

Redimere, convertire, riconvertire. Produzione, risemantizzazione e uso di immagini mariane nelle isole mediterranee dell'Impero spagnolo (secoli XVI-XVII): il caso Sardegna

Mauro Salis*

Abstract

Lo scopo di questo contributo è indagare sull'impatto dei culti mariani specializzati contro la minaccia musulmana nella Sardegna dei secoli XVI-XVII attraverso l'analisi delle relative iconografie mariane. Nello specifico si intende approfondire i processi di ricezione e diffusione delle devozioni patrocinate dagli ordini mendicanti dei Trinitari (Madonna del Riscatto, Madonna del Rimedio), dei Mercedari (Madonna della Mercede, Madonna di Bonaria) e in particolare degli Agostiniani (Madonna d'Itria), che svolsero un ruolo chiave nella elaborazione di una nuova iconografia con sottesi messaggi di redenzione, conversione e riconversione. Nell'indagine si tiene conto del contesto politico, sociale e devozionale di riferimento, si attingono dati dalle fonti archivistiche e letterarie e si presta particolare attenzione all'uso delle immagini nella loro duplice manifestazione attraverso la produzione scultorea e la descrizione letteraria.

The purpose of this essay is to investigate the impact of the Marian cults specialized against the Muslim threat in Sardinia in the 16th-17th centuries by analyzing the relative

* Mauro Salis, Dottore di ricerca in Storia dell'arte moderna, Università di Cagliari, Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali, piazza Arsenale, 1, 09124 Cagliari, e-mail: maurosalis@unica.it.

Marian iconographies. Specifically we intend to study the processes of reception and diffusion of the devotions sponsored by the mendicant orders of the Trinitarians (Our Lady of Ransom, Our Lady of Good Remedy), of the Mercedarians (Our Lady of Mercy, Our Lady of Bonaria) and in particular of the Augustinians (Virgin Hodegetria), which played a key role in the development of a new iconography with underlying messages of redemption, conversion and reconversion. In the investigation, the political, social and devotional context of reference is taken into account, data are gleaned from archival and literary sources and particular attention is paid to the use of images in their dual expression through sculptural production and literary description.

1. *Introduzione: il contesto storico-culturale*

Dal 1324 e fino agli esiti della Guerra di successione spagnola (1708/1720) l'isola di Sardegna ha fatto parte dello scacchiere politico delle grandi monarchie iberiche come regno della Corona d'Aragona, poi inglobato, con l'ascesa al trono di Carlo V, nell'Impero spagnolo. L'isola di Sardegna costituiva una base importante della *ruta de la islas*, la rotta d'altura che, attraverso una serie di approdi intermedi (Baleari, Sardegna, Sicilia, Grecia, Cipro), garantiva alla Monarchia iberica un collegamento diretto verso gli empori commerciali dell'estremo oriente mediterraneo.

Esposta fin dall'VIII secolo alle scorrerie dei corsari musulmani provenienti dal Nordafrica, dalla caduta di Costantinopoli (1453) l'isola conobbe un inasprimento dell'offensiva musulmana sia nordafricana che ottomana, ancora più incisiva a causa della inconsistenza della flotta armata e dell'assenza di un sistema statico di difesa, le torri costiere, il cui allestimento ha avuto inizio nell'ultimo terzo del XVI secolo e si è protratto fino alla fine del XVIII.

Nel mese di marzo del 1570, quando la ribellione dei *moriscos* di Granada iniziava a essere fortemente ridimensionata dalle truppe di don Giovanni d'Austria¹, Filippo II inviò da Cordoba una lettera al viceré di Sardegna Juan Coloma y Cardona per manifestargli le sue preoccupazioni sulle mire espansionistiche sull'isola da parte dei Turchi e per sollecitarlo a predisporre una serie di misure di allerta e prevenzione con il consiglio e il supporto del governatore del Capo di Cagliari, Geronimo de Aragall (esponente di spicco della feudalità isolana e già viceré ad interim ai tempi di Carlo V), e del colonnello Sigismondo Gonzaga, a capo di un contingente di 1500 fanti italiani inviati in

¹ Con il termine *moriscos* erano identificati i discendenti dei musulmani iberici battezzati forzatamente in seguito alle *pragmáticas* dei Re cattolici nel 1502 (per la Corona di Castiglia) e di Carlo V nel 1526 (per la Corona d'Aragona).

“missione estiva” tramite il governatore di Milano secondo una consuetudine invalsa da almeno un decennio prima².

Nella primavera del 1571 la *Guerra de las Alpujarras* si concluse con la deportazione di circa 80.000 *moriscos*: questa radicale soluzione rientrava tra le azioni contemplate da Filippo II per contrastare l'avanzata verso occidente dei Turchi ottomani, di cui i *moriscos* erano ritenuti e individuati come agenti nei territori della Corona. Secondo il sovrano infatti la minaccia musulmana doveva essere affrontata su un doppio fronte: bisognava contrastare il nemico all'interno e combatterlo sul mare estendendo il fronte a tutti i domini mediterranei, Sardegna inclusa.

Sebbene le strategie militari spagnole fossero state adattate alle esigenze della nuova linea politica con importanti investimenti nel comparto navale, le scorrerie dei pirati barbareschi che razziano i territori costieri del levante iberico e compromettevano i commerci con le isole e la Penisola italiana continuavano.

Anche la Sardegna risultava particolarmente afflitta dalle persistenti ostilità dei corsari, le cui basi nella costa nordafricana distavano poche ore di navigazione: in ragione della sua posizione lungo le rotte della corsa mediterranea, l'isola veniva da essi utilizzata come ricovero temporaneo in caso di burrasche, come base temporanea per rapide incursioni nei mari circostanti, come luogo per approvvigionarsi d'acqua e per compiere razzie di uomini e di viveri. In sostanza, costituiva per i barbareschi una base alternativa rispetto agli approdi nordafricani, un rifugio facilmente controllabile e opportuno.

A fronte di questo grande interesse da parte dei corsari barbareschi, l'isola era invece quasi ignorata dalla flotta ottomana. Le modeste risorse materiali, l'insalubrità del clima e la ridotta consistenza demografica non la rendevano un obiettivo importante; inoltre non rivestiva alcuna rilevanza dal punto di vista strategico poiché le sue grandi dimensioni ne rendevano difficile il controllo a lungo termine e gli insediamenti lungo le coste non potevano garantire una efficace difesa militare. Ciò nonostante, in concomitanza con l'approssimarsi della buona stagione, anche in Sardegna circolavano insistentemente gli avvisi regi annuncianti l'imminente venuta del nemico, che i sardi percepivano come un tutt'uno indistinto: le differenze fra i turchi e i loro alleati barbareschi erano praticamente impercettibili anche perché le conseguenze delle incursioni

² La lettera, datata 24 marzo 1570, riporta che «el dicho officio por los ultimos avisos que se tienen de la armada del Turco comun enemigo de la Republica christiana, se entienda, como ya sabeis, quan poderosa sale este año para infestarla y que principalmente designa y amenaza sobre estas partes por el levantamiento sucedido en lo de Granada y sperança que tiene que los moriscos que estan en los nuestros reynos de Aragon y Valencia haran el mismo motivo y por parecerles tambien que tomando pie en essa ysla y estando lo de Africa tan vezino»: Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería, Registros, 4353, cc. 128v-131v. Sulle “missioni stagionali” del contingente comandato da Sigismondo Gonzaga si veda Manconi 2010, p. 253.

di questi erano altrettanto devastanti, per il tessuto economico e sul piano psicologico, delle offensive che l'Impero ottomano muoveva altrove³.

Tuttavia, benché il principale teatro della guerra nel Mediterraneo fosse individuato nei mari fra Sicilia, Calabria e Nord Africa, nell'estate del 1574, in seguito alla perdita di Tunisi e della Goletta, punti critici per la difesa della cristianità, l'importanza strategica della Sardegna si rafforzò. Infatti, nella opinione della classe dirigente del Regno si era affermata la convinzione che l'isola fosse una delle forze più importanti che il sovrano avesse per la difesa dei suoi domini e, per estensione, di tutti gli stati cristiani⁴. Pertanto, se prima era ritenuta decisiva la difesa dei presidi nordafricani, dopo il 1574 divenne nodale la protezione armata delle grandi isole. Secondo molti sovrani, la Sicilia, la Sardegna e le Baleari costituivano l'estrema linea difensiva davanti alle coste della Penisola iberica e della Penisola italiana. Significante a tal proposito è la preoccupazione del granduca di Toscana Francesco I de' Medici, che nel mese di ottobre di questo stesso anno si premurava di fare presente a Filippo II di come «la Sardigna è molto nuda di fortificazioni et si farebbe senza alcuna difficoltà preda dell'inimico comune se egli l'assaltasse, oltre che potrebbe infestare continuamente, et la Sicilia et il Regno di Napoli»⁵.

In un tale clima di costante pericolo, tuttavia, alla ferma e univoca linea politico-istituzionale faceva da contraltare una realtà economica, sociale e culturale varia e affatto monolitica. Infatti, come ampiamente evidenziato da diversi studiosi, in epoca moderna l'intera area del Mediterraneo era caratterizzata da intensa mobilità e imbricazione: attraverso numerose categorie sociali (mercanti, soldati, migranti, esiliati, pellegrini, missionari, schiavi) circolavano e si incontravano idee, conoscenze, linguaggi, costumi e credenze religiose. Inoltre, nonostante la tensione generata dal conflitto, l'attrito tra il blocco cristiano e quello islamico implicava necessariamente forme di contatto⁶.

