

N. 21
Anno 2018

Centro Studi Storici Alta Valtellina

BOLLETTINO STORICO ALTA VALTELLINA



Massimo
Della Misericordia

Le croci astili rinascimentali
della Valfurva.
Uno sguardo storico

BOLLETTINO STORICO ALTA VALTELLINA



N. 21 - Anno 2018

Le croci astili rinascimentali della Valfurva. Uno sguardo storico¹

Massimo Della Misericordia

Il presente lavoro è dedicato alle croci astili e ai riti in cui erano impiegate alla fine del medioevo. Alla croce si attribuiva una intensa forza simbolica. È significativo che negli inventari della chiesa di S. Nicolò Valfurva su cui mi soffermerò – leggibili come elenchi che conferivano un senso alle cose che volevano salvaguardare – gli oggetti venissero menzionati secondo un ordine che si dispone come una gerarchia sacra: prima i tabernacoli che ospitavano il corpo di Cristo, quindi i calici, con le loro patene e corporali, in cui se ne consacrava il sangue, subito dopo le croci, seguite dai paramenti liturgici che rivestivano il corpo del sacerdote, poi i libri e gli altri arredi e suppellettili.² Essa era pure interessata da una molteplicità d'azioni. Normalmente si distingue fra croci processionali e croci d'altare. In realtà la croce processionale poteva essere custodita in sacrestia ma anche posta sull'altare e poi montata

¹ Il presente studio sviluppa la relazione all'incontro di studio *Capolavori del Rinascimento. Le croci astili della Valfurva*, S. Nicolò Valfurva, 28 luglio 2014. Ricordo, nella stessa occasione, anche l'intervento di A. CAELLI, *Spiritualità e devozione popolare*; quello di A. STRAFFI, *Introduzione sull'oreficeria liturgica*, adesso sviluppato nel saggio pubblicato in questo stesso numero del «Bollettino storico alta Valtellina [BSAV]», cui rinvio per l'analisi delle opere; e l'esposizione delle croci (allora conservate quelle di Uzza, S. Gottardo e S. Antonio presso le rispettive chiese, le altre presso la parrocchia). Il mio contributo è già stato pubblicato in forma parziale, con il titolo *Sotiantes crucem. Processioni e croci processionali nelle Alpi lombarde nel Rinascimento*, in *«Ingenita curiositas». Studi sull'Italia del medioevo per Giovanni Vitolo*, a cura di A. Ambrosio - R. Di Meglio - B. Figliuolo, Battipaglia, Laveglia & Carlone, 2018, pp. 169-190. Mi sono riferito a questo caso anche negli interventi *Saints, images et lieux dans une vallée alpine de la Lombardie. Le langage de l'art comme lexique du territoire (XV^e-XVI^e siècles)*, al seminario *Le lexique du territoire et la nomination des lieux dans les œuvres savantes et les sources documentaires, en latin, langues romanes et arabe*, Poitiers, CESCO, 9-10 dicembre 2016 (atti di futura pubblicazione); *Oreficeria sacra del Rinascimento e contesti locali: una ricerca storica sul campo in area alpina*, al Seminario annuale del Centro ricerche patrimonio storico, artistico e culturale, Università degli studi di Milano Bicocca, 27 febbraio 2018.

² Ho identificato i seguenti inventari: Archivio parrocchiale di S. Nicolò Valfurva [APV], registro patrimoniale di S. Nicolò privo di intestazione, ff. 32r.-33v., 1488.04.25; ff. 43v.-45r., 1500.04.28; ff. 55v.-58r., 1512.03.08; ff. 62r.-64r., 1521.03.11; Archivio di Stato di Sondrio [ASSo], Archivio notarile [AN], 956, ff. 41r.-43r., 1548.03.12; APV, *Quaternus in quo continentur omnia instrumenta de cetero fienda per quoscunque anziani et iconomos ecclesie SS. Nicolai et Georgii Vallate de Furba [Quaternus]*, 1557.03.08, 1593.03.12, 1602.03.15 (gli elementi delle due ultime date non concordano).

