

IL SANTUARIO DI SAN MAURO DI SORGONO (NU) TRA DEVOZIONE, MEMORIA STORICA E IDENTITÀ

Sebastiana Nocco*

Sommario Il presente lavoro nasce come approfondimento di una ricerca avviata diversi anni orsono nell'ambito del progetto di *Censimento dei santuari cristiani d'Italia* promosso dall'École Française di Roma. Lo studio portato avanti in quella circostanza per la redazione delle singole schede ha infatti stimolato un'attenta rilettura della bibliografia e delle fonti relative ai santuari isolani che, in alcuni casi più fortunati, ha consentito perfino di riscriverne (almeno in parte) la storia. Per altri, invece, è stato comunque possibile raccogliere dettagli interessanti che si aggiungono alle vicende già note. In questa sede si intende presentare la ricerca dedicata a San Mauro di Sorgono, una delle maggiori chiese campestri della Sardegna. Alcuni dei risultati emersi consentono infatti di ipotizzare nuovi scenari possibili in relazione al ciclo di vita del santuario, ma anche di suggerire un suo eventuale inserimento in futuri tracciati di itinerari storico-culturali o in cammini a tematismo religioso.

Abstract. This study is an extension of a research started many years ago with the “Census of Christian shrines in Italy”, which was promoted by the École Française in Rome. That research had stimulated a more careful analysis of the bibliography and sources concerning the sanctuaries of Sardinia, which, in some cases, even made it possible to rewrite (at least in part) their history. In other cases, however, interesting details have been discovered that add to the already known events. This article presents San Mauro di Sorgono: one of the largest rural churches in Sardinia. New scenarios are hypothesized in relation to the life cycle of this sanctuary, but also in relation to its inclusion in future historical-cultural itineraries or in paths with a religious theme.

Introduzione

Il progetto di *Censimento dei santuari cristiani d'Italia* promosso dall'École Française di Roma in vista del Giubileo del Duemila ha costituito una feconda occasione per avviare una profonda riflessione sul fenomeno santuariole nel nostro Paese che ha prodotto negli anni risultati notevoli.

Oltre alle schede sui singoli santuari, confluite da subito in un ricco database consultabile online¹ e agli atti di numerosi convegni di studi, sono

¹ Le schede relative ai santuari italiani oggetto del *Censimento* sono tuttora disponibili nel

* Ricercatore di Geografia Storica dell'Istituto di Storia dell'Europa mediterranea del CNR, Cagliari.

state pubblicate negli ultimi anni anche alcune monografie regionali facenti parte della prestigiosa collana *Santuari d'Italia*², tra le quali di recente quella relativa alla Sardegna³.

Quest'ultima raccoglie un centinaio di schede sui santuari cristiani della regione, frutto di una lunga ricerca avviata e condotta da un'équipe multidisciplinare (coordinata a livello locale dall'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea – ISEM – del Consiglio Nazionale delle Ricerche, in collaborazione con le Università di Cagliari e Sassari), precedute da alcuni saggi introduttivi che affrontano diversi aspetti in un'ottica multidisciplinare.

Il presente lavoro si inserisce nell'ambito di questo ricco e articolato progetto, che ha offerto l'occasione per una rilettura della bibliografia e delle fonti relative ai santuari isolani⁴. Uno studio volto a comprendere meglio le vicende legate alla genesi di questi luoghi di devozione, ma anche ai rapporti con le comunità e il territorio circostante, cercando di prestare la massima attenzione non tanto alla dimensione puramente materiale, ma soprattutto a quella simbolica e valoriale.

Siamo infatti convinti che mettendo insieme faticosamente piccoli indizi e traendone talvolta nuove informazioni sia ancora possibile far riaffiorare le tracce del passato, talvolta nascoste tra le forme del presente.

Il paesaggio sacro della Sardegna

La Sardegna è una regione ricca di memoria e tradizioni a cui le comunità continuano ad essere molto legate. Il suo paesaggio naturale antichissimo – l'Iglesiente è tra le terre più antiche d'Italia – e unico che la rende

sito internet: <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it/> (consultato il 30 aprile 2022).

² Attraverso i volumi dedicati alle varie regioni la collana presenta i risultati del *Censimento*, frutto di una lunga e approfondita indagine multidisciplinare condotta da numerose università ed enti di ricerca italiani insieme a istituzioni centrali dello Stato. La collana, che vanta un comitato scientifico di prestigio internazionale, è promossa, infatti, dall'Associazione Internazionale per le Ricerche sui Santuari, in collaborazione con l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione, l'Istituto Centrale per la Demoetnoantropologia, con il patrocinio del Pontificio Consiglio Della Cultura.

³ *Santuari d'Italia. Sardegna*, a cura di M.G. Meloni, O. Schena, Roma 2019.

⁴ Tra i tanti esempi, segnaliamo il caso del santuario di Bonaria la cui storia è stata oggetto di approfonditi studi, tra cui M.G. MELONI, *Il santuario della Madonna di Bonaria. Origini e diffusione di un culto. Con edizione del Processo Canonico sull'arrivo prodigioso del simulacro di Bonaria (1592)*, Roma 2011.

un “piccolo continente”⁵, è fortemente segnato da una fitta rete di eredità storiche, talvolta frutto di secolari contatti e scambi con altre civiltà. Per tale ragione, esso presenta nelle sue forme attuali tutti quei segni che costituiscono le testimonianze delle diverse fasi storiche di una o più società⁶.

Nel suo paesaggio sono altresì evidenti numerosi segni della religiosità cristiana: cappelle, edicole votive, chiese e santuari si trovano sparsi qua e là, nei centri abitati come nelle campagne. Essi costituiscono una fitta rete di piccole e grandi costruzioni che rappresentano quel processo di sacralizzazione del territorio avvenuto nel corso dei secoli.

Ad alcuni di questi segni – diventati con il trascorrere del tempo elementi forti del territorio – talvolta le comunità insediate hanno scelto di attribuire un valore simbolico fondante della propria identità⁷.

Ogni collettività, infatti, caratterizza il proprio territorio con i propri segni e si radica in esso esaltando il “senso di appartenenza”. Quest’ultimo consente agli uomini di riconoscersi e di identificarsi in quei luoghi dove le stratificazioni accumulate nel tempo consentono la continuità dell’identità storica e ne propongono innovative manifestazioni⁸.

L’elemento che funge da simbolo identitario è spesso una costruzione significativa per la sua storia o per altri motivi, ma che ha comunque una valenza culturale importante. In genere si tratta di oggetti costruiti che configurano lo spazio in modo importante: luoghi di culto, edifici che sono

⁵ P.R. FEDERICI, “La varietà dei paesaggi naturali”, in *Il Paesaggio Italiano. Idee Contributi Immagini*, Milano 2001, 26; A. MARCARINI, “Paesaggi italiani. Tipologie da conoscere, salvaguardare, valorizzare”, in *Il Paesaggio Italiano*, cit., 274-275; G. PUNGETTI, *Paesaggio in Sardegna. Storia Caratteri Politiche. Landscape in Sardinia. History Features Policies*, Cagliari 1996.

⁶ P. SERENO, “L’archeologia del paesaggio agrario: una nuova frontiera di ricerca”, in *Campagna e industria. I segni del lavoro*, Milano 1981, 24-47.