È quanto avviene anche in Sardegna, dove, oltre alla continuità degli scambi commerciali con la costa nordafricana, ha pesanti ripercussioni sul sentimento e sulla condotta degli strati sociali più umili il fenomeno della schiavitù, a cui è connesso quello dell'apostasia, ovvero l'abbandono della fede cristiana a favore di quella musulmana. Infatti, nonostante il grande timore di essere ridotte in schiavitù incusso dalle costanti incursioni barbaresche – i corsari si

³ Sulla guerra di corsa e sulle attività dei pirati barbareschi si vedano Heers 2001; Davis 2003; Tinniswood 2014. Sulle ripercussioni in Sardegna: Mele 2000, pp. 35-44; Ortu 2006, pp. 180-182; Manconi 2010, pp. 251-255.

⁴ Così l'Inquisitore di Sardegna Alfonso de Lorca scriveva il 14 settembre 1575 al Consejo de la Suprema *Inquisición*: «[Cerdeña] es una de las fuerças más importantes que tiene Su Magestad para la conservación de sus Reynos y por ventura para todos los de la cristianidad», Madrid, Archivo Historico Nacional, Inquisición, Libro 768, c. 481, pubblicato in Manconi 2010, p. 254. Si veda inoltre Mele 2004a.

⁵ Archivo General de Simancas, *Consejo de Estado*, 1449/17, 2 ottobre 1574, pubblicato in Manconi 2010, p. 258.

⁶ Caffiero 2013, p. 83; Valensi 2013, p. 253; Fiume 2015a, pp. 270-274 e 2016, pp. 42, 59-60.

spingevano nell'entroterra sardo anche fino a 30-40 chilometri dalla costa – alle popolazioni dei villaggi era noto che nelle Reggenze e nell'Impero ottomano esisteva la possibilità di fare carriera nelle cariche pubbliche e nella corsa grazie a una mobilità sociale in cui venivano riconosciuti e premiati l'intraprendenza, l'ambizione e il coraggio, cosa praticamente impossibile nella società rigidamente ordinata per classi degli stati iberici, e di quello sardo in particolare. L'apostasia, pertanto, non solo si poteva verificare all'interno della condizione di cattività, ma anche indipendentemente da essa per un'adesione volontaria all'altra religione⁷. Queste informazioni sulla possibilità di vita meno misera, anzi più libera, circolavano sia nei villaggi a cui avevano fatto ritorno gli schiavi sardi liberati, sia nelle città regie per opera dei *moriscos* – almeno fino all'espulsione del 1609 –, degli schiavi musulmani e dei rinnegati riconciliati. Tra le varie notizie, suscitavano grande scalpore e furono tramandate per generazioni quelle relative a due sardi divenuti addirittura *bey* (governatore). Il primo di essi è Hasan Agha, catturato da bambino, prima schiavo, poi assistente e quindi luogotenente di Hayreddin Barbarossa (Khayr al-Din), che lo nominò suo successore nel governo di Algeri una volta chiamato a Istanbul come comandante della flotta ottomana. Hasan Agha governò la Reggenza dal 1533 al 1544 e nel 1541 difese vittoriosamente Algeri contro l'attacco di Carlo V⁸. L'altro sardo è Rabadàn Pascià, anch'egli fatto schiavo da bambino e liberato dal primo padrone, che lo istruì e lo instradò nella carriera amministrativa e giudiziaria. Grazie ai meriti conseguiti fu scelto da Ucciali come governatore di Tunisi (1570), poi di Algeri (1574) e quindi di Tripoli (1581). Sia le fonti musulmane che quelle cristiane lo descrivono come uomo giusto, benevolo e colto⁹.

Dato tale contesto, vanno ora considerati i criteri e i mezzi con i quali le istituzioni locali affrontavano sul piano politico, morale e devozionale i problemi della redenzione degli schiavi e dell'apostasia. Riguardo a quest'ultima, naturalmente anche in Sardegna era presente l'istituto dell'Inquisizione, il cui compito era quello di vigilare sull'ortodossia della fede. Tuttavia, l'azione di questo tribunale non sempre era efficace, sostanzialmente per due ragioni. La prima è che l'Inquisizione sarda, sin dalla sua istituzione, andò a configurarsi come una vera e propria lobby di potere in contrapposizione e conflitto con le altre istituzioni dell'isola, sia religiose, sia civili. Tali contrasti furono una costante per tutta l'esistenza del tribunale e toccarono livelli tali che la loro risoluzione fu possibile solo grazie all'intervento diretto del sovrano: addirittura un inquisitore generale, pur di ottenere il controllo politico ed economico del Regno, giunse ad accusare di stregoneria e eresia alcuni vescovi e addirittura

⁷ Su schiavitù, apostasia e interconnessione tra questi due fenomeni si vedano Cresti 2001, p. 417; Davis 2003; Fiume 2015a, pp. 280-284, 312-318 e 2016, pp. 41-42. Nello specifico della Sardegna: Loi 2016.

⁸ Tourneau 1971; Abun-Nasr 1987, pp. 153-156.

⁹ Pinelli 1972; Ruii 2009; Loi 2013, pp. 333-335 e 2016.

la famiglia di un viceré¹⁰. La seconda ragione è che, sul versante della fede, il tribunale disponeva di armi spuntate nella lotta all'apostasia: poiché l'interesse generale era quello di recuperare al credo cristiano quanti più rinnegati possibile, la gran parte dei processi si risolveva nella comminazione di condanne simboliche, generalmente di carattere pecuniario o spirituale, e solo in rari casi si faceva ricorso alla tortura e si giungeva alla condanna a morte. Anche gli editti e i giuramenti di fede, benché ufficialmente osservati, restavano pressoché disattesi¹¹. Il punto cruciale della questione infatti non era tanto sanare il problema quanto prevenirlo.

Ma ormai, nonostante le misure adottate dalla Chiesa con la Riforma, i fedeli riconoscevano con sempre maggiore difficoltà nella vita parrocchiale e nel clero secolare il modello di vita predicato nei vangeli. Si era ormai venuta a creare una disconnessione tra centro e periferia, tra autorità e popolo credente, tra modelli religiosi imposti dalle istituzioni e riferimenti cercati localmente dal basso¹². Ha fatto da argine a questo squilibrio – o comunque ne ha efficacemente attenuato gli effetti – l'attività degli ordini religiosi e soprattutto la loro proiezione sul territorio, le confraternite. È noto che le autorità religiose e la Monarchia spagnola facevano ampio ricorso all'uso politico-ideologico di simboli e immagini e che tale uso trovava terreno fertile soprattutto nel campo della devozione, grazie all'azione degli ordini religiosi, che riuscivano più e meglio del clero secolare a captare i sentimenti dei fedeli. Pertanto, lo strumento più efficace – ancora più dei processi dell'Inquisizione – era l'addottrinamento attraverso le immagini, fenomeno che è stato debitamente messo in luce, per quanto riguarda l'atteggiamento verso musulmani e *moriscos* della Penisola iberica, dagli studi di Felipe Pereda e di Borja Franco Llopis¹³.

2. Immagini mariane per la redenzione dalla schiavitù: i Trinitari e i Mercedari

In riferimento alle dinamiche sopra richiamate, anche in Sardegna, in conseguenza del nuovo corso indicato dalla Riforma, erano diversi gli ordini religiosi impegnati in progetti di acculturazione costante, esercitata in particolare attraverso la promozione del culto mariano¹⁴, ma solo alcuni di essi

¹⁰ Si tratta dell'Inquisitore generale Andrea Sanna (dal 1522 al 1555), vescovo di Ales e poi arcivescovo di Oristano, e del viceré Anton Folch de Cardona, in carica dal 1534 al 1549: Manconi 2010, pp. 110-121.

¹¹ Sull'azione dell'Inquisizione in Sardegna si vedano Loi 2010 e 2013; Pomara Severino 2017, pp. 147-149, 224.

¹² Su questo aspetto nella Penisola iberica si vedano Christian 1991; Palomo 2016.

¹³ Pereda 2007 e 2010; Franco Llopis 2008, 2010, 2011, 2013a, 2016. Sul ruolo degli ordini religiosi: Broggio 2014.

¹⁴ Su questo fenomeno a Valencia nel XVI secolo si veda Franco Llopis 2013b.

operavano concretamente in quegli ambiti in cui erano inevitabili – talvolta anche opportuni – contatti di vario tipo con la fede e la cultura musulmana.

È noto che, in età medievale, per evitare di perdere le anime dei captivi furono istituiti gli ordini redentori dei Trinitari (1198) e dei Mercedari (1218)¹⁵.