sull'asta e portata dai sacristi (*monaci* o *custodes*) durante processioni, esequie e celebrazioni di suffragio.³ Sull'altare veniva velata durante la Quaresima o i solenni momenti finali di questo tempo:⁴ fra i «bona mobilia» delle chiese compaiono infatti l'*indumentum* e le *choperte* usate allo scopo. La ricerca etnografica ha documentato nell'alta Lombardia anche l'uso di «vestire la croce», cioè di coprirla con un panno all'ingresso della casa del defunto.⁵ Processioni o esequie erano manifestazioni intimamente calate nel quadro relazionale, istituzionale e culturale locale, che solo fra Sei e Settecento le autorità ecclesiastiche, impegnate nella riconquista giurisdizionale del sacro, cercarono di riportare sotto un più stretto controllo clericale.⁶ Si trattava di riti che, coinvolgendo la comunità, ne rassodavano il profilo pubblico, gerarchizzavano i suoi membri, dando un posto alle donne, ai giovani, ai bambini e ai maschi adulti, graduavano le distanze dei forestieri e degli immigrati, davano visibilità al nucleo familiare come unità costitutiva del borgo o villaggio (§ 1). Al contempo, mediante delicate questioni di precedenza, precisavano rapporti di convergenza o di competizione fra comunità diverse: capoluoghi plebani e parrocchie dipendenti o sedi parrocchiali e contrade che aspiravano ad una maggiore autonomia sacramentale per le loro cappelle (§ 2). Il manufatto appare così strettamente legato alle molte implicazioni sociali, politiche e simboliche di tali eventi liturgici e al soggetto che, a questo scopo, l'aveva acquistato per la sua chiesa, rinsaldando, come committente, una identità non scontata (di comune, contrada, parrocchia, valle, confraternita), trasformando il gruppo processionale in una comunità oggettuale, per così dire, attraverso i momenti cooperativi della decisione, della rappresentanza e dell'impegno di risorse collettive. Eppure l'oreficeria sacra è stata di norma approcciata diversamente, privilegiando aspetti stilistici e culturali.⁷ Anche importanti cataloghi relativi all'area in esame hanno omesso le ubicazioni dettagliate delle opere, privilegiando le certo non trascurabili ragioni di sicurezza, ma non consentendo, così, una lettura ravvicinata dell'ambiente di

³ Cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, I, *Introduzione generale*, Milano, Ancora, 1964, pp. 535-541. V. anche P. OSTINELLI, *Il governo delle anime. Strutture ecclesiastiche nel Bellinzonese e nelle Valli ambrosiane (XIV-XV secolo)*, Locarno, Dadò, 1998, pp. 301-302.

⁴ M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, II, *L'anno liturgico, il breviario*, Milano, Ancora, 1969, pp. 175-176.

⁵ D. PETRINI, *Crós*, in «Vocabolario dei dialetti della Svizzera italiana», 83 (2013), pp. 142-160, p. 143. V. anche APV, *Quaternus*, 1602.03.15, laddove si inventariavano «vesti quatro per uso di vestir le croci».

⁶ D. BARATTI, *Lo sguardo del vescovo. Visitatori e popolo in una pieve svizzera della diocesi di Como. Agno, XVI-XIX sec.*, Comano, Alice, 1989, pp. 80-86.

⁷ *Ave crux gloriosa: croci e crocifissi nell'arte dall'VIII al XX secolo*, a cura di P. Vittorelli, Montecassino, Abbazia di Montecassino, [2002]; *La croce. Dalle origini agli inizi del secolo XVI*, a cura di B. Ulianich, con la collaborazione di G. Curzi, B. Daprà, Napoli, Electa, 2000.