⁷ Come ci insegna Costantino Caldo, gli elementi materiali ma anche naturali che in uno spazio vissuto occupano una posizione cospicua, talvolta vengono caricati dagli abitanti di quel luogo di un valore simbolico rappresentativo dell’identità collettiva, diventando così il simbolo che rappresenta tutta la comunità (C. CALDO, “Monumento e simbolo. La percezione geografica dei Beni Culturali nello spazio vissuto”, in *Beni culturali e geografia*, a cura di C. Caldo, V. Guarrasi, Bologna 1994, 16-19). Se esso viene rivestito anche delle funzioni di luogo di culto, il suo valore simbolico viene rafforzato e diventa un “punto forte” dello spazio, meta di aggregazione collettiva e testimone della religiosità degli abitanti (C. CALDO, “L’undicesimo comandamento. Luoghi sacri nel Southwest americano dai Nativi alla New Age”, in *Geografia e beni culturali*, a cura di C. Caldo, «Geotema», 4 (1996), p. 4).

⁸ M. MAUTONE, “Il paesaggio tra identità e territorialità”, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, s. XII, IV (1999), 331-338.

simbolo del potere, siti dell'incontro comunitario⁹. Eppure, un'analisi più approfondita di questi elementi, soprattutto in relazione alla loro genesi, consente talvolta di collocarli meglio nella categoria dell'alterità, dato che sono espressioni di contatti con il mondo esterno: committenze, maestranze, culture e società "altre"¹⁰.

Il nostro interesse, in questo caso, non è rivolto alle strutture rimaste e al loro valore architettonico e artistico, ma al senso che viene attribuito ad esse dalla collettività, che ne riconosce il valore di segno di una cultura materiale e immateriale del passato che le appartiene.

In Sardegna molti manufatti sono espressione dell'azione dell' "Altro", segni impressi nel territorio dagli *outsiders* ma che, col passare del tempo e col mutare della sensibilità degli abitanti, si sono caricati di valore simbolico diverso fino a diventare simbolo identitario per le comunità insediate¹¹.

Un esempio emblematico è il santuario della Madonna di Bonaria di Cagliari, edificato sul colle omonimo ai primi del Trecento dai catalani che si apprestavano a conquistare la città. Il culto di Nostra Signora di Bonaria, oggi Patrona Massima della Sardegna, appartiene al sentimento religioso e alla memoria storica di tutti i sardi¹².

In questo senso possiamo senz'altro affermare che in Sardegna come altrove, i santuari e i luoghi di culto in genere si configurano come luoghi a forte valenza identitaria. Peraltro, osservando con attenzione i luoghi su cui insistono molti santuari attuali, si constata una continuità plurimillenaria come luogo di culto, attraverso un innesto e un sincretismo del paganesimo antico e del cristianesimo.

Come evidenza acutamente Giulio Angioni, percorrendo il territorio della Sardegna è facile constatare come non ci sia paese o città che non abbia uno o più santuari campestri, in genere frequentati solo per celebrare la festa del santo cui sono dedicati, perciò una volta all'anno, ma talvolta anche due o tre, oppure con iterazioni di ottave. Un fatto ancora più evidente nei piccoli centri dell'interno, nei quali la festa in onore del santo

⁹ C. CALDO, "Monumento e simbolo", cit., 16-19.

¹⁰ S. NOCCO, "Passing through the Sardinian landscape in search of signs of identity and otherness", in *Sardinia from the middle ages to contemporaneity. A case study of a Mediterranean island identity profile*, L. Gallinari ed., Bern, Berlin etc. 2018, 131-144.

¹¹ *Ibidem*.

¹² M.G. MELONI, "Culto dei santi e devozione mariana nella Sardegna catalana: il santuario di Bonaria a Cagliari tra fede e identità", in *Sardegna Catalana*, a cura di A. M. Oliva, O. Schena dirs., Barcelona 2014, 209-227; E. MARTÍ SENTAÑES, "Arquitectura e identidad catalanas en Cagliari: elementos para nuevas propuestas culturales", *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 18 (giugno 2017), 125-156.

patrono o quella celebrata nel vicino santuario campestre coinvolge l'intera comunità, che partecipa attivamente e contribuisce anche finanziariamente per organizzare i festeggiamenti civili.

E quel fare festa – anche in occasione di importanti ricorrenze quali sant'Efisia a Cagliari, la processione dei Candelieri a Sassari o san Costantino a Sedilo, che oggi richiamano un gran numero di turisti – «è riconoscersi, in un passato un po' mitico magari, ma che ogni sardo, che sfilo o che vi assista, riconosce subito come proprio ed esclusivo»¹³.

Molti sono gli spunti di riflessione emersi a seguito del censimento dei santuari sardi, i cui dati hanno consentito di indagare meglio sull'origine e la tipologia della devozione (che, tuttavia, spesso non coincide con la prima attestazione dell'edificio di culto); sulle intitolazioni e gli eventuali cambi di dedicazione intervenuti nel corso del tempo¹⁴; sulla presenza e l'influsso degli ordini religiosi, solo per citare alcuni esempi. Sebbene molto sia stato fatto in questi anni, il tema dei santuari continua a stimolare la curiosità dei ricercatori nella consapevolezza che «la presenza di un culto costituisce solo un punto di partenza per ricostruire la storia di un'intera società nei suoi multiformi aspetti»¹⁵.

I santuari, infatti, sono un luogo “vivo” che esercita su fedeli e pellegrini un'attrazione che non può essere interpretata in maniera univoca: allo stesso tempo luogo di devozione, meta di pellegrinaggi e spesso anche di flussi turistici, essi costituiscono un sistema complesso dal punto di vista non solo simbolico, ma anche economico e politico.

Da tempo, infatti, la visita ai luoghi sacri o il percorrere antiche vie di pellegrinaggio è diventato anche un momento di arricchimento culturale ed esperienziale, di raccoglimento, una pausa dalla fretta e dal rumore della quotidianità, che intercetta pure alcuni settori del turismo, due modalità di fruizione non antitetiche, dato che la Chiesa considera i santuari un luogo privilegiato in cui anche il visitatore agnostico può scoprire la grazia di Dio

¹³ G. ANGIONI, “I santuari della Sardegna tradizionale”, in *Culti, santuari, pellegrinaggi in Sardegna e nella penisola iberica tra medioevo ed età moderna*, a cura di M.G. Meloni, O. Schena, Cagliari 2006, 1-16 (citazione p. 15). Per un'analisi approfondita dei singoli santuari citati nel presente lavoro si rinvia alle relative schede inserite nel volume già citato *Santuari d'Italia. Sardegna* e alla bibliografia ivi segnalata.

¹⁴ In alcuni casi i cambi di dedicazione rientrano tra quelle strategie di «recharge de sacralité» che consentono di rivitalizzare un santuario che altrimenti rischia di scomparire. Si veda quanto scrive a questo proposito A. DUPRONT, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Torino 1993 (ed. or. *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris 1987), 394.

¹⁵ R. MARTORELLI, *Martiri e devozione nella Sardegna altomedievale e medievale. Archeologia, storia, tradizione*, Cagliari 2012, 13.

e trovare la via della conversione¹⁶. Allo stesso tempo, sono sempre più numerose le strutture di ospitalità religiosa che hanno aperto le loro porte anche ai turisti¹⁷.

In Europa, ad esempio, sebbene la pratica religiosa, e in particolare la frequentazione della messa domenicale, registri un continuo decremento da almeno mezzo secolo, i santuari continuano ad attrarre un numero sempre maggiore di pellegrini che talvolta percorrono a piedi i cammini o riscoprono i tracciati di antiche vie, delineando una nuova forma di pratica religiosa, basata sulla libera scelta degli individui, definita dai sociologi ‘religione alla carta’¹⁸.