Sebbene un documento del 1480 attesti la presenza di un predicatore trinitario nella arcidiocesi di Cagliari, l'Ordine ebbe la sua prima fondazione in Sardegna quasi quattro secoli dopo la sua istituzione, tra il 1580 e il 1583 nell'antica chiesa di San Baldirio¹⁶. Come negli altri stati della Corona d'Aragona, la presenza e l'attività di questo Ordine furono sempre osteggiate dai Mercedari, ai quali alcuni provvedimenti regi garantivano il diritto di esclusiva per la predicazione e per la raccolta di elemosine per il riscatto degli schiavi. Benché questi provvedimenti venissero spesso disattesi, i Trinitari di Sardegna non ebbero mai modo di condurre campagne su larga scala di raccolta fondi, anche perché i Mercedari godettero sempre della protezione e del sostegno degli arcivescovi di Cagliari, diocesi primaziale dell'isola che si estendeva per circa un terzo del territorio isolano¹⁷. I dati a nostra disposizione non sono sufficienti per delineare un quadro preciso riguardo alla incisività della loro azione ma attraverso un sondaggio sulla intitolazione di cappelle e altari e sulle notizie della presenza di statue e dipinti (alcuni ancora esistenti) è comunque possibile avere un'idea di quanto fosse poco diffusa la venerazione per l'invocazione mariana associata alla redenzione degli schiavi, ossia alla Madonna che apparve al fondatore San Giovanni de Matha porgendogli un sacchetto contenente i denari per riscattare gli schiavi in mano musulmana (fig. 1)¹⁸. In Sardegna questa manifestazione della Vergine veniva chiamata talvolta Madonna del Riscatto talvolta Madonna del Rimedio. In genere – ma sussistono ambiguità sia in relazione all'area geografica sia nella documentazione – l'appellativo Madonna del Riscatto veniva associato all'iconografia della Vergine che libera dalle catene due schiavi (fig. 2), mentre quello Madonna del Rimedio veniva riferito all'iconografia della Madonna col Bambino e San Giovanni da Matha (fig. 3). Ciò che risulta evidente dall'osservazione di queste due manifestazioni iconografiche è che l'attenzione dei Trinitari è rivolta a due diversi momenti del processo di redenzione dello schiavo cristiano, la raccolta delle elemosine e la liberazione dalle catene, ma non vi è alcun riferimento ai pericoli rappresentati dall'apostasia o dal nemico musulmano.

¹⁵ Sull'azione dei Trinitari e dei Mercedari: Devesa Blanco 1999; Rubino 1999; Cipollone 2000; Cabibbo, Lupi 2012; Mora González 2012; Bosco 2013; Fiume 2015b.

¹⁶ Turtas 1999, p. 422; Meloni 2006, p. 351.

¹⁷ Sulla estensione delle diocesi sarde: Turtas 1999, pp. 324-329. Sull'antica rivalità tra Trinitari e Mercedari nella Corona d'Aragona: Ferrer i Mallol 1985; Sainz de la Maza Lasoli 1988. I provvedimenti regi sono ricordati in Brondo 1595, pp. 316-332.

¹⁸ Oltre che da una verifica sugli edifici e sulle opere esistenti, dati utili per questo tipo di indagini si ricavano dagli inventari delle visite pastorali, per le quali si rimanda a Turtas 1989 e 1998; Sitzia 2009; Floris 2016. Sull'utilizzo delle visite pastorali come strumento per lo studio dei manufatti artistici si veda Salis 2009.

Riguardo ai Mercedari, insediatisi a Cagliari nel 1397 presso la chiesa di Bonaria, situata nel colle omonimo di fronte al mare¹⁹, è noto quanta importanza accordassero alle rappresentazioni visuali per la difesa dell'ortodossia della fede: era mercedario uno dei principali teologi della teoria artistica spagnola, Felipe Guimerán, nella cui opera, nota anche in Sardegna, viene analizzato il ruolo delle immagini nella difesa della identità cattolica²⁰. Tuttavia, così come i confratelli spagnoli, i Mercedari di Sardegna, almeno fino alla metà del Seicento, non avevano elaborato programmi iconografici in funzione antisلمica o per contrastare l'apostasia²¹, né avevano una immagine mariana ufficiale contro tali temi ma solo una specializzata per la redenzione dei captivi. Ma mentre in Spagna, almeno dal quarto decennio del Cinquecento, questa immagine si manifestava nella rappresentazione della Madonna della Mercede (la Vergine che indossa il saio mercedario), raffigurata talvolta affiancata da santi o beati dell'ordine talvolta in soccorso degli schiavi²², in Sardegna, fatta eccezione per una stampa del 1595 (fig. 4)²³, non vi è traccia di questa iconografia, se non in epoca tarda, dai primi anni del XVIII secolo, e quasi mai in forma scultorea. Infatti nell'isola, almeno dagli anni cinquanta del XV secolo (1454)²⁴, e proprio per opera dei Mercedari, si diffuse il culto per la Madonna di Bonaria, intitolazione della Vergine che deriva dal nome del veneratissimo simulacro ligneo che secondo la leggenda giunse miracolosamente nel 1370 sulla riva di fronte al santuario mercedario dopo essere scampato al naufragio dell'imbarcazione che lo trasportava (fig. 5). Alla iniziale venerazione come protettrice dei naviganti dai pericoli del mare si aggiunse quella di protettrice dal nemico musulmano²⁵.

L'iconografia di questa intitolazione mariana si è mantenuta sempre identica nei secoli e deriva, appunto, dal simulacro ancora oggi nell'altare maggiore del santuario di Nostra Signora di Bonaria: la Vergine stante che regge con la mano sinistra il Bambino nudo con il globo in mano e con la destra una navicella d'argento; va osservato che in nessuna scultura o raffigurazione la Madonna di Bonaria indossa il saio mercedario. In questo caso non solo non

¹⁹ La donazione della chiesa e la concessione del diritto di patronato risalgono al 1335 per volontà del sovrano Alfonso il Benigno (IV d'Aragona, I di Sardegna); tuttavia, a causa della guerra tra Corona d'Aragona e Giudicato di Arborea e della dura opposizione degli arcivescovi di Cagliari, si ha notizia certa dell'insediamento stabile dei Mercedari sul colle di Bonaria solo a partire dal 1397, cfr. Meloni 2006, pp. 346-348.

²⁰ Guimerán 1591. Sulla iconografia mercedaria: Zuriaga 2005. Sull'uso delle immagini da parte dei Mercedari è fondamentale il contributo di Franco Llopis 2017.

²¹ Sulle cause alla base di tale situazione cfr. Franco Llopis 2017, pp. 147-151, 155.

²² Zuriaga 2005, p. 243.

²³ La stampa, nota con il titolo *Nostra Signora di Bonaria tra le Sante Cecilia e Eulalia*, fu realizzata da Martin van Valckenborch III, cfr. Scano Naitza 1993, p. 125.

²⁴ Porrà 2000, pp. 572-573.

²⁵ Per il simulacro, realizzato in una bottega campana nell'ultimo quarto del Quattrocento si vedano Scano Naitza 2007, pp. 123-125; Gaeta 2011, pp. 66-68. Sul culto per la Madonna di Bonaria: Porrà 2006; Meloni 2006 e 2014.

vi è alcun riferimento all'apostasia ma neanche alla redenzione degli schiavi. Ciò nonostante, per tutto il Cinquecento e per tutto il Seicento, nei villaggi di Sardegna i fedeli, quando pregavano per scongiurare le incursioni del Turco, si rivolgevano alla Madonna di Bonaria, grazie anche all'azione della confraternita a lei intitolata, patrocinata, ovviamente, dai Mercedari (fig. 6). Questa confraternita, già esistente nel 1463, ebbe un grande sviluppo a partire dalla metà del secolo successivo e, soprattutto, nel corso del Seicento²⁶. L'arcivescovo di Cagliari Antonio Parragues de Castillejo (1558-1572), negli anni sessanta del Cinquecento, si adoperò per favorire la conoscenza di questa istituzione in tutti i villaggi della diocesi, chiedendo ai sacerdoti di accogliere nelle proprie parrocchie i predicatori mercedari che vi giungevano per raccogliere le elemosine; inoltre, sul solco del suo predecessore Baltasar de Heredia, affidò il compito di organizzare la difesa del territorio della diocesi in previsione di un paventato attacco turco a un frate mercedario, coadiuvato dal clero secolare e dai membri laici della confraternita²⁷. I Mercedari di Bonaria beneficiarono anche del supporto dei pontefici: nel 1588, quando Sisto V intervenne a loro favore nella controversia sorta con i Trinitari e con il commissario addetto alla predicazione e riscossione della Bolla della Crociata per la raccolta di fondi per il riscatto dei prigionieri²⁸; nel 1602, quando Clemente VIII, venuto a conoscenza della grande importanza di cui godeva il santuario e della forte devozione per la "devotissima immagine" di Nostra Signora di Bonaria, rinnovò il privilegio alla Confraternita, concedendo benefici spirituali a quanti, in cambio di un'offerta in denaro e dell'adempimento dei relativi obblighi devozionali, vi si fossero affiliati²⁹.

Nel caso della iconografia della Vergine di Bonaria quindi, pur essendo chiaro ai fedeli il suo ruolo di protettrice dalle incursioni barbaresche e dal pericolo della schiavitù, non compare alcun segno o attributo che espliciti tale funzione. In definitiva, si verifica una risemantizzazione dell'immagine mariana: l'intitolazione *Madonna di Bonaria* si riferisce alla *Madonna della Mercede*, ma si manifesta sotto altra forma.

3. Immagini mariane per la lotta all'apostasia (e per la conversione dei musulmani?): gli Agostiniani

Una intitolazione (e una iconografia) che invece ha sottesi messaggi sia di redenzione, sia di riconversione dall'apostasia, sia di conversione di musulmani nativi – benché allo stato attuale della ricerca non sia ancora possibile chiarire

²⁶ Meloni 2006, p. 350.

²⁷ Per la raccolta delle elemosine da parte della Confraternita: Alberti 1993, pp. 84-85. Riguardo alla difesa del territorio: Alberti 1994, pp. 115-117.