committenza e d'uso del manufatto.⁸ Nelle attuali prospettive, storiografiche e non solo, sommariamente collocabili sotto l'etichetta del *material-cultural turn*, un'accresciuta sensibilità per la materialità delle cose, capaci di esprimere ma anche di indurre fenomeni identitari, di coagulare soggetti istituzionali e di impegnarne le risorse, invita d'altra parte ad estendere l'analisi dell'oggetto all'insieme di pratiche d'uso, attribuzioni di valore, configurazioni sociali della produzione, della committenza e della conservazione, da cui esso non può essere isolato. A mio modo di vedere, infatti, gli stessi programmi iconografici delle croci astili sarebbero poco comprensibili senza un approfondimento del contesto istituzionale e territoriale (§ 3). Pertanto, dopo aver inquadrato fenomeni più generali, con riferimento alle valli alpine lombarde, analizzerò in questa prospettiva gli oggetti conservati presso le chiese di una valle, la Valfurva, e la sua comunità parrocchiale (§ 4).

1. Processioni e funerali come riti dell'unità e dell'articolazione della comunità



Corteo funebre in Valfurva (foto tratta dal volume M. Canclini, I riti, Bormio, Ccssav, 2010)

Dei cortei che si snodavano in città è già stata sottolineata l'importanza, nell'ordinare i rapporti territoriali e le gerarchie di *status*: erano chiamati

⁸ O. ZASTROW, *Capolavori di oreficeria sacra nel Comasco*, Como, Società archeologica comense, 1984; *I tesori degli emigranti. I doni degli emigranti della provincia di Sondrio alle chiese di origine nei secoli XVI-XIX*, a cura di G. Scaramellini, [Milano], Silvana, 2002.

a presenziarvi, secondo controverse regole di precedenza, i quartieri, le corporazioni e le località della campagna circostante, i cui abitanti invece cercavano di emanciparsi dalla loro subalternità evitando di intervenire.⁹

Per quanto concerne le aree rurali, siamo talvolta informati delle valenze civiche in particolare di alcune processioni, come quella che a Bormio si teneva per la festa dei patroni della pieve, i SS. Gervasio e Protasio, quando era pure offerto il pranzo al podestà, agli ufficiali e ai due cancellieri. In questa come in altre occasioni, il comune investiva risorse per il buon risultato spettacolare dell'evento, facendo accomodare la strada percorsa dal corteo, pagando *pifferi* e *sonatores*.¹⁰ Il rilievo conferito alla dignitosa accoglienza delle autorità pubbliche emerge dall'annotazione di una spesa sostenuta nel 1514, che le menziona gerarchicamente, prima il podestà, poi l'ufficiale maggiore, dopo gli stessi sacerdoti, ospitati ai Bagni quando accompagnarono alla cappella di S. Martino la processione della S. Croce a maggio (40 soldi imperiali a Giovannino detto *Fanchetus*, «Balnearum hospiti, pro expensis datis domino potestati, ser Iohanni Baptiste offitiali et dominis presbiteris ad Balnea suprascripta quando iverunt cum letaneis ad ecclesiam S. Martini in festo S. Crucis mensis may»).¹¹

I singoli individui si muovevano nello stesso senso con la loro iniziativa personale, quando disponevano che le largizioni di vino, pane, formaggio istituite nei loro testamenti rifocillassero gli ufficiali comunali, oltre che i poveri e tutti i partecipanti ad una processione, magari ad una sosta del cammino, presso la propria casa o una chiesa. A Grosio, ad esempio, Giovanni, detto Senestrerio *de Giroidis* de Piro lasciò del vino da distribuire «officialibus de dicto communi et hominibus de Grossio et cuilibet alteri persone sociantibus crucem cum letaniis» per le rogazioni che, a S. Marco, percorrevano il «circuitus terre», quando sarebbero passati davanti a casa sua.¹²

Gli statuti generalizzavano un vero e proprio impegno, dalle cariche di rappresentanza alla popolazione, formalmente convocata. In quelli di Cimmo