In questo contesto l’Italia, nella quale circa il 70% del patrimonio artistico è di carattere religioso, si attesta come una delle destinazioni principali dei flussi di turisti cattolici. L’indagine *Italia destinazione turistica 2017*, condotta da ISNART e Unioncamere, ha stimato per il 2017 l’arrivo in Italia di 3 milioni di turisti religiosi, per un totale di 8,6 milioni di presenze annue, il 59% dei quali costituita da stranieri e il 41% da italiani, con numeri in crescita rispetto alle rilevazioni precedenti¹⁹.

Un tema di grande attualità è, pertanto, quello delle relazioni che si sono create tra religione e turismo, sia sul piano culturale e sociale, sia su quello economico e politico, richiamando l’attenzione di amministratori e operatori del settore, ma anche di tanti studiosi che, con sensibilità e approcci differenti, ne hanno fatto un oggetto di studio privilegiato delle loro ricerche.

¹⁶ C. MAZZA, *Turismo religioso. Un approccio storico-culturale*. Bologna 2007; G. RECH, “La vitalità dei santuari: luoghi di pellegrinaggio, turismo e incontri”, in *Annali di studi religiosi*, 18 (2017), 135-139; G. DELLI ZOTTI, C. ZANETTI, “Lo sguardo del turista... religioso: indagine sul Giubileo della Misericordia e i pellegrinaggi”, in *Luoghi dell’anima, anime in cammino. Riflessioni su eredità culturale e turismo religioso*, a cura di S. Baldin, M. Zago, Milano 2017, 77-93.

¹⁷ R. LAVARINI, R. SCRAMAGLIA, “Vecchie e nuove forme di ospitalità religiosa”, in *Luoghi dell’anima, anime in cammino*, cit., 125-142.

¹⁸ A. VAUCHEZ, “Dai santi ai santuari”, in *Le vie della Misericordia. Arte, cultura e percorsi mariani tra Oriente e Occidente. The Ways of Mercy. Arts, Culture and Marian routes between East and West*, a cura di M.S. Calò Mariani, Anna Trono, Galatina (LE) 2017, 17-24: 19.

¹⁹ *Il Turismo Religioso. Report 2018*, <https://www.vaticano.com/report-sul-turismo-religioso/> (consultato il 22 novembre 2020); C. ZANETTI, ‘Pellegrini e turisti religiosi a confronto: analogie e differenze’, in *Il Giubileo della Misericordia a nord-est. Pellegrini in cammino per fede e turismo*, a cura di G. Delli Zotti, O. Urpis, M. Zago, C. Zanetti, Milano 2020, 77-95.

San Mauro di Sorgono

Il santuario di San Mauro²⁰ si trova al centro del Mandrolisai, al confine con la Barbagia di Belvì, quella di Ollolai e il Barigadu. È ubicato in agro di Sorgono e sorge a 485 metri s.l.m. in una vallata alle pendici del Monte Lisai, nei pressi del quale scorre il Rio San Mauro. Si trova in posizione centrale rispetto ai paesi di Sorgono, Atzara e Ortueri²¹, alla distanza di circa 7 Km da ciascuno di essi ed è raggiungibile percorrendo la strada statale 388. Appartiene fin dall'origine all'archidiocesi di Oristano e fa capo alla parrocchia di Santa Maria Assunta di Sorgono.

Nonostante l'eccezionalità delle dimensioni e l'imponenza di questo complesso culturale – ancora oggi costituito dalla chiesa circondata da un recinto quadrilatero in cui si trovano anche i *muristenes*, piccoli alloggi temporanei per i pellegrini che partecipavano alla novena – permangono ancora vari dubbi sul ciclo di vita del santuario.

San Mauro è, infatti, uno di quei santuari che sorgono isolati nella campagna per i quali, a causa dell'esiguità della documentazione archivistica e l'assenza di indagini archeologiche, è difficile ricostruire le origini.

Il culto di san Mauro abate fu probabilmente diffuso in Sardegna dai Benedettini. Figlio di un nobile romano, Mauro fu affidato dal padre a san Benedetto, divenendone uno dei discepoli più fedeli e distinguendosi per la sua obbedienza. Intorno al 540 fu inviato, insieme ad altri monaci, in Gallia, dove fu tra i fondatori dell'abbazia di Glanfeuil (oggi S. Maur sur Loire), nella quale egli morì il 15 gennaio 584, dopo aver fondato altri monasteri in tutta la Francia e aver compiuto una lunga serie di miracoli, soprattutto guarigioni. L'iconografia lo ritrae in abito da monaco, con il pastorale da abate e una stampella poiché è considerato il protettore dei malati di sciatica e dolori reumatici, degli zoppi e dei gottosi²².

Come accade in altri santuari di epoca moderna, l'origine della devozione viene affidata alla leggenda di fondazione, tra le quali è frequente quella che riferisce del rinvenimento fortuito da parte di un contadino o di un pastore di una statua (spesso della Madonna) sepolta nella terra o nascosta tra gli alberi di un bosco. Queste *inventiones* miracolose di statue si ri-

²⁰ Si veda S. Nocco, "San Mauro (Sorgono)", in *Santuari d'Italia. Sardegna*, cit., 199-201. La scheda sul santuario è consultabile online al sito: <http://www.santuari cristiani.iccd.beniculturali.it/Common/dettaglio.aspx?idsantuario=1489>.

²¹ Il complesso religioso è censito nella tavoletta IGM: F. 207, III-SO, Ortueri.

²² G. PIRAS, *I Santi venerati in Sardegna nella storia e nella leggenda*, Cagliari 1958, 2ª ed., 184-185; A.F. SPADA, *Storia della Sardegna Cristiana e dei suoi Santi. Il primo millennio*, Oristano 1994, 300-302.

petono nell'immaginario collettivo popolare che ha bisogno di fissare nella memoria un preciso momento della storia in cui il luogo è consacrato dalla volontà divina. Poco importa che si tratti di un fatto storico o leggendario; non appena assume forma di racconto, al di fuori di ogni precisa focalizzazione temporale, il leggendario assume la coerenza potente del fatto²³.

Così anche per San Mauro di Sorgono si racconta del rinvenimento, in una grotta nel bosco vicino al santuario, di una statua lignea del santo molto antica (la cui esistenza non è però mai stata provata). Allo stesso modo risultano prive di fondamento sia la tradizione che identificherebbe il santo venerato a Sorgono con un vescovo locale dalla fama di guaritore, sia quella che attribuisce ai benedettini la prima edificazione del luogo di culto e di un convento intorno al XII secolo.

Oggetto di culto del santuario di Sorgono è una statua in legno dorato e damaschinato, di fattura tardo-cinquecentesca e di gusto arcaizzante, che si trova in una nicchia sull'altare della chiesa. La datazione del manufatto era stata effettuata grazie ad alcuni documenti conservati fino a qualche decennio fa nell'archivio parrocchiale di Sorgono e andati distrutti a causa di un incendio, ma è confermata anche dagli studi storico-artistici²⁴. Essa ritrae san Mauro vestito da monaco benedettino, con la mano destra poggiata sul petto che tiene il bastone pastorale da abate, mentre la sinistra sorregge un libro. In occasione della festa vengono appese alla mano destra del santo lunghe fettucce benedette in raso di vari colori che vengono tagliate e date ai fedeli come segno di protezione, in cambio di un'offerta.

Il canonico Spano aveva definito questo simulacro "poco significativo" e riferiva altresì del recente rinvenimento, in una grotta nel bosco vicino al santuario, di una statua lignea molto antica ritraente San Mauro, che egli ipotizzava fosse stata nascosta in occasione di qualche invasione araba e poi dimenticata. Da allora essa sarebbe stata conservata nella sacrestia della parrocchiale di Sorgono, ma di essa non si ha traccia, né altre notizie che ne confermino l'esistenza²⁵.