²⁸ Alberti 1994, pp. 119-120; Rubino 2000, pp. 241-242.

²⁹ Brondo 1604.

del tutto quale di questi fosse maggiormente avvertito dalla popolazione – è quella della Madonna d'Itria, che deriva dall'antica venerazione per l'icona della Vergine Odigitria di Costantinopoli, andata distrutta nel 1453 in seguito alla conquista della città da parte degli Ottomani. Già dal XIV secolo, con l'intensificarsi dell'offensiva turca, la Odigitria veniva invocata come protettrice dei cristiani che venivano ridotti in schiavitù dai musulmani. L'iconografia moderna di questa intitolazione venne elaborata tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo nel centro e sud Italia in parallelo con la diffusione della leggenda del miracoloso salvataggio della icona dalla distruzione di Costantinopoli e della sua traslazione in Italia. La leggenda riferisce che due monaci basiliani (detti calogeri), dopo aver salvato l'icona dalla distruzione la nascosero dentro una cassa e si imbarcarono su una nave. La nave, diretta verso ovest, naufragò al largo della costa italiana, dove i due riuscirono ad approdare salvando il prezioso carico. L'iconografia della Madonna Odigitria che si è configurata come canonica in Occidente presenta due calogeri che portano sulle spalle l'arca ospitante la Vergine (fig. 7)³⁰. Il culto è giunto anche in Sardegna – la prima attestazione è del 1543 –, per mezzo delle categorie professionali connesse al mare (marinai, pescatori, mercanti, proprietari di tonnare) e per opera degli Agostiniani e si è diffuso grazie alle molte confraternite intitolate alla Madonna d'Itria (titolazione invalsa nel Meridione d'Italia e in Sardegna) patrocinata da questo Ordine³¹.

Da un raffronto sulle dinamiche di diffusione e ricezione delle devozioni per la Madonna di Bonaria e per la Madonna d'Itria, entrambe accolte e coltivate per scongiurare il pericolo musulmano, si rileva una sostanziale differenza di fondo: il culto mercedario alla Vergine, seppure genuinamente sentito dalla popolazione, era sponsorizzato, oltre che dagli stessi Mercedari, dagli arcivescovi di Cagliari e addirittura dai pontefici, mentre quello agostiniano poteva contare solo sulle iniziative dell'Ordine³². Nonostante questa disparità di mezzi e risorse, dalla documentazione archivistica e dalla consistenza delle opere superstiti (soprattutto statuaria in legno) emerge un quadro diverso da quello che ci si attenderebbe: la devozione per la Madonna d'Itria, dalla metà del Cinquecento e per tutto il secolo successivo, risulta essere più diffusa e radicata di quella per Nostra Signora di Bonaria, in particolare nelle zone interessate dalle incursioni dei pirati barbareschi (fig. 8)³³.

³⁰ Sulla iconografia della Madonna d'Itria in età moderna e sulle sue trasformazioni tra Oriente e Occidente: Salis 2017 e 2018.

³¹ Salis 2017, pp. 191-194.

³² Sull'Ordine agostiniano in Sardegna: Neccia 1999 e 2001.

³³ È possibile desumere parte dei dati da Rubino 2000; Masala 2008. Sono stati inoltre consultati gli inventari delle visite pastorali della Arcidiocesi di Cagliari: Archivio Storico Diocesano di Cagliari, *Inventari* 1 (visita del 1560); *Visite pastorali* 1 (visita del 1591 con annotazioni del 1595); *Inventari* 2 (visita del 1599 con annotazioni degli anni 1601, 1602, 1604 1610, 1615, 1616); *Inventari* 3 (visita del 1601); *Inventari* 4 (visita del 1607 con annotazioni degli anni 1612, 1613, 1615, 1619, 1622, 1624). L'indagine sul campo paese per paese è stata integrata con la consultazione dei cataloghi dei beni culturali dell'ICCD e della CEI.

Il dato di maggiore interesse tuttavia è che la forma attraverso cui il culto si è diffuso nei villaggi non è attraverso l'iconografia canonica (i calogeri portanti la cassa), ma attraverso una nuova iconografia di evidente matrice popolare, derivante da una leggenda autoctona, ampiamente rappresentata nella statuaria lignea: la Madonna in piedi col Bambino che benedice due fedeli inginocchiati accanto a lei, un bianco e un moro (fig. 9). La rappresentazione fa riferimento al miracolo più consolante che il popolo attribuiva alla Madonna d'Itria: la liberazione di un cristiano fatto schiavo dai pirati barbareschi e la contemporanea conversione al cristianesimo del padrone saraceno³⁴. Va considerato che, fatta eccezione per la città di Cagliari e altri quattro piccoli centri, dove le due iconografie coesistono³⁵, nel resto dell'isola è presente solo la nuova iconografia e che le statue della Madonna d'Itria sono almeno tre volte più numerose della somma di quelle della Madonna di Bonaria, della Madonna del Riscatto e della Madonna del Rimedio. Va anche rilevato che mentre le immagini "raccontate" e le immagini "figurate" della Madonna della Mercede/Bonaria erano illustrate ai fedeli soprattutto attraverso i numerosi sermoni dei predicatori dell'Ordine, nelle prediche agostiniane su Maria circolanti all'epoca non si riscontra alcun riferimento alla Madonna d'Itria. Le ragioni di tale assenza vanno ricercate nel diverso approccio alla sensibilità dei fedeli adottato dai due ordini mendicanti. Entrambi miravano a ridurre lo scarto tra Chiesa centrale e Chiesa locale, ma da punti di vista e con metodi e posizioni differenti. Infatti, come è stato efficacemente illustrato in studi recenti, in particolare riguardo all'ambito della confessionalizzazione e del disciplinamento in epoca posttridentina, gli ordini religiosi non sono da intendere come un blocco unitario al servizio del papato: essi sono piuttosto entità eterogenee con una spiccata capacità di adattamento alle diverse contingenze e di composizione dei doveri di obbedienza verso gli organi centrali (curie generali, Santa Sede) con le circostanze e congiunture locali. Non deve disorientare quindi se alcuni tra essi, più ligi ai precetti, hanno esercitato il proprio apostolato senza eccessive licenze

³⁴ La leggenda del miracolo riferisce di uno schiavo del villaggio di Arbus (costa sud-occidentale dell'isola) che chiese al padrone saraceno di essere liberato per partecipare alla festa in onore della Madonna d'Itria che si celebrava nel suo paese. Il padrone, indignato da tanto ardire e leggendo nella richiesta una intenzione di fuga, lo chiuse dentro una cassa sopra la quale si distese. La cassa però andò in mare e portò sulla spiaggia di Arbus schiavo e padrone: di fronte a tale miracolo il padrone si convertì. Per questa leggenda si veda Diana 1997, pp. 24-26.

³⁵ Si tratta di dipinti del XVII secolo. Tre si conservano a Cagliari: due nella chiesa di Sant'Antonio Abate, uno nella Pinacoteca Nazionale; altri tre si trovano: nella chiesa di San Lorenzo a Sanluri, nella chiesa di Nostra Signora d'Itria a Portoscuso e nella chiesa della Vergine d'Itria a Guasila. Di un altro dipinto scomparso, realizzato da Andrea Lusso nel 1616 per il politico di Sant'Anna della chiesa di San Gavino a Oniferi, abbiamo testimonianza fotografica. Per una illustrazione delle varianti iconografiche di questa rappresentazione della Madonna d'Itria nei dipinti sardi (talvolta la Madonna è assisa sopra la cassa, talvolta fuoriesce dal suo interno; la posizione del Bambino, talvolta in braccio alla madre, talvolta in piedi davanti a lei, talvolta addirittura assente; la presenza di altri personaggi oltre ai Calogeri etc.) si veda Porcella 2012. Sulle informazioni storico-artistiche riguardo a questi dipinti si veda Scano Naitza 1991.

riguardo agli aspetti di osservanza, disciplina e controllo, mentre altri hanno privilegiato la componente comunicativa, pedagogica e persuasiva, che, in un contesto come quello sardo, si è rivelata essere più efficace per la disseminazione di determinati messaggi³⁶. Nello specifico, i Mercedari attuavano le loro azioni con il conclamato sostegno delle autorità (arcivescovi, pontefici, rappresentanti del re), che sollecitavano i fedeli a partecipare alla missione dell'Ordine tramite l'adesione alle confraternite. Gli Agostiniani invece si dimostrarono più attenti alla sensibilità e alle urgenze devozionali della popolazione, e più fini nella strategia adottata: il coinvolgimento dei fedeli non era conseguito con un meccanismo che basava l'efficacia della persuasione sull'intervento dell'autorità gerarchica, bensì era stimolato e incoraggiato con un paziente uso della parola e attraverso canali complementari a quelli liturgici secondo tecniche non solo pedagogiche ma anche emozionali. In sostanza, la partecipazione all'istituzione confraternale era concepita dagli Agostiniani di Sardegna non come fine ma come mezzo, sia per dare risposta agli impellenti bisogni spirituali degli abitanti dei villaggi ma anche per provare a ridurre la distanza e riconciliare la discrasia tra Chiesa centrale e Chiesa locale.