⁹ A. I. PINI, *Città, comuni e corporazioni nel medioevo italiano*, Bologna, Clueb, 1986, pp. 259-291; G. CHITTOLINI, *L'Italia delle civitates. Grandi e piccoli centri fra medioevo e Rinascimento*, Roma, Viella, 2015, pp. 165-178; *Le corporazioni milanesi e Sant'Ambrogio nel medioevo*, a cura di A. Ambrosioni, Milano, Silvana, 1997; D. ZARDIN, *L'«ordo» delle processioni generali nella Milano del tardo Cinquecento*, in *Spicilegium mediolanense. Studi in onore di mons. Bruno Maria Bosatra*, a cura di F. Pagani, Milano, Centro ambrosiano, 2001, pp. 109-123; N. COVINI, *Feste e cerimonie milanesi tra città e corte. Appunti dai carteggi mantovani*, in «Ludica», 7 (2001), pp. 122-150, pp. 124-130; A. GAMBERINI, *Oltre le città. Aspetti territoriali e culture aristocratiche nella Lombardia del tardo medioevo*, Roma, Viella, 2009, pp. 79, 83-105; G. BOCCADAMO, *Il linguaggio dei rituali religiosi napoletani (secoli XVI-XVII)*, in *I linguaggi del potere nell'età barocca*, 1, *Politica e religione*, a cura di F. Cantù, Roma, Viella, 2009, pp. 151-166.

¹⁰ Archivio storico del comune di Bormio [ASCB], *Quaterni datorum* [QD], 1536, sorte estiva.

¹¹ ASCB, *Quaterni consiliorum* [QC], 6, 1514.05.19.

¹² Archivio storico del comune di Grosio [ASCG], Pergamene, 109, 1434.03.30.

la presenza veniva particolarmente raccomandata («maxime») ai consoli (doveva essere presente almeno uno di loro), al notaio del comune e al camparo, che avrebbe dovuto portare la croce.¹³ Quelli di Grosio, nel 1545, imponevano ai saltari di «comandare consilio a tute le persone che habitano nelle sue quadre et anchora comandare pobicho, processione et la guardia del focho, tute quelle volte che li sarà comisso per il degano et consilieri». Si delineava insomma una sfera articolata ma congruente, che andava dai lavori pubblici nelle infrastrutture (il «pobicho», da *publicum*, per eccellenza) ai consigli di vicinanza alle chiese, avvertita come un *continuum*.¹⁴ La convocazione si poteva allargare ad «ognia persona», ad «omnes vicini», anche se, come vedremo, in realtà la partecipazione si componeva in modo ben più complesso rispetto alla semplice forma di un concorso individuale esteso a tutti.¹⁵

Tradizioni riconosciute come locali, nello stesso modo in cui operavano nella vita economica e politica, dettavano lo svolgimento dei riti. «Secondo lo consueto» si svolgevano le rogazioni.¹⁶ A Pedemonte, Sondalo, Grosotto e altrove secondo la «consuetudo» erano convocate e si snodavano le processioni.¹⁷ Il *monachus* della cappella bormiese di S. Vitale doveva portare nelle processioni la croce della plebana alla detta chiesa e viceversa, portare la croce «ipsius ecclesie» nelle processioni, nei funerali e in altre occasioni «iuxta antiquas consuetudines». ¹⁸ Il curato di Cedrasco era tenuto a «facere omnes processiones solitas singulo anno in dicto communi». ¹⁹ Durante il processo per una problematica cerimonia grosina del 1531, su cui mi soffermerò, si volle accertare puntigliosamente se essa si fosse svolta secondo il «solitum in communi Groxii». ²⁰ Certamente al momento i vicini furono richiamati in chiesa dal suono delle campane, «ut moris est». ²¹ D'altra parte, nella lite fra Crema e Pianello, di cui dirò, controverso fu proprio quanto «iam longo tempore» si osservava nelle processioni che «fieri solent» in pieve di Dongo.

¹³ *Statuti rurali bresciani del secolo XIV (Bovegno, Cimmo ed Orzinuovi)*, Milano, Hoepli, 1927, p. 148, cap. 60.

¹⁴ ASCG, Statuti, 1, fasc. 6, 1545, cap. 46.

¹⁵ P. CONTI, *Memorie storiche della Vall'Intelvi. Arte, ingegno, patriottismo degli intelvesi*, Como, Longatti, 1896, pp. 232, 236.