Non si conosce la data di introduzione del culto di san Mauro nel Mandrolisai, documentato con certezza solo nella seconda metà del Cinquecento. Un atto notarile del 18 maggio 1573, infatti, attesta la consegna a Giovanni Pipia di Sorgono di 312 esemplari di un volumetto sulla *Vida del*

²³ A. DUPRONT, *Il sacro*, cit., 394-395.

²⁴ M.G. SCANO, *Pittura e scultura del '600 e del '700*, Nuoro 1991, 61.

²⁵ G. SPANO, "San Mauro di Sorgono", in *Bullettino Archeologico Sardo*, 10 (1864), 58-62: 61

beneaventurat Sanct Mauro che egli avrebbe venduto a 2 soldi e 6 danari in moneta cagliaritana ciascuno²⁶.

Certamente ai primi del Seicento il luogo di culto era attivo e abbastanza noto nell'isola, come conferma il lascito testamentario disposto in favore del santuario nel 1607 dal nobile cagliaritano Monserrat Rossellò²⁷.

Aspetti devozionali tra passato e presente

San Mauro, come altri santuari campestri della Sardegna centrale, si caratterizza per la pratica del novenario. Fino a qualche decennio fa i pellegrini, provenienti dalle diverse parti dell'isola, raggiungevano il santuario a piedi, a cavallo o sulle *traccas* (carrì trainati da buoi e addobbati a festa), camminando per giorni in segno di devozione o per voto, e si trattenevano per la novena, fino alla festa.

Attualmente si festeggia l'ultima domenica di maggio e vi accorrono devoti da tutto il circondario, mentre in passato ci si incontrava tre volte all'anno: il 15 gennaio per coloro che soffrivano di problemi reumatici (Santu Maru de is dolos = San Mauro dei dolori); il martedì dopo Pasqua per festeggiare la primavera (Santu Maru de is froes = San Mauro dei fiori); a fine maggio per i pastori che festeggiavano i momenti di prosperità alla fine dell'annata pastorale (Santu Maru erriccu = San Mauro ricco). Quest'ultima è sempre stata, comunque, la festa principale, quella lunga, che richiamava numerosi pellegrini da tutta l'isola²⁸. Alcune fonti ottocentesche la collocavano tra il 19-20 maggio e il 31, altre la facevano terminare esattamente il 1° giugno o, più genericamente, ai primi del mese.

Nei giorni precedenti la festa si celebrava la novena, caratterizzata da una serie di rituali di preparazione e soprattutto dalla confessione, oltre a numerose messe talvolta celebrate dai parroci dei paesi vicini, mentre i festeggiamenti veri e propri duravano tre giorni e tre notti.

Giunti a San Mauro, i fedeli si riversavano in massa dentro la chiesetta e la attraversavano tutta, strisciando in ginocchio sul pavimento fino all'altare, per pregare ai piedi della nicchia, toccare la statua del santo e deporre gli ex voto che, in quei giorni, invadevano l'altare, gli scalini, le cappelle vicine e

²⁶ L. BALSAMO, *La stampa in Sardegna nei secoli XV e XVI*, Firenze 1968, doc. 9 pp. 111-112; sch. 23 pp. 136-137.

²⁷ Archivio di Stato di Cagliari, Atti notarili legati, Tappa di insinuazione di Cagliari, Notaio G. Ordà (testamento di Monserrat Rossellò 1607).

²⁸ G.P. CAREDDA, *Sagre e feste in Sardegna*, Cagliari 1990, 109-110.

tutti gli spazi liberi. Si trattava per lo più di lunghe trecce di capelli legate con nastri di seta; protesi in cera di braccia, mani, gambe, piedi, mammelle; teste scolpite nel legno; quadretti raffiguranti i miracoli operati dal Santo; cuori d'argento²⁹.

Gli ex voto venivano anche riposti dentro una grossa cassapanca in legno collocata ai piedi dell'altare, sotto la balaustra. I malati che si invocavano al santo per ottenere la guarigione erano soliti prendere dalla cassa la protesi corrispondente all'arto infermo e poggiarla sul proprio. Gli anziani dei paesi vicini ricordano la presenza di questi ex voto fino al secolo scorso, ma non sappiamo in quale periodo tale pratica ebbe inizio. Già da qualche decennio, tuttavia, gli ex voto non sono più presenti nel santuario e si ignora la loro attuale ubicazione, è possibile anche che siano stati bruciati.

Numerose sono, infine, le iscrizioni apposte dai pellegrini sulle pareti del santuario, le più antiche si trovano sulla facciata della chiesa e risalgono al 1656, mentre le più recenti sono di pochi decenni fa.

Nei tre giorni di maggiore affluenza di pellegrini si officiavano numerose messe; si cantava il rosario in sardo (ciascuno nella propria variante dialettale) e i "goccios" in onore del santo; si effettuavano processioni intorno alla chiesa.

La giornata conclusiva della festa, oltre alla messa del mattino, nel tardo pomeriggio si teneva la messa cantata con panegirico del rettore di Sorgono e partecipazione di numerosi sacerdoti, seguita da un'affollata processione intorno alla chiesa e, al rientro del santo in chiesa, benedizione solenne e taglio delle fettucce benedette.

Il corteo sacro era composto da migliaia di persone di tutte le età e provenienze: aprivano la marcia centinaia di cavalli, tenuti a freno dai cavalieri; seguivano l'obriere (*s'oberaiu*) con il comitato promotore della festa, anch'essi a cavallo e a bandiere spiegate; il clero; i confratelli con il caratteristico abito bianco e infine il popolo in preghiera. In sottofondo si udiva il suono delle campane, spari di fucile e scoppio di petardi e mortaretti.

La processione della sera segnava la chiusura della festa religiosa seguendo un percorso caratteristico intorno al recinto del santuario: si usciva dal portone di oriente, detto di Sorgono, e dopo circa venti minuti di cammino e preghiere si rientrava dal portone di occidente, sul lato opposto, detto di Ortuveri. A questo punto i cavalieri facevano tre volte il giro della

²⁹ G. VUILLIER, *La Sardaigne*, Paris 1891, 83-86 (ed. anast., traduz. e note a cura di F. Pilia, *Impressioni di un viaggio in Sardegna*, Cagliari 1977, 193-195); A. BALLERO, *Don Zua. Storia di una famiglia nobile nel centro della Sardegna*, Sassari 1894 (ristampa a cura di L. Mulas, Nuoro 1997), II vol., 14-23: 17.

chiesa in una corsa frenetica, poi si sparpagliavano nella pianura sottostante. La corsa dei cavalli era detta anticamente “*sa cursa ‘e su pannu*” (lett. “la corsa del panno”), dato che il premio in palio era una pezza di broccato.

Al termine della processione questa folla immensa, dopo aver raccolto le proprie cose, lasciava lentamente il santuario, i più fortunati a cavallo o sui carri, a piedi gli altri³⁰.

La festa di san Mauro univa al motivo religioso anche l’interesse economico per l’importante fiera di utensili e bestiame che si teneva fuori dal recinto sacro tra la fine di maggio e i primi di giugno ed era anche l’occasione per scambiare o vendere i prodotti locali. La fiera del bestiame, in particolare, tra Otto e Novecento era considerata tra le più importanti della Sardegna, tanto che il Comizio Agrario di Lanusei, da cui dipendeva Sorgono, aveva istituito un premio per il miglior allevamento ovino ed equino partecipante alla Mostra Regionale Sarda che si svolgeva nella “*gheda*”, la piana sottostante il complesso religioso.