In merito ai dispositivi devozionali e paraliturgici cui gli Agostiniani facevano ricorso, ruolo fondamentale nella diffusione delle immagini, mariane e non, ebbero i *gosos* (dal castigliano *gozos*, *goigs* in catalano e *goccius* in sardo campidanese), canti popolari a tematica religiosa in genere declamati collettivamente in occasione di pellegrinaggi, processioni, feste patronali. Diffusi su carte sciolte, accanto al testo stampato riportavano talvolta una immagine xilografica o calcografica del santo a cui erano dedicati³⁷. Tramite i *gosos*, peraltro introdotti nell'isola dai Mercedari, che tuttavia non compresero appieno e non ne misero a frutto le potenzialità³⁸, gli Agostiniani riuscirono a far attecchire il culto per la Madonna d'Itria. Nonostante la maggiore antichità della Madonna di Bonaria, specializzata proprio contro il pericolo musulmano, la devozione per la Madonna d'Itria si diffuse e si radicò in tempi brevi ad ampio raggio, non solo nelle zone costantemente esposte alle incursioni barbaresche, ma anche nelle aree montuose dell'interno, dove giungeva insieme alle comunità che migravano in cerca di luoghi più sicuri e ai clan dei pastori che praticavano la transumanza (fig. 8)³⁹. L'elemento che maggiormente contribuì all'affezionamento a questa nuova titolazione mariana fu proprio l'efficacia della nuova iconografia – divulgata grazie alle numerose statue processionali in legno (di cui ancora oggi si contano numerosi esemplari) e alla trasmissione orale

³⁶ Broggio 2014, pp. 160 e ss.; Palomo 2016, pp. 81 e ss.

³⁷ Sui *gosos* sardi: Bover i Font 1984; Armangué Herrero 2002; Mele 2004b; Serreli, Viridis 2011; Carta 2017.

³⁸ Tra i primi esemplari di *gosos* finora individuati figurano quelli dedicati alla Madonna di Bonaria: Armangué Herrero 2002.

³⁹ Per tali dinamiche si vedano Salis 2017, p. 191 e 2018 pp. 239-240.

dei *gosos* – che manifestava ai fedeli la concretezza e l'attualità dell'intervento mariano nel loro vivere quotidiano⁴⁰.

L'iconografia sarda della Madonna d'Itria, della cui elaborazione gli Agostiniani sono dunque i principali responsabili, racchiude in sé tre messaggi di una potenza e di una chiarezza straordinarie: il primo e più evidente è quello di redenzione dalla schiavitù; il secondo è relativo alla lotta all'apostasia tramite l'utilizzo dell'*exemplum*: se, grazie all'intercessione della Vergine, anche il musulmano si convertiva al cristianesimo, perché un cristiano avrebbe dovuto abbandonare la propria religione? Il terzo è relativo alla conversione dei musulmani, e quindi a loro indirizzato: cosa affatto insolita dato che gli Agostiniani erano un ordine missionario impegnatissimo nella evangelizzazione nel vecchio e nel nuovo mondo e dato che la figura di Maria, secondo il Corano, era un modello da seguire per la sua purezza e per la sua fede⁴¹. Questo messaggio di redenzione, riconversione e conversione è esplicitato nelle immagini della statuaria e dei *gosos* (Tabb. 1, 2).

Resta ancora da indagare il grado di efficacia di questi messaggi, ma si può comunque già affermare che questa devozione e la sua iconografia restituiscono un esempio positivo e non scontato del confronto con l'altra religione, a conferma dell'importante ruolo che hanno le immagini come chiave di lettura delle dinamiche sociali.

Riferimenti bibliografici / References

- Albera D. (2013), *Per un'antropologia del superamento delle frontiere tra le religioni monoteiste*, in *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*, a cura di D. Albera, M. Couroucli, Brescia: Morcelliana, pp. 234-257.
- Alberti O.P. (1993), *La diocesi di Galtellì dall'unione a Cagliari (1495) alla fine del sec. XVI*, vol. II, Sassari: 2D Editrice Mediterranea.
- Alberti O.P. (1994), *Nuovi documenti per la storia di Bonaria*, in *Scritti di storia civile e religiosa della Sardegna*, a cura di O.P. Alberti, Cagliari: Edizioni della Torre, pp. 115-121.
- Abun-Nasr J.M. (1987), *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Armangué Herrero J. (2002), «*Sos gosos*», *dall'oralità alla scrittura*, in *Laudes immortales. Gosos e devozione mariana in Sardegna*, a cura di S. Chirra, M.G. Farris, Cagliari: Arxiu de Tradicions, pp. 13-16.

⁴⁰ Il processo è descritto in Salis 2017, p. 194 e 2018, pp. 243-244.

⁴¹ Sui margini di condivisione di valori tra religione cristiana e musulmana: Albera 2013.

- Bosco M. (2013), *Il commercio dei captivi nel Mediterraneo di età moderna (secc. XVI-XVIII). Orientamenti e prospettive attuali di ricerca*, «Cromohs», 18, pp. 57-82.
- Bover i Font A. (1984), *I goigs sardi*, in *I Catalani in Sardegna*, a cura di J. Carbonell, F. Manconi, Cagliari: Consiglio Regionale della Sardegna, pp. 105-110.
- Broggio P. (2014), *The Religious Orders and the Expulsion of the Moriscos. Doctrinal Controversies and Hispano-Papal Relations*, in *The Expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora*, a cura di M. García-Arenal, G. Wiegers, Leiden/Boston: Brill, pp. 156-178.
- Brondo A. (1595), *Parte primera y segunda del libro llamado Historia y milagros de N.S. de Buenayre de la Ciudad de Caller de la isla de Cerdeña*, Cagliari: Juan Maria Galcerino.
- Brondo A. (1604), *Recopilaciones de las indulgencias, gracias, perdones, estaciones, remisiones de pecados y thesoros celestiales que los Summos Pontifices concedieron a todos los seglares, assi hombres como mujeres, que son cofrades de la Cofradia de N.S. de la Merced*, Cagliari: Martin Saba.
- Cabibbo S., Lupi M., a cura di (2012), *Relazioni religiose nel Mediterraneo. Schiavi, redentori, mediatori (secc. XVI-XIX)*, Roma: Viella.
- Caffiero M. (2013), *Incontrarsi a Roma. Schiavitù, conversioni e apostasie di musulmani tra Inquisizione e Casa dei catecumeni*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, pp. 81-106.
- Carta L. (2017), *Il canto dei Gosos nella tradizione paraliturgica di Bolotana*, Bolotana: Luciano Carta.
- Christian W.A. Jr. (1991), *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid: Nerea.
- Cipollone G. (2000), *La redenzione e la liberazione dei captivi. Lettura cristiana e modello di redenzione e liberazione secondo la regola dei Trinitari*, in *La liberazione dei captivi tra Cristianità e Islam. Oltre la Crociata e il Jihad: tolleranza e servizio umanitario*, a cura di G. Cipollone, Città del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano, pp. 356-357.
- Cresti F. (2001), *Gli schiavi cristiani ad Algeri in età ottomana: considerazioni sulle fonti e questioni storiografiche*, «Quaderni storici», nuova serie, vol. 36, n. 107 (2), pp. 415-435.
- Davis R.C. (2003), *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean, The Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, New York: Palgrave Macmillan.
- Delogu Ibba G. (2003), *Index Libri Vitae*, a cura di G. Marci, Cagliari: CUEC.
- Devesa Blanco J. (1999), *Catálogo, Relaciones y Memorias de redenciones de cautivos*, «Analecta Mercedaria», 18, pp. 145-195.
- Diana F. (1997), *Le leggende di fondazione dei santuari nella tradizione e nella religiosità popolari*, Dolianova: Grafiche del Parteolla.

- Ferrer i Mallol M.T. (1985), *La redempció de captius a la Corona catalano-aragonesa*, «Anuario de Estudios Medievales», 15, pp. 237-297.
- Fiume G. (2015a), *La schiavitù mediterranea tra Medioevo ed età moderna. Una proposta bibliografica*, «Estudis. Revista de Historia Moderna», 41, pp. 267-318.
- Fiume G. (2015b), *Redimir y rescatar en el Mediterráneo moderno*, in «Drassana», 23, pp. 54-77.
- Fiume G. (2016), *Rinnegati: le imbricazioni delle relazioni mediterranee*, in *Identidades questionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, a cura di B. Franco Llopis et al., València: Universitat de València, pp. 39-62.
- Floris V.L. (2016), *Le visite pastorali a Cagliari e nelle Diocesi unite dal XVI secolo ad inizio XIX secolo*, «Theologica & Historica», XXV, pp. 281-288.
- Franco Llopis B. (2008), *Evangelización, arte y conflictividad social: la conversión morisca en la vertiente mediterránea*, «Pedralbes», 28, pp. 377-392.
- Franco Llopis B. (2010), *Los moriscos y la Inquisición. Cuestiones artísticas*, «Manuscrits», 28, pp. 87-101.
- Franco Llopis B. (2011), *En defensa de una identidad perdida: los procesos de destrucción de imágenes en la diócesis de Valencia*, «Goya», 35, pp. 116-125.
- Franco Llopis B. (2013a), *Consideraciones sobre el uso y abuso de la imagen en la Península ibérica en el siglo XVI a través de los procesos inquisitoriales. Una visión multicultural del arte: moriscos, protestantes y cristianos viejos*, «Sharq al-Andalus», 20 (2011-2013), pp. 143-166.
- Franco Llopis B. (2013b), *Aproximación al carácter polisémico e intercultural de las representaciones marianas en el imaginario valenciano del siglo XVI*, in *Imatge, devoció i identitat a l'època moderna*, a cura di S. Canalda, C. Fontcuberta, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, pp. 101-115.
- Franco Llopis B. (2016), *Identidades «reales», identidades creadas, identidades superpuestas. Algunas reflexiones artísticas sobre los moriscos, su representación visual y la concepción que los cristianos viejos tuvieron de ella*, in *Identidades questionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*, a cura di B. Franco Llopis et al., València: Universitat de València, pp. 281-300.
- Franco Llopis B. (2017), *Mercédaires, musulmans et Morisques. Usages artistiques de l'ordre de la Merci et création d'une iconographie anti-islamique au XVII^e siècle*, in *Morisques (1501-1614). Une histoire si familière*, a cura di Y. El Alaoui, Rouen: Presses universitaires de Rouen et du Havre, pp. 143-160.
- Gaeta L. (2011), *Sculture in legno a Napoli lungo le rotte mediterranee della pittura da Alfonso a Ferrante d'Aragona*, «Kronos», 14, pp. 63-96.