¹⁶ *Statuti rurali di Anfo, Darfo e Darzo*, a cura di U. Vaglia, Brescia, Ateneo di Brescia, 1969, p. 40.

¹⁷ P. MENEGHELLI, *Per la storia dell'antico comune di Pedemonte nel distretto di Locarno*, in «Bollettino storico della Svizzera italiana [BSSI]», XXXI (1909), pp. 105-123, p. 114; Archivio Parrocchiale di Sondalo, *Liber ordinum universitatis Sondali [Liber ordinum Sondali]*, ff. 46v.-47r., cap. 87; Archivio parrocchiale di Grosotto, *Statuta communis Grosubti Vallistellinae [Statuta Grosubti]*, capp. 11, 65.

¹⁸ ASSo, AN, 1367, ff. 29r.-31r., 1548.04.18.

¹⁹ ASSo, AN, 624, f. 673v., 1531.12.29.

²⁰ ASCG, Pergamene, 608, ff. 20r.-21v., 1532.08.06 (per la citazione); ff. 30r.-31r., 1532.08.07.

²¹ Ivi, ff. 30r.-31r., 1532.08.07.

L'entità delle condanne, nella sua varietà, è rivelatrice della volontà di graduare l'intervento a questi eventi collettivi. Negli statuti di Grosio del 1515 la collaborazione non prestata ai lavori pubblici, la mancata partecipazione alle processioni e alle vicinanze erano punite con l'identica pena di 5 soldi imperiali.²² Anche a Sonvico l'assenza dai funerali e dalle vicinanze era colpita con una condanna pecuniaria di pari entità (5 soldi).²³ A Grosotto e Sondalo, invece, l'assenza dai consigli e dalle vicinanze era punita con 20 soldi imperiali per il decano, 10 per i consiglieri, 5 per i semplici padri di famiglia, per i quali, dunque, era più grave disertare le processioni (10 soldi).²⁴ A Bagolino era di pari gravità mancare alle processioni e ai lavori di interesse comune (2 soldi imperiali); più biasimevole, però, era mancare alla riunione di vicinanza (6 soldi) e non accorrere al *rumor* (20 soldi).²⁵

Le pene per l'assenza da processioni e funerali potevano essere identiche, come a Pedemonte,²⁶ oppure servire ad un'ulteriore precisazione gerarchica. Altrove infatti delineavano una vita religiosa in cui la relazione fra i membri vivi e morti della comunità contava di più dell'omaggio alla divinità o ai santi e della stessa propiziazione. A Brissago le pene istituivano la priorità della partecipazione al lutto recente delle altre famiglie rispetto alle processioni e alla messa del 2 novembre, poiché l'assenza nella prima circostanza era punita con una condanna di 2 soldi, doppia rispetto a quella prevista nelle altre occasioni.²⁷ In sostanza, sembra di rilevare l'analogia con i due livelli di riprovazione, e le relative sanzioni, costituiti dal mancato intervento alle assemblee di vicinanza (1 soldo) e al Consiglio di credenza (2 soldi).²⁸

Con lo scopo di ristabilire l'unità collettiva lesa, attivando simbolicamente un circuito virtuoso, i comuni destinavano alla chiesa le pene inflitte per l'assenza dalle processioni.²⁹ Più raramente la condanna era assegnata al prete,

²² ASCG, Statuti, 1, fasc. 4, 1515.03.07, capp. 23, 27, 37.

²³ G. ROVELLI, *La castellanza di Sonvico*, Massagno, Tip. S. Agostino, 1927, p. 201, cap. 47, p. 208, cap. 67.

²⁴ *Liber ordinum Sondali*, f. 13r.-v., cap. 10; ff. 46v.-47r., cap. 87; *Statuta Grosobti*, capp. 11, 65.