In quella circostanza il santuario si affollava di devoti, ma anche di mercanti, che sfoggiavano i tipici costumi locali con una varietà di forme e colori sfavillanti, arricchiti di gioielli d’oro e pietre preziose, nei quali si riconoscevano uomini e donne provenienti dal Capo di Sopra, fino al Campidano, in rappresentanza di tutte le parti dell’isola, oltre che delle mercanzie più varie. I pellegrini alloggiavano in parte nei *muristenes*, ma soprattutto in baracche di frasche, capanne di stuoie o nelle *traccas*, trasformate per l’occasione in una sorta di tende con lenzuola e drappi che le coprivano per la notte.

Alla fine dell’Ottocento si contavano all’interno del recinto sacro circa 60 alloggi, che un’apposita “commissione” si occupava di affittare, per conto del Comune di Sorgono, ai forestieri che ne facevano richiesta con largo anticipo, temendo di non trovarvi posto. Anche le strutture occupate dai mercanti erano assegnate previo pagamento di una tassa versata al Comune di Sorgono³¹.

Ai festeggiamenti religiosi si aggiungevano i canti degli improvvisatori, le gare poetiche, i balli sardi accompagnati dalle immancabili fisarmoniche che si concentravano soprattutto negli ultimi tre giorni.

Ancora oggi alle celebrazioni in onore di san Mauro partecipano numerosi pellegrini che giungono dalla Barbagia, dal Mandrolisai e dal Barigadu. Nella seconda metà di maggio si svolge la novena, che non è più residen-

³⁰ G. SCANO, *Dalla valle ai monti ossia da Cagliari al centro della Sardegna: impressioni e ricordi*, Cagliari 1891; A. BALLERO, *Don Zua*, cit., 22-23.

³¹ *Ibidem*.

ziale, durante la quale i sacerdoti della Forania della Barbagia Mandrolisai e del Barigadu si alternano nella celebrazione della messa fino all'ultima domenica del mese, giornata conclusiva della festa. In questa giornata si celebra la messa al mattino e quella più solenne la sera che, come in passato, chiude i festeggiamenti con la processione intorno alla chiesa, accompagnata da uomini a cavallo, gruppi folkloristici nei costumi tradizionali sardi e da pellegrini di provenienza per lo più locale. Pochi sono invece i turisti.

Nei tre giorni del fine settimana alle celebrazioni liturgiche si accompagnano i festeggiamenti civili, oltre all'immane corsa dei cavalli la domenica pomeriggio e all'assegnazione (il sabato) di un premio di poesia sarda intitolato al santo, istituito di recente dal Comune di Sorgono.

Sebbene il santuario di San Mauro si trovi in una località equidistante da tre paesi del Mandrolisai, la programmazione e gestione dei festeggiamenti religiosi e civili continua ad essere, comunque, prerogativa dei sorgonesi.

Fin da tempo immemorabile, infatti, al parroco di Sorgono è affidata la cura spirituale del santuario, mentre la comunità sorgonese ne detiene il patronato laico. Un comitato appositamente nominato si occupa dell'organizzazione della festa, finanziata per mezzo di una questua effettuata nello stesso paese, della manutenzione della chiesa e dei locali di sua pertinenza. Fin dal Seicento è attestata inoltre la presenza di un custode, "*su ermitanu*", anch'egli sorgonese, che coltivava i terreni della chiesa, la cui funzione si è mantenuta attiva fino agli anni Cinquanta del Novecento. Appartengono, infine, quasi esclusivamente a sorgonesi gli alloggi temporanei circostanti il santuario.

Il complesso religioso

Nel delineare brevemente gli aspetti storico-artistici e architettonici del santuario di San Mauro di Sorgono non possiamo esimerci in questa sede dal segnalare ai lettori il ruolo notevole che hanno avuto per la conoscenza di questo luogo gli studi della professoressa Renata Serra, scomparsa di recente. Al complesso religioso la studiosa dedicò, infatti, un approfondito studio corredato di accurati rilievi e disegni, condotto in collaborazione con Giorgio Cavallo quasi cinquant'anni orsono³².

Le indagini condotte in quell'occasione hanno consentito di conoscere con maggior precisione la struttura di questo luogo di culto, ma finora non

³² R. SERRA, G. CAVALLO, "Il santuario di S. Mauro a Sorgono (Nuoro)", in *Studi Sardi*, XXIII (1973-1974), 239-267 + XXXVII tavv. f.t.

hanno fornito alcun elemento a supporto della tradizione che lo vorrebbe fondato ad opera dei benedettini intorno al 1120 sul sito di un edificio chiesastico preesistente³³. Tuttavia, alcuni autori, sulla base di questa ricostruzione, avrebbero individuato nel sito anche un convento con le cellette per i monaci³⁴.

Il complesso di San Mauro si presenta come una sorta di villaggio, costituito da una serie di alloggi per i pellegrini, i “*muristenes*”, disposti a formare un recinto quadrilatero irregolare con al centro l'imponente edificio religioso, una delle più grandi chiese campestri della Sardegna. Pur mostrandosi come un insieme organico e ordinato, è comunque tuttora possibile individuarvi diverse fasi costruttive, con sovrapposizioni e modifiche intervenute nel corso del tempo.

La struttura è stata definita dalla critica un chiaro esempio di architettura sarda a carattere popolare, che nasce dalla fusione tra le forme nuove del manierismo severo e le forme tradizionali gotiche³⁵.

La chiesa, come spesso accade negli edifici di influsso catalano, è ad una sola navata, coperta con volta a botte spezzata, ripartita in sei campate da cinque sottarchi a sesto acuto che scaricano su lesene lisce in trachite. Su di essa si innesta il presbiterio quadrangolare che ospita una piccola nicchia di gusto catalano, più stretto e sopraelevato di alcuni gradini rispetto al resto dell'edificio. Esso è chiuso da una balaustra in trachite ed è coperto da una volta a botte a tutto sesto.

Nelle pareti dell'aula si aprono dieci nicchie, cinque per parte, di gusto rigorosamente manieristico, sormontate da timpani triangolari sorretti da lesene lisce che richiamano le edicole di gusto palladiano della chiesa di Sant'Agostino nuovo a Cagliari.

Il pulpito e l'altare sono di marmo rosso, bianco e nero; quest'ultimo sostituiva l'antico altare in legno, «bruno e affumicato dagli anni» ancora presente nella prima metà dell'Ottocento³⁶. Il pavimento è in trachite grigia.

Il prospetto, a terminale piatto e merlato, di chiaro stile gotico-catalano, è costruito con blocchi regolari di trachite grigio-rosato. Su di esso spicca il portale tardo-manieristico di ispirazione classicista, con timpano curvilineo,

³³ V. ANGIUS, voce “Sorgono”, in G. Casalis, *Dizionario geografico, storico, statistico, commerciale degli stati di S. M. il Re di Sardegna*, vol. XX, Torino 1850, 291; G. SPANO, “San Mauro di Sorgono”, cit., 61; A. DELLA MARMORA, *Itinerario dell'isola di Sardegna tradotto e compendiato dal can. G. Spano*, II, Cagliari 1868, p. 431

³⁴ M. BOTTERI, *Guida alle Chiese medioevali di Sardegna*, Sassari 1988, 51.

³⁵ R. SERRA, G. CAVALLO, “Il santuario di S. Mauro a Sorgono”, cit., 240.

