493-1718)*, in "Archivio storico sardo", n. XXXIX, 1998, pp. 227-263.

Russo, Lucio e Santoni, Emanuela, *Ingeni minuti. Una storia della scienza in Italia*, Feltrinelli, Milano, 2019, pp. 155-159.

Sini, Francesco, *Comente comandat sa lege. Diritto romano nella Carta de Logu d'Arborea*,

Id., *Influssi del diritto romano sulla "Carta de Logu" d'Arborea*, in Birocchi, I. e Mattone, A., *La "Carta de Logu" d'Arborea cit.*, pp. 50-96.

Sari, Guido, *El primer procès inquisitorial (1540) contra Troisco Casula, alguatzir i commissari del Regne de Sardenya*, in "Revista de l'Alguer", VIII, 1997.

Id., *El segon procès contra Troisco Casula i la conjura contra la virreina*, nella stessa rivista, IX, 1998.

Scano, Dionigi, *Memorie e documenti. Sigismondo Arquer*, in ASS, XIX, 1935.

Scanu, Antonina (a cura di), *Carta de Logu. Riproduzione dell'edizione quattrocentesca conservata nella Biblioteca universitaria di Cagliari*, Tas, Sassari, 1991.

Sciascia, Leonardo, *Morte dell'inquisitore*, Laterza, Bari, 1964.

Solinas, Luigi, *L'Inquisizione sarda nel '600 e '700. Denunce al Santo Ufficio*, Grafica del Parteolla, Dolianova, Cagliari, 2005.

Sorgia, Giancarlo, *Studi sull'Inquisizione in Sardegna*, Palermo, 1961.

Id., *Pietro de Hoyo e l'Inquisizione in Sardegna alla fine del XVI secolo*, in "Archivio storico sardo", vol. XXVII, 1961.

Id., *Una famiglia di ebrei in Sardegna: i Carcassona*, in "Studi sardi", vol. XVIII, 1962.

Id., *La Sardegna spagnola*, Chiarella, Sassari, 1982.

Id., *L'Inquisizione in Sardegna*, Cuccu, Cagliari, 1991 (I ed. 1961), in particolare le pp. 85-88.

Stella, Aldo, voce *Arquer, Sigismondo*, in DBI, vol. 4, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1962.

Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Oxford University Press, 1997.

Tola, Pasquale, *Dizionario biografico degli uomini illustri di Sardegna*, 3 voll., Forni, Bologna, ristampa anastatica dell'edizione di Chirio e Mina, Torino, 1837-38.

Tore, Gianfranco (a cura di), *Il Parlamento del viceré Gerolamo Pimentel marchese di Bayona e Gaspare Prieto presidente del Regno (1631-1632)*, in ACRS, vol. 17, Consiglio regionale della Sardegna, Cagliari, 2017.

Turtas, Raimondo, *Antonio Parragues de Castillejo e Sigismondo Arquer a confronto*, ASS, vol. XXXIX, 1998, dedicato a *Studi storici in memoria di Giancarlo Sorgia*, pp. 203-226.

Id., *Storia della Chiesa in Sardegna. Dalle origini al Duemila*, Città Nuova, Roma, 1999.

Id., *Una aproximació als estudis més recents sobre l'humanista i heretge Segimon Arquer*, in "Afers", n. 59, 2008, pp. 197-201; questo numero della rivista catalana contiene un *Dossier* su *El Regne de Sardenya a l'epoca moderna*, coordinato da Francesco Manconi; nello stesso numero si veda anche S. Loi, *La Inquisició espanyola a Sardenya. Un tribunal gairebé oblidat*, pp. 91-106.

Venturi, Franco, *Contributi a un dizionario storico: "socialista" e "socialismo" nell'Italia del Settecento*, in "Rivista storica italiana", LXXV, 1963, pp. 129-140.

Id., *Settecento riformatore*, 5 voll., Einaudi, Torino, 1969-1990.

Verga, Marcello, *Alla morte del re. Sovranità e leggi di successione nell'Europa dei secoli XVII-XVIII*, Salerno, Roma, 2020.

Vittorini, Elio, *Sardegna come un'infanzia*, Bompiani, Milano, 1952 e 2020, Prefazione di M. Murgia, Introduzione e Bibliografia di S. Guarnieri.

Volpe, Gioacchino, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana (secoli XI-XIV)*, introduzione di C. Violante, Donzelli, Roma, 1997.

Voltaire, *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni e sui principali fatti della storia da Carlomagno sino a Luigi XIII*, 4 voll., Edizioni per il Club del libro, Milano, 1966 (il titolo definitivo dell'opera, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, era comparso nel 1769, nell'edizione delle opere complete).

Zagrebel'sky, Gustavo, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