²⁵ G. ZANETTI, *Statuti di Bagolino. Statuta primaeva et antiquissima communitatis Bagolini primitus correctae anno Domini 1473. Contributo alla storia delle fonti*, Brescia, Ateneo di Brescia, 1935, p. 67, cap. 5, p. 80, cap. 43, p. 88, cap. 69, p. 90, cap. 79.

²⁶ MENEGHELLI, *Per la storia* cit., pp. 111, 114,

²⁷ V. GILARDONI, *Per una rilettura degli statuti rustici della Lombardia prealpina. Gli statuti medievali di Brissago nelle volgarizzazioni del Sei e del Settecento*, in «Archivio storico ticinese», XIX (1978), pp. 3-216, p. 169, cap. 1, p. 172, cap. 21, p. 190, cap. 241.

²⁸ Ivi, p. 170, cap. 4, p. 173, cap. 24.

²⁹ I. SILVESTRI, *Il medioevo di Livigno*, in *Storia di Livigno. Dal medioevo al 1797*, a cura di F. Palazzi Trivelli, Sondrio, Società storica valtellinese, 1995, pp. 27-209, pp. 81-82; CONTI, *Memorie storiche* cit., pp. 232, 236; MENEGHELLI, *Per la storia* cit., p. 114; ROVELLI, *La castellanza di Sonvico* cit., p. 195, cap. 29; *Statuti rurali di Anfo* cit., pp. 39-40; ASCG, Statuti, 1, fasc. 3, 1491.08.20, cap. 8; fasc. 4,

responsabilizzato anche per la denuncia ai consoli degli assenti ai cortei.³⁰ A Grosio nel 1531 si tenne una processione che, come ho detto altrove, invocava la punizione divina contro i delatori dell'ufficio statale. Qui mi interessa solo il racconto del suo svolgimento, offerto da deposizioni giudiziarie più ricche di dettagli concreti rispetto alle fonti normative. Essa fu prima l'oggetto di un passaparola fra la gente, nelle strade e nelle piazze: «homines ceperunt inter se se aloqui de premissis et quid bonum esset fieri facere processionem unam contra tales personas» (i diffamatori); «bene dictum erat inter homines per plateas et stratas quod esset bonum talem processionem facere». Ottemperando effettivamente alla prescrizione statutaria, le magistrature in carica fecero propria l'idea e sollecitarono il curato. Si aggiunse l'acclamazione di tutti i presenti in chiesa alla messa festiva: «omnes existentes in ecclesia, unanimiter, ceperunt exclamare et dicere quod talis processio fieret». Seguì una deliberazione del Consiglio e la convocazione ad opera dell'esecutore del comune casa per casa, accompagnata dalla minaccia di una pena pecuniaria per gli assenti, su precetto del decano. La formula «prius citatis et requisitis per unum ex servitoribus ipsius terre Groxii ex impositione dechani ipsius comunis et hominum, ipsis hominibus congregatis ad ecclesiam S. Georgii», riecheggiava direttamente quella che apriva le assemblee di vicinanza (*convocata et congregata vicinancia communis et hominum de precepto et impositione consulis dicti communis et requisitione servitoris dicti communis*).³¹ Il curato ricordava: «ex impositione et mandato consulis et communis et hominum Groxii tam nobillium quam vicinorum fecit processionem magnam, in qua aderat quasi tota communitas, (...) nobiles et vicini unanimes». Nella circostanza vi concorse effettivamente «quasi universus populus suprascripti comunis», più di trecento persone, e pure un teste non favorevole ai promotori ricordava la propria partecipazione «tamquam citatus», confermando come l'obbligo statutario potesse prevalere sull'adesione personale.³² La convocazione religiosa, come quella politica,

1515.03.07, cap. 37; *Liber ordinum Sondali*, ff. 46v.-47r., cap. 87; *Statuta Grosutbi*, cap. 65.

³⁰ *Statuti rurali bresciani* cit., p. 148, cap. 60.

³¹ ASCG, Pergamene, 608, ff. 4r.-6v., 1531.12.20. Cfr. ivi, ff. 30r.-31r., 1532.08.07; ff. 5v.-6v., 1531.12.20; Statuti, 