³⁶ G. SCANO, *Dalla valle ai monti*, cit.

fregio a baule nella trabeazione e con colonne dai capitelli rinascimentali che poggiano su basi quadrangolari decorate a motivi fitomorfi.

Al centro della facciata si trova un bellissimo rosone gotico, il più grande della Sardegna, con i suoi 4,40 m di diametro. Esso è composto da un elemento centrale ornato a foglie e traforato da un motivo a croce con i lobi arrotondati da cui partono a raggiera quattordici colonnine binate. Da ogni capitello, scolpito su tre lati con motivi diversi per ciascuno, partono due elementi a semicerchio che si incrociano fra loro. Il cornicione che lo racchiude è decorato a spina di pesce, con un sopracciglio modanato, sorretto ai lati da due angeli.

Il prospetto si apre su una scalinata affiancata da due ali in muratura alla cui sommità stanno due leoni di gusto romanico che reggono lo scudo d'Aragona.

Alla zona presbiteriale sono addossati sul lato destro la sacrestia e gli alloggi temporanei dei sacerdoti, in seguito dotati di ballatoio in legno coperto da una tettoia. Una piccola loggia è posta sul lato nord del prospetto, mentre sul lato sud dell'edificio un tempo si prolungava un porticato. Sempre nel prospetto sud, alla sommità del muro di facciata, compare un piccolo campanile a vela dalle linee classiche³⁷.

Alcune ipotesi sull'origine del santuario

Come molti santuari sardi, anche per San Mauro non possiamo parlare di un luogo sacro legato a fenomeni soprannaturali – quali apparizioni celesti, visioni o guarigioni miracolose – né tantomeno alla presenza della tomba di un santo, martire o reliquie³⁸.

La sua origine non deriva neppure dalla rivitalizzazione di antiche sedi diocesane trasferite o soppresse, oppure dalla presenza di un luogo di culto decaduto, come nel caso di molti santuari-novenario sorti sulle parrocchiali di villaggi da tempo abbandonati, ma il cui ricordo rimaneva ancora vivo nella memoria collettiva³⁹.

³⁷ F. SEGNI PULVIRENTI, A. SARI, *Architettura tardogotica e d'influsso rinascimentale*, Nuoro 1994, sch. 74 p. 248; tav. 74 p. 248; foto pp. 250-253; p. 262.

³⁸ Si vedano i numerosi esempi in M.G. MELONI, "Il fenomeno santuarioale in Sardegna: un excursus alla luce del censimento dei santuari cristiani d'Italia", in *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del censimento e proposte interpretative*, a cura di A. Vauchez, Roma 2007, 203-215.

³⁹ Su questa particolare tipologia di santuari sardi si vedano M.G. MELE, "Dalla villa medioevale all'insediamento religioso temporaneo", in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*.

Esso sarebbe, piuttosto, un “santuario terapeutico di confine”, una di quelle chiese isolate dove comunità rurali contermini – che nella vita quotidiana erano in conflitto per la salvaguardia delle rispettive zone di pascolo o per lo sfruttamento dei boschi – si ritrovavano per festeggiare un intercessore comune su un confine antico, luogo di incontro “neutrale” in cui ritrovare la pace, l’armonia e la solidarietà.

Questi santuari sono per lo più ubicati nel *saltus*, lo spazio incolto, non abitato. Come suggerisce Vauchez, quest’area costituisce per il gruppo umano che vive in sua prossimità uno “spazio proiettivo”, un luogo referenziale attraverso cui si attenuano e si risolvono i problemi che affliggono le comunità e i singoli, ma nello stesso tempo è “un confine” – che lo distingue, senza separarlo, dalla comunità vicina –, spesso segnato proprio dalla presenza del santuario⁴⁰.

San Mauro, in effetti, sembrerebbe presentare alcuni caratteri tipici di questa tipologia di santuari minori, la cui fama spesso era solo locale o al massimo regionale: allo stesso tempo protezione del territorio di fronte alle minacce esterne e, soprattutto, luogo di incontro e sociabilità tra comunità vicine. Il santuario si configura, infatti, come una porzione di spazio ben limitato, nel quale il luogo sacro non è proprietà degli uomini, ma della divinità che vi si venera e per questo il suo spazio è inviolabile⁴¹.

Ma quali potevano essere le comunità in conflitto per il controllo del territorio circostante?

In realtà non sembrerebbero storicamente attestati dissidi importanti con i centri limitrofi, neppure per la gestione del santuario, la cui cura spirituale è da sempre affidata al parroco di Sorgono, paese da cui proveniva anche *su ermitanu*, come attestano i documenti d’archivio fin dal Seicento.

Siamo dunque indotti a ritenere che il confine da presidiare, anche simbolicamente, non fosse tanto quello tra le comunità del Mandrolisai, quanto un *limes* dalla valenza politica assai più significativa.

Proprio questa caratteristica sembrerebbe spiegare l’imponenza e maestosità della chiesa di San Mauro, per la quale Giorgio Cavallo ha chiamato in causa come progettista, almeno delle parti strettamente manieristiche, Giorgio Paleari Fratino, ingegnere militare al servizio di Filippo II, re di

Moyen Âge, 118-1 (2006), 17-24.

⁴⁰ A. VAUCHEZ, “Lo spazio, l’uomo e il sacro nel mondo mediterraneo: premesse a un’indagine”, in *Contributi alla storia socio-religiosa. Omaggio di dieci studiosi europei a Gabriele de Rosa*, a cura di A. L. Coccato, Vicenza 1997, 145-148; A. VAUCHEZ, “Santuari di confine: appunti per una tipologia”, in *Santuari di confine: una tipologia?*, a cura di A. Tilatti, Gorizia 2008, 7-11.

⁴¹ A. VAUCHEZ, “Dai santi ai santuari”, cit., 19.

Spagna⁴², già noto per l'elaborazione del progetto della chiesa di Sant'Agostino "nuovo" a Cagliari, fatta erigere a partire dall'agosto 1577 in sostituzione del vecchio santuario, demolito per lasciare spazio alle fortificazioni cittadine⁴³.

Un'ipotesi avanzata diversi decenni orsono sulla base di confronti stilistici e formali tra i due edifici e che, basandosi sui contenuti di un'iscrizione (i cui dettagli non sono però stati esplicitati) rinvenuta durante un restauro, proporrebbe il 1574 come data di avvio di questa fase dei lavori a San Mauro.

Se così fosse, la chiesa campestre sarebbe dunque una delle rare testimonianze – forse addirittura la più antica – dell'attività di Giorgio Fratino come ingegnere civile in Sardegna. Un incarico "minore" rispetto alla sua attività prevalente e meglio nota di progettista delle fortificazioni del Regno di Sardegna, in un territorio apparentemente lontano dai centri del potere che, se davvero confermato, potrebbe trovare la sua unica giustificazione nel fatto che il territorio di Sorgono dipendeva, in quanto feudo, direttamente dal sovrano, essendo stato incorporato fin dal 1480 nel Patrimonio Regio⁴⁴.

Seguendo questa inedita chiave di lettura, San Mauro sarebbe dunque un "baluardo" religioso simbolico a presidio del confine tra feudi importanti – quello della Corona e quello degli altri feudatari – che con la sua presenza maestosa e imponente marcava i territori del sovrano, ricordandone la grandezza e la forza alle popolazioni sarde dell'interno.

Una proposta di rilettura che farebbe ipotizzare anche un coinvolgimento finanziario della Corona e spiegherebbe le dimensioni eccezionali del rosone, della chiesa e, soprattutto, la presenza dei due leoni (simbolo della forza) che sorreggono lo stemma con i pali d'Aragona posti ai lati della scalinata di accesso alla chiesa. Si tratta di un'ipotesi certamente suggestiva, ma che necessita di ulteriori indagini presso gli archivi sardi e spagnoli.