- Guimerán F. (1591), *Breve historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced de Redempcion de cautiuos christianos y de algunos santos y personas illustres della [...]*, Valencia: Casa de los herederos de Iuan Nauarro.
- Heers J. (2001), *Les Barbaresques. Le course et la guerre en Méditerranée (XIV^e-XVI^e siècle)*, Paris: Perrin.
- Loi S. (2010), *L'Inquisizione spagnola, un tribunale quasi dimenticato*, in *Il Regno di Sardegna in età moderna. Saggi diversi*, a cura di F. Manconi, Cagliari: CUEC, pp. 133-157.
- Loi S. (2013), *Storia dell'Inquisizione in Sardegna*, Cagliari: AM&D.
- Loi S. (2016), *Prigionieri per la fede. Razzie tra musulmani e cristiani (Sardegna secoli XVI-XVIII)*, Capoterra: S@l Edizioni.
- Manconi F. (2010), *La Sardegna al tempo degli Asburgo. Secoli XVI-XVII*, Nuoro: Il Maestrale.
- Masala C. (2008), *Il culto di Nostra Signora d'Itria in Sardegna*, Cagliari: Aisara.
- Mele G. (2000), *Torri e cannoni. La difesa costiera in Sardegna nell'età moderna*, Sassari: Edes.
- Mele G. (2004a), *La difesa dal Turco nel Mediterraneo occidentale dopo la caduta di La Goletta (1574)*, in *Sardegna, Spagna e Mediterraneo. Dai Re Cattolici al Secolo d'Oro*, a cura di B. Anatra, G. Murgia, Roma: Carocci, pp. 143-163.
- Mele G. (2004b), *Il canto dei Gòsos tra penisola iberica e Sardegna. Medio Evo, epoca moderna*, in *I Gòsos: fattore unificante nelle tradizioni culturali e cultuali della Sardegna*, a cura di R. Caria, Mogoro: PTM, pp. 11-33.
- Meloni M.G. (2006), *Ordini religiosi e santuari mariani. I Mercedari e il culto per Nostra Signora di Bonaria a Cagliari tra Quattro e Cinquecento*, in *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed Età Contemporanea*, a cura di M.G. Meloni, O. Schena, Genova: Brigati, pp. 339-369.
- Meloni M.G. (2011), *Note sul culto mariano in Sardegna tra Medioevo ed Età Moderna e i goccius per la Madonna di Bonaria*, in *Gozos. Trascrizione e commento di una raccolta di componimenti religiosi della fine del XVIII secolo*, a cura di G. Serreli, M. Viridis, Cagliari: ISEM-CNR, pp. 143-158.
- Meloni M.G. (2014), *I santuari del mare nel Mediterraneo catalano-aragonese e spagnolo (secoli XV-XVI)*, in *I santuari e il mare*, Atti del III Convegno Internazionale (Vicenza, 15-17 aprile 2013), a cura di I. Aulisa, pp. 195-205.
- Mora González E. (2012), *La redención de cautivos entre lo carismático y lo institucional en la España de Felipe II. Aproximación a los libros de las cuentas de la redención de 1575, 1579 y 1583*, in *Relazioni religiose nel Mediterraneo. Schiavi, redentori, mediatori (secc. XVI-XIX)*, a cura di S. Cabibbo, M. Lupi, pp. 13-35.
- Neccia L. (1999), *La Provincia agostiniana di Sardegna dagli inizi a tutto il XVI secolo*, in «*Analecta Augustiniana*», LXII, pp. 359-389.

- Neccia L. (2001), *La Provincia agostiniana di Sardegna dal XVII al XIX secolo. Cenni storici*, in «Analecta Augustiniana», LXIV, pp. 179-268.
- Ortu G.G. (2006), *La Sardegna nella Corona di Spagna*, in *Storia della Sardegna*, a cura di M. Brigaglia et al., vol. 1, pp. 167-186.
- Palomo F. (2016), *Confesionalización*, in *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, a cura di J.L. Betrán et al., Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions, pp. 69-89.
- Pereda F. (2007), *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid: Marcial Pons.
- Pereda F. (2010), *Through a Glass Darkly: Paths to Salvation in Spanish Painting at the Outset of the Inquisition*, in *Judaism and Christian Art: Aesthetic Anxieties from the Catacombs to Colonialism*, a cura di H.L. Kessler, D. Nirenberg, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, pp. 263-290.
- Pinelli L. (1972), *Un corsaro sardo re di Algeri*, Sassari: Chiarella.
- Pomara Severino B. (2017), *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*, Firenze: Firenze University Press.
- Porcella M.F. (2012), *Iconografia e culto di Nostra Signora d'Itria nella Sardegna Spagnola*, «Archeoarte», supplemento al vol. 1, pp. 687-701.
- Porrà R. (2000), *I luoghi del pellegrinaggio in Sardegna: il santuario di Bonaria a Cagliari*, in *Gli Anni Santi nella Storia*, Atti del Congresso Internazionale (Cagliari, 16-19 ottobre 1999), a cura di L. D'Arienzo, Cagliari: Edizioni AV, pp. 571-588.
- Porrà R. (2006), *Il santuario di Bonaria (Cagliari) avamposto della cristianità nel secolare conflitto con i corsari barbareschi*, in *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella Penisola Iberica tra Medioevo ed Età Contemporanea*, a cura di M.G. Meloni, O. Schena, Genova: Brigati, pp. 503-533.
- Rubino A. (1999), *La redenzione degli schiavi in Italia*, «Analecta Mercedaria», 18, pp. 7-73.
- Rubino A. (2000), *I Mercedari in Sardegna (1335-2000)*, Roma: Istituto storico dell'ordine della Mercede.
- Ruiu G. (2009), *Ramadan Pascià*, «Sardegna Mediterranea», 25, pp. 24-27.
- Sáinz de la Maza Lasoli R. (1988), *Los Mercedarios en la Corona de Aragón durante la segunda mitad del siglo XIV. Noticias y Documentos*, «Miscel·lania de Textos Medievals», 4, pp. 221-299.
- Salis M. (2009), *Scultura lignea della Diocesi di Cagliari dagli inventari delle visite pastorali*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari», nuova serie XXVI, LXIII, pp. 143-159.
- Salis M. (2017), *The Virgin Hodegetria Iconography in the Crown of Aragon in the Early Modern Period. Canons, Allotropies and Variants*, «Ikon», 10, pp. 187-200.
- Salis M. (2018), *Migrazione e variazione di iconografie mariane nel Mediterraneo occidentale tra Italia meridionale, Baleari e València*, in *Ecos culturales, artísticos y arquitectónicos entre Valencia y el Mediterráneo en Época*

- Moderna*, a cura di M. Gómez-Ferrer, Y. Gil Saura, Valencia: Universitat de València, pp. 227-245.
- Scano Naitza M.G. (1991), *Pittura e scultura del '600 e del '700*, Nuoro: Ilisso.
- Scano Naitza M.G. (1993), *La pittura del Seicento*, in *La società sarda in età spagnola*, a cura di F. Manconi, Cagliari: Consiglio Regionale della Sardegna, vol. II, pp. 124-153.
- Scano Naitza M.G. (2007), *L'apporto campano nella statuaria lignea della Sardegna spagnola*, in *La scultura meridionale in età moderna nei suoi rapporti con la circolazione mediterranea*, a cura di L. Gaeta, Galatina: Mario Congedo Editore, vol. II, pp. 123-192.
- Serrelli G., Viridis M., a cura di (2011), *Gozos. Trascrizione e commento di una raccolta di componimenti religiosi della fine del XVIII secolo*, Cagliari: ISEM-CNR.
- Sitzia S. (2009), *Le visite pastorali in Sardegna tra XVI e XIX secolo. Riflessioni storiografiche e annotazioni metodologiche*, in *Sardegna e Mediterraneo tra Medioevo ed età moderna*, a cura di M.G. Meloni, O. Schena, Genova: Brigati, pp. 394-427.
- Tinniswood A. (2014), *Pirates of Barbary: Corsairs, Conquests and Captivity in the Seventeenth-Century Mediterranean*, New York: Riverhead Books.
- Tourneau R. le (1971), *Hasan Agha*, in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, vol. 3, Brill: Leiden, <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_2760> 12.03.2019.
- Turtas R. (1989), *Alle origini delle visite pastorali in Sardegna*, in *Edificare evangelizzando. Prima visita pastorale di mons. Salvatore Isgrò alla Chiesa turritana*, a cura di P. Desole, Sassari: Gallizzi, pp. 10-20.
- Turtas R. (1998), *Alcune costanti nelle visite pastorali in Sardegna durante il periodo spagnolo*, in *Studi in onore di Ottorino Pietro Alberti*, a cura di F. Atzeni, T. Cabizzosu, Cagliari: Edizioni della Torre, pp. 201-218.
- Turtas R. (1999), *Storia della Chiesa in Sardegna. Dalle origini al Duemila*, Roma: Città nuova.
- Valensi L. (2012), *Ces étrangers familiers. Musulmans en Europe (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Paris: Payot & Rivages; trad. it. *Stranieri familiari. Musulmani in Europa (XVI-XVIII secolo)*, 2013, Torino: Einaudi.
- Zuriaga Senent V.F. (2005), *La imagen devocional en la orden de Nuestra Señora de la Merced. Tradición, formación, continuidad y variantes*, Valencia: Universitat de València. Servei de Publicacions.

Appendice

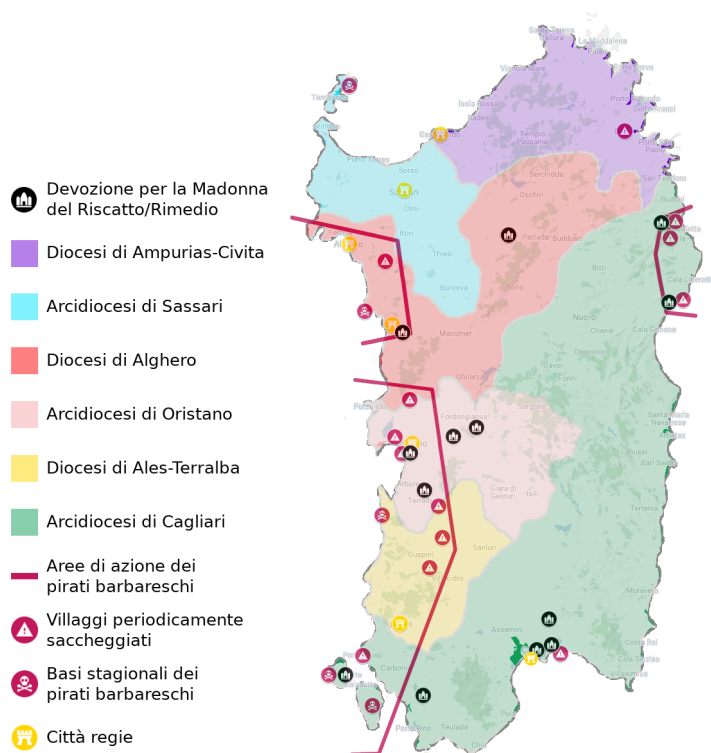


Fig. 1. Devozione per la Madonna del Riscatto/Madonna del Rimedio

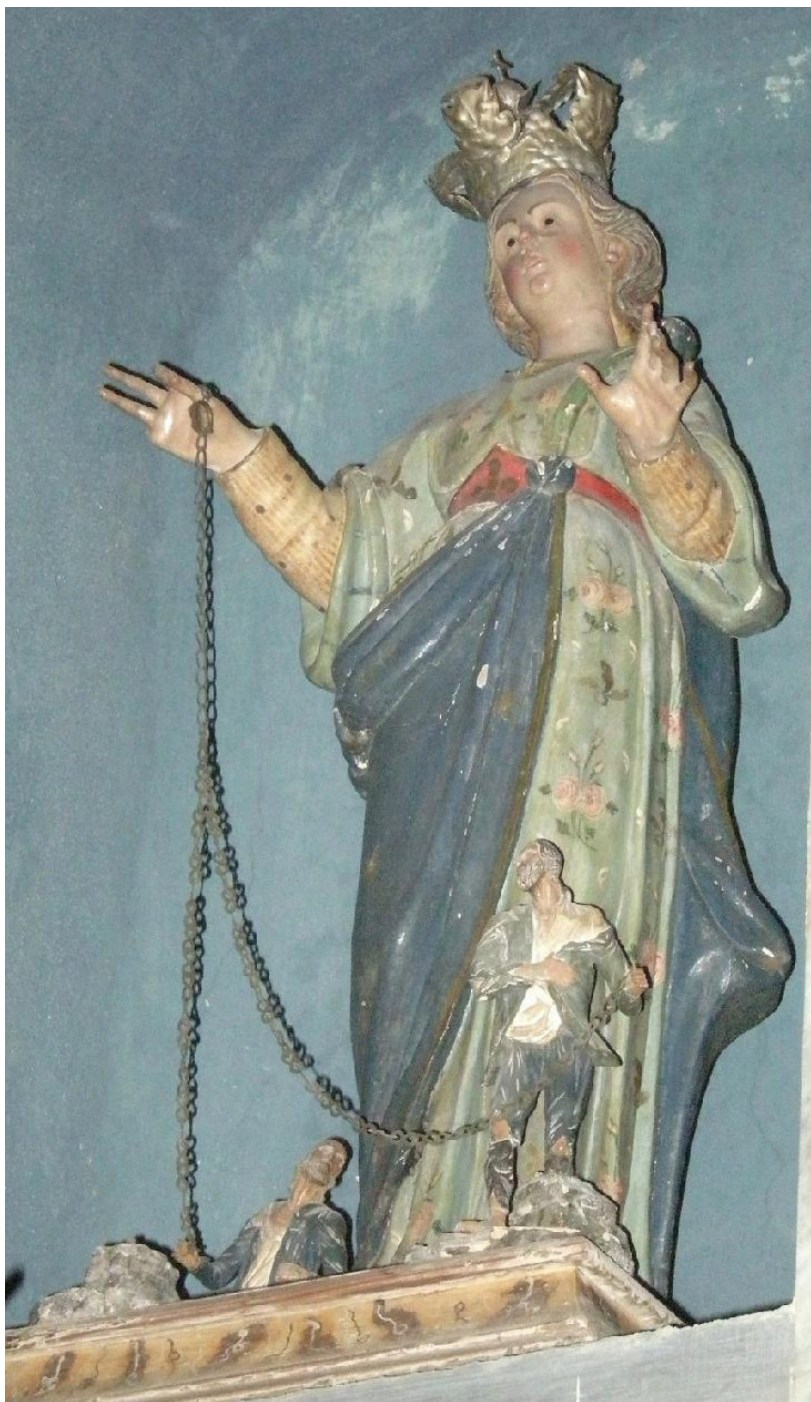


Fig. 2. *Madonna del Riscatto*, XVIII secolo, Quartu Sant'Elena, Chiesa di Sant'Efisio



Fig. 3. *Madonna del Rimedio*, XVIII secolo, Cagliari, Chiesa di San Giovanni



Fig. 4. Martin van Valckenborch III, stampa con *Nostra Signora di Bonaria tra le Sante Cecilia e Eulalia*, 1595, Cagliari, Collezione privata



Fig. 5. *Madonna di Bonaria*, ultimo quarto XV secolo, Cagliari, Santuario di Nostra Signora di Bonaria

-  Devozione per la Madonna della Mercede
-  Devozione per la Madonna di Bonaria
-  Devozione per la Madonna del Riscatto/Rimedio
-  Diocesi di Ampurias-Civita
-  Arcidiocesi di Sassari
-  Diocesi di Alghero
-  Arcidiocesi di Oristano
-  Diocesi di Ales-Terralba
-  Arcidiocesi di Cagliari
-  Aree di azione dei pirati barbareschi
-  Villaggi periodicamente saccheggiati
-  Basi stagionali dei pirati barbareschi
-  Città regie

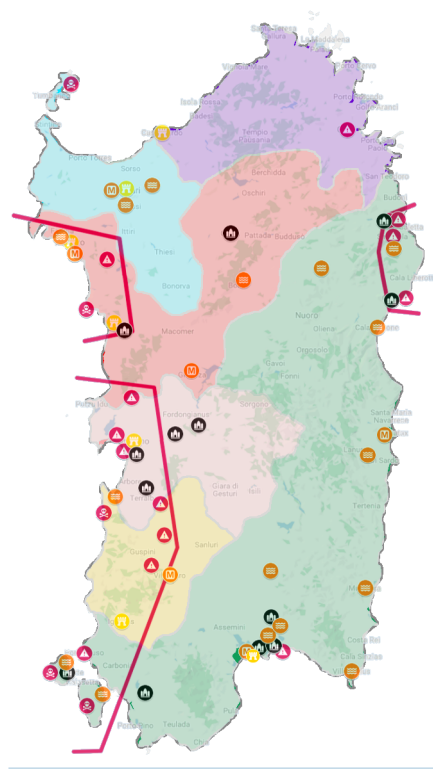


Fig. 6. Devozione per la Madonna del Riscatto/Madonna del Rimedio, per la Madonna della Mercede e per la Madonna di Bonaria



Fig. 7. Pantaleone Calvo, *Madonna d'Itria*, metà XVII secolo, Cagliari, Pinacoteca Nazionale

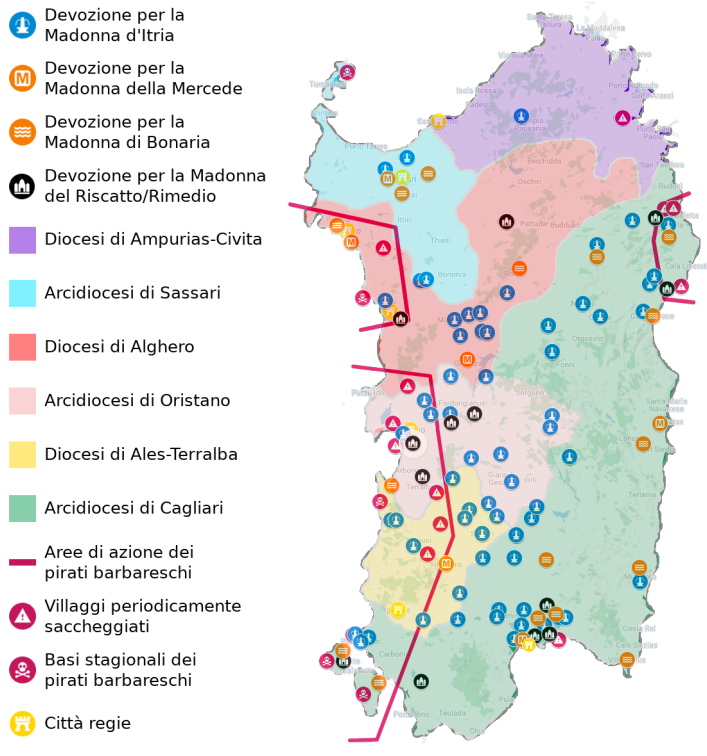


Fig. 8. Devozione per la Madonna del Riscatto/Madonna del Rimedio, per la Madonna della Mercede, per la Madonna di Bonaria e per la Madonna d'Itria



Fig. 9. *Madonna d'Itria*, XVII secolo, Sanluri, Chiesa di Nostra Signora delle Grazie

Giovanni Delogu Ibba, <i>Gosos a Nostra Sennora de Paulis, o a Nostra Senora e Itria</i> , 1736 [estratto]		
Testo originale (sardo)	Traduzione in italiano	Immagine
Contra tota sa Moria Pro sos Christianos Anta In Paulis collocada Devotos bos veneramus, Et in bois invocamus De Itria sa Advocada Singolarmente dotata Cun tanta soberania.	Contro tutti i Mori riparo per i Cristiani, Devoti veneriamo voi, collocata in Pauli, ed in voi invochiamo l'avvocata d'Itria, singolarmente dotata di tanta sovranità.	Protezione contro il nemico musulmano
Cun cussu celeste mantu De isplendore qui portades Sos Christianos amparades Cun potere tantu, et tantu Qui segis horrendu ispantu De tota sa Berberia.	Con codesto celeste manto di splendore che portate, protegete i Cristiani con potere così grande, che siete orrendo spavento di tutta la Berberia.	Protezione contro il nemico musulmano (pirati barbareschi)
Solu cun su vostru Imperiu, O cumandu soberanu Libberades su Christianu De doñi cautiveriu Sensa tenner ministeriu De riscatu, ò valentia.	Solo col vostro impero o comando sovrano liberate il cristiano da ogni prigionia, senza che egli abbia necessità di riscatto o coraggio.	Redenzione dalla schiavitù
Cun sa vostra devoSSIONE Tenet in realidade Segura sa libbertade Doñi Christiana persone De captiveriu, et presone O Barbara tyrania.	Con la devozione per voi ogni persona cristiana ha, in realtà, la sicura libertà dalla prigionia e schiavitù, o dalla barbara tirannia.	Redenzione dalla schiavitù (ottomana e barbaresca)
Non timat salteadores Su vostru veru devotu Pro qui los ligades totu Cun ispantosos horrores Pienos totu de timores, Et de vile covardia.	Non tema aggressori il vostro vero devoto, perché li legate tutti con orrore spaventoso, tutti pieni di timore e di vile codardia.	Protezione contro i nemici
Su qui à bois si incomandat Andet bene asseguradu Sensa algu nu cuidadu Peri su caminu qui andat Pro qui totu lu cumandat Sa potencia vostra ebbia.	Chi a voi si raccomanda vada ben assicurato, senza alcuna preoccupazione per il suo cammino, perché lo comanda tutto soltanto la vostra potenza.	Protezione durante i viaggi (cfr. Salis 2017, pp. 187, 191-194)
Inimigos capitales, Qui insidian sa vida nostra Cun sa devoSSIONE vostra Faguides mansos, et tales Qui cun dismajos mortales Perden tota sa osadia.	Nemici capitali, che insidiano la nostra vita, con la vostra devozione rendete mansueti e tali, che con ismarrimenti mortali perdono tutta la tracotanza.	Protezione contro i nemici
Totu sas infirmidades, Et doñi male, ò dolencia Fugat sa vostra presencia Odios, et inimistades, Et unidesi que frades Lassan doñi Rialia.	La vostra presenza allontana tutte le infermità e ogni male o dolenza, odi e inimicizie, e unendosi come fratelli gli uomini abbandonano contesa.	Protezione contro le infermità e le malattie (per questo aspetto si rimanda a Salis 2017, pp. 190-191)

Giovanni Delogu Ibba, <i>Gosos a Nostra Sennora de Paulis, o a Nostra Senora e Itria</i> , 1736 [estratto]		
Et ya qui à bois Señora Bos invocamus devotos Cun plegarias, et votos Doñi die, et à doñi hora Siadesnos protectora In vida, et morte guia.	E giacché voi, Signora, invochiamo devoti con preghiere e voti ogni giorno ed ogni ora, siate nostra protettrice nella vita e guida nella morte.	Guida del cammino (Riferimento alla icona Odigitria, cfr. Salis 2017, pp. 187, 191-194)

Tab. 1. Giovanni Delogu Ibba, *Gosos a Nostra Sennora de Paulis, o a Nostra Senora e Itria*, 1736 (Fonte: Marci 2003, pp. 454-461). Indicazione delle immagini narrate nei gosos

Anonimo, <i>Gosos de Nostra Sennora sa Vergine Santissima de Itria</i> [estratto]		
Testo originale (sardo)	Traduzione in italiano	Immagine
Cando sos maumetasos cun furore irregulare bo ch'etesin in su mare cun duos agostinianos cun bois torresin sanos a sa patria suspirada.	Quando i maomettani con veemente furore vi gettarono in mare con due agostiniani, con voi [costoro] tornarono salvi alla sospirata patria.	Riferimento alla leggenda sul salvataggio dell'icona Odigitria di Costantinopoli (con sostituzione dei due monaci basiliani con due frati agostiniani)
Ai custu nou portentu cessat terrore e tristura su populu cun premura accurret a su gunventu devotu, umile e attentu de Itria cosa decrarada.	Con questo nuovo prodigio cessano il terrore e lo sconforto, il popolo con premura accorre al convento – devoto, umile e attento – di Itria cosa consacrata.	Associazione Madonna d'Itria – Conventi (agostiniani): nascita delle confraternite
Un'armada poderosa de saracenos tirannos insulta sos cristianos de sa patria ostra dicioso meraviglia prodigiosa s'armada restat brugiada.	Un'armata poderosa di tiranni saraceni minacciava i cristiani della vostra amata patria: prodigiosa meraviglia, l'armata andò in fiamme.	Protezione contro il nemico mu- sulmano
Unu poberu cristianu fattu ischrau in barbaria si agatat cun allegria in sa patria sua sanu e si cunvertit su tirannu pro mesu de custa avvocada.	Un povero cristiano fatto schiavo in Barberia si ritrovò con gioia salvo nella sua patria e il tiranno si convertì per mezzo di questa avvocata.	Redenzione dalla schiavitù (ottomana e barbaresca), lotta all'apostasia e conversione dei musulmani: riferimento al miracolo locale
Tantas devotas zittades dae turcos perseghidas però benini assistidas e prontu cunfortu lis dades sos turcos esterminades cun fogu e divina ispada.	Molte devote città perseguitate dai turchi vengono però aiutate e pronto conforto riportate sterminando i turchi con il fuoco e la spada divina.	Protezione contro le incursioni turchesche
Da una maligna influenza benit sa Itria appestada recurrere e l'ha liberada cun soberana potentia ca cun sa ostra presenzia s'epidemia est cessada.	Da una maligna influenza la [casa di] Itria viene appestata; interviene [la Vergine] e l'ha lib- erata con sovrana potentia: con la vostra presenzia l'epidemia è cessata.	Protezione contro le pestilenze (cfr. Salis 2017, pp. 190-191)

Anonimo, Gosos de Nostra Sennora sa Vergine Santissima de Itria [estratto]		
Zegos, surdos, istropiados paraliticos e mudos poberos de benes nudos tottus benint amparados e in prontu sunt curados e in prontu sunt curados cun forza deificada.	Ciechi, sordi, storpi, paralitici e muti, poveri privi di beni, tutti vengono protetti e presto sono curati con forza divina.	Protezione contro le infermità e le malattie
In perigulos partorente(s) e marineris in mare non lassant de s'invocare ai custa mamma potente e nde rezint prontamente cudda grazia domandada.	Nei pericoli le partorienti e i marinai in mare non trascurano di affidarsi a questa madre poderosa e ne ricevono prontamente la grazia richiesta.	Protezione durante i viaggi (cfr. Salis 2017, pp. 187, 191-194)

Tab. 2. Anonimo, *Gosos de Nostra Sennora sa Vergine Santissima de Itria*. Indicazione delle immagini narrate nei gosos