Potrebbero così essere viste in una diversa ottica le informazioni frammentarie, e apparentemente senza un nesso, relative alla vita del santuario tra XVI e XVII secolo che potrebbero a loro volta costituire tanti preziosi tasselli di un puzzle ancora in attesa di essere completato.

⁴² G. CAVALLO, "Il rosone di S. Mauro di Sorgono ed il suo restauro", in *Atti della Facoltà di Ingegneria dell'Università di Cagliari*, 15 bis, anno IX, n. 1 (dicembre 1980), 587-605: 593.

⁴³ Sull'attività di Giorgio Paleari Fratino, giunto in Sardegna nel febbraio 1573 e del fratello Jacopo, si veda M. VIGANÒ, «El fratìn mi ynginiero». *I Paleari Fratino da Morcote ingegneri militari ticinesi in Spagna (XVI-XVII secolo)*, Bellinzona 2004. Per le vicende relative alla proposta di demolizione della chiesa di Sant'Agostino e alla ricostruzione del nuovo edificio 192-194.

⁴⁴ R. PINNA, *Atlante dei feudi in Sardegna. Il periodo spagnolo 1479-1700*, Cagliari 1999, 64-65 e tavole relative; F.C. CASULA, *Dizionario Storico Sardo*, Sassari 2001, 1712-1713.

Abbiamo già avuto modo di accennare nelle pagine precedenti ad alcuni episodi significativi che ora riprendiamo e cerchiamo di inserire in questo nuovo contesto.

La prima attestazione del culto per san Mauro a Sorgono che, come ben sappiamo, non implica necessariamente la coeva esistenza dell'edificio campestre ad esso dedicato, risale al 18 maggio 1573, data dalla consegna di 312 volumetti della *Vida del beneaventurat Sanct Mauro* stampati da Vincenzo Sembenino a Cagliari e destinati ad essere venduti nel paese. Si trattava di un'edizione verosimilmente realizzata appositamente per il cliente sorgonese, giacché la tiratura corrispondeva a quella media della tipografia cagliaritana. Peraltro, il fatto che la consegna dei volumi sia avvenuta a metà maggio, potrebbe indicare che fin da allora la festa cadesse alla fine di questo mese.

Quel lascito testamentario disposto a Cagliari in favore del santuario nel 1607 fornisce, invece, la prima conferma dell'esistenza anche del luogo di culto. Il devoto benefattore era il nobile cagliaritano Monserrat Rossellò, magistrato della Reale Udienza, insignito di onori e cariche civili ed ecclesiastiche di altissimo livello (tra cui l'incarico di visitatore generale del Regno conferitogli a Madrid da Filippo II nel 1598), che intrattenne stretti rapporti epistolari con le più alte cariche della monarchia ispanica e con gli stessi sovrani, come attesta l'inventario dei carteggi, purtroppo andati perduti. Fu in ottimi rapporti anche con quel Nicolò Canelles, proprietario della prima tipografia cagliaritana e socio del Sembenino, stampatore del libretto menzionato poc'anzi⁴⁵. Visto il coinvolgimento di personaggi di spicco della vita politica, religiosa e culturale isolana tra l'ultimo trentennio del Cinquecento e gli inizi del Seicento nelle vicende relative a San Mauro, sarebbe interessante capire quale fosse all'epoca il bacino di utenza del santuario sorgonese.

Un santuario-lazzaretto?

A metà del XVII secolo, tuttavia, il santuario di San Mauro dovette essere protagonista delle tristi vicende legate al dilagare in Sardegna della peste bubbonica.

⁴⁵ E. CADONI, "Introduzione", in E. CADONI, M. T. LANERI, *Umanisti e cultura classica nella Sardegna del '500*. 3. *L'inventario dei beni e dei libri di Monserrat Rosselló*, 2 voll., Sassari 1994, 13-146.

Tra il 1652 e il 1657 le autorità tentarono di bloccare, o perlomeno rallentare il contagio attraverso provvedimenti di varia natura, ricorrendo perfino all'utilizzo di edifici religiosi, in particolare chiese campestri, per l'isolamento dei malati o delle persone provenienti da zone infette.

In questo contesto i piccoli centri dell'interno, per il clima rigido e secco, divennero rifugio degli abitanti più facoltosi delle città, soprattutto cagliaritari e sassaresi che cercavano così di sfuggire al morbo⁴⁶. In verità, stando ai dati dei censimenti, in alcune delle aree interne prevalentemente collinari le morti per l'epidemia sembrerebbero aver avuto minor incidenza, come nel caso della Barbagia e del Mandrolisai, grandi assenti nella mappa del contagio⁴⁷.

Eppure, tra le iscrizioni apposte dai pellegrini nel corso dei secoli, alcune scritte incise nella facciata della chiesa campestre di San Mauro, proprio le due più antiche, riportano le seguenti informazioni: "SISINIO VACCA PISTI hizo la cora(n)tena co(n) todos sus camaradas el año 1656" e "Juan Loci Monni a echo la corantena a los 1656"⁴⁸.

Proprio il riferimento esplicito a persone in quarantena in una zona nella quale l'esiguità dei dati disponibili sembrerebbe, invece, escludere la presenza di focolai di peste nel 1656, lascia aperti diversi interrogativi ai quali in questo momento, in attesa di poter effettuare ulteriori indagini archivistiche, non siamo in grado di rispondere.

Innanzitutto, dovremmo interrogarci sull'identità, la provenienza geografica e sociale di queste persone in quarantena che, non a caso, scrivono

⁴⁶ F. MANCONI, Castigo de Dios. *La grande peste barocca nella Sardegna di Filippo IV*, Roma 1994, 57-58, 295, 300, 302-303.

⁴⁷ I dati desumibili dai censimenti precedenti e successivi all'epidemia, infatti, pur con tutte le cautele con cui devono essere trattati questi numeri, offrono dati in controtendenza rispetto ad altre zone dell'isola sicuramente colpite. Pertanto, gli studiosi ritengono che la peste del Seicento non sia arrivata in queste aree interne prevalentemente collinari o che abbia eventualmente avuto un'incidenza così ridotta da non essere rilevabile attraverso i dati dei censimenti. Si vedano B. ANATRA, "Su alcune caratteristiche dei censimenti fiscali nella Sardegna spagnola", 11-24: 14, tab. 2; G. SERRI, "Due censimenti inediti dei 'fuochi' sardi: 1583, 1627", 79-112: 100-112; G. SERRI, "Il censimento dei 'fuochi' sardi del 1655", 123-144: 133, 139, 140; G. PUGGIONI, "Peste in Sardegna (1652- 1657)", 203-252, tab. 2, p. 214, tutti in B. Anatra, G. Puggioni, G. Serri, *Storia della popolazione in Sardegna nell'epoca moderna*, Cagliari 1997.

⁴⁸ Secondo lo Spano (G. SPANO, "San Mauro di Sorgono", cit., 60), che per primo ha segnalato le iscrizioni, esse sarebbero dei 'proscunomeni' e ricorderebbero lo scioglimento di un voto. Altri autori (R. BONU, "Sorgono attraverso i secoli", in *Frontiera*, IV, 2 (1971), 577; R. SERRA, G. CAVALLO, "Il santuario di S. Mauro a Sorgono", cit., 241, nota 10) ritengono invece che le iscrizioni si riferiscano piuttosto ad un periodo in cui il santuario era stato adibito a lazzaretto.

in spagnolo, lingua all'epoca non accessibile a tutti. Si trattava, dunque, di persone del posto o di forestieri? Le fonti, infatti, confermano la fuga dei ceti benestanti che dalle città cercavano rifugio nelle campagne.

Allo stato attuale della ricerca, non sappiamo, tuttavia, se questi uomini siano stati sottoposti a provvedimenti restrittivi di confinamento in edifici fuori dall'abitato in via preventiva o se, pur involontariamente, siano stati veicoli di diffusione del contagio in queste località.

Un dato che, comunque, non dobbiamo trascurare per comprendere l'eventuale provenienza esterna degli uomini in quarantena a San Mauro è sicuramente la data delle due iscrizioni. Nel 1656 la peste aveva raggiunto la città di Cagliari, inducendo alla fuga molti notabili, tra cui lo stesso viceré, conte di Lemos, che, con grande arroganza, passava da una parte all'altra dell'isola con il suo seguito, senza alcun riguardo per i rischi connessi a questi spostamenti e incurante delle contestazioni da parte del popolo.

Ai primi di giugno il viceré si trovava ad Aritzo, località di montagna non troppo distante da Sorgono, e da qui avrebbe raccolto le procure per il Parlamento da quei nobili cagliaritari che si erano rifugiati in alcune chiese campestri e nei villaggi di Aritzo, Sorgono e Belvì⁴⁹.

Il 7 luglio 1656 l'arcivescovo di Oristano scriveva al Consiglio d'Aragona ribadendo quando già scritto tra marzo e maggio sul diffondersi del contagio, ma soprattutto lamentandosi per lo scellerato viaggio attraverso l'isola del conte di Lemos, che avrebbe inviato «*cartas y conuocatorias que desde a Villa de Arizo despachó para los Prelados, Cabildos, Uniuersidades y demás Vottos*»⁵⁰.

Alla luce di questi primi dati potremmo dunque ipotizzare che, se gli uomini in quarantena a San Mauro non fossero locali, potrebbero verosimilmente essere notabili cagliaritari. Peraltro, questo complesso religioso aveva già avuto in passato un rapporto speciale con un importante esponente della nobiltà del capoluogo, quel Monserrat Rossellò che, come già detto, aveva disposto una donazione *post mortem* in favore del santuario. Se così fosse, sarebbe allora assai interessante capire le motivazioni della scelta di questo luogo.

Invece, se la peste avesse davvero colpito, seppure in forma lieve, anche la Barbagia-Mandrolisai, troverebbe una spiegazione il gran numero di chiese

⁴⁹ Su questa circostanza si rinvia a F. MANCONI, *Castigo de Dios*, cit., 265-266.

⁵⁰ M. GALIÑANES GALLÉN, M. ROMERO FRÍAS, (edizione di), *Documenti sulla peste in Sardegna negli anni 1652-1657*, Sassari 2003, doc. 103, pp. 313-315.

della zona dedicate a San Sebastiano, uno dei santi invocati nell'isola contro il morbo⁵¹, che alcuni studiosi ritengono erette proprio nel XVII secolo⁵².

Conclusioni

Il temporaneo cambio di funzione del santuario, che riprese ad essere officiato al cessare della peste, non ebbe comunque ripercussioni sul culto e la devozione, a conferma del fatto che, comunque, la permanenza di un santuario non è determinata dall'autorità, ma dalla pietà popolare. E il fatto che San Mauro di Sorgono sia da sempre luogo di devozione, ma anche di incontro tra le comunità rurali del centro Sardegna è testimoniato dalla fiera che vi si teneva in concomitanza con la festa di maggio, allorché il santuario si affollava di pellegrini e mercanti provenienti da tutte le parti dell'isola ed era anche l'occasione per scambiare o vendere le mercanzie più varie e il bestiame migliore.

Nonostante lo splendore ottocentesco il santuario di San Mauro negli anni Settanta del Novecento era in stato di totale degrado e, solo grazie all'intervento dell'archeologo Giovanni Lilliu, venne stanziato un contributo regionale per finanziarne il restauro⁵³. Dopo oltre trent'anni, nel 2008, grazie a un altro finanziamento regionale, è stato effettuato un nuovo restauro conservativo e di consolidamento della chiesa, durato due anni. Infine, nel 2015, grazie ai fondi raccolti dal comitato che si occupa dell'organizzazione dei festeggiamenti civili è stata restaurata e riportata all'antico splendore anche la statua del santo.

Oggi, nonostante si sia affievolito il ricordo delle virtù taumaturgiche del santo, anche per il ritiro degli ex-voto dal santuario (tra cui numerose protesi anatomiche in cera) e si siano persi molti degli antichi rituali, esso continua ad essere meta dei pellegrini provenienti soprattutto dal Mandrolisai, dalla Barbagia di Belvì e dal Barigadu. In occasione del Giubileo del 2016 San Mauro ha avuto il privilegio speciale, insieme ad altri santuari isolani, di ospitare una Porta Santa, la cui apertura ha richiamato i fedeli e i sacerdoti della Forania della Barbagia-Mandrolisai e del Barigadu, costituendo un momento di fede e spiritualità molto sentito.

⁵¹ C. PILLAI, *Il tempo dei santi*, Cagliari 1994, 91-100.

⁵² ANGIUS, 1833-47, *ad vocem*

⁵³ G. LILLIU, "Sullo stato di abbandono della chiesa e delle cumbessias di S. Mauro a Sorgono (Nuoro)", in *L'Unione Sarda*, 7 settembre 1971, 8.

Insomma, un santuario che nasconde una storia con molti tratti ancora da delineare, che speriamo di chiarire attraverso nuove ricerche, ma che può offrire un motivo di interesse in più a chi desidera oggi visitare le zone dell'interno della Sardegna.

La riappropriazione della memoria dei luoghi costituisce una sfida importante per la conservazione, gestione e trasmissione dei valori materiali e immateriali in essi esistenti e costituisce la base di innovativi approcci per individuare nel territorio/paesaggio potenziali risorse per lo sviluppo sostenibile o durevole.

Proprio in quest'ottica, lo studio delle vicende avvenute intorno ad alcuni santuari della Sardegna – seppur talvolta ancora in parte da ricostruire nei particolari – costituisce un ulteriore contributo al recupero della loro dimensione simbolica e valoriale, nonché della memoria storica e identitaria che arricchisce la narrazione del territorio e delle comunità insediate.

I nuovi modi di fruizione dei luoghi di pellegrinaggio talvolta divenuti anche mete turistiche, aprono a una riflessione sui rapporti e soprattutto sui limiti, assai difficili da definire, tra pellegrinaggio e turismo, sia a livello spaziale che esperienziale, con una certa fluidità di religioso e secolare, sacro e profano. Allo stesso tempo, sono evidenziate da più parti le opportunità di sviluppo sostenibile per i territori attraversati da sentieri e cammini religiosi. Un tema, quest'ultimo di grande attualità anche in Sardegna in virtù delle numerose proposte di itinerari e cammini religiosi, alcuni già attivati con successo⁵⁴.

⁵⁴ S. Nocco, "I segni del sacro nel paesaggio. I santuari della Sardegna tra memoria, identità e sviluppo sostenibile", in *Santuari d'Italia. Sardegna*, a cura di M.G. Meloni, O. Schena, Roma 2019, 101-111; S. Nocco, "I 'Cammini di Sardegna e gli itinerari turistico-religiosi e dello Spirito': un'opportunità di sviluppo per le aree interne della Sardegna?" in *RiMe*, 7/III. n.s., 2020, 209-237, <<https://doi.org/10.7410/1447>> (15 novembre 2021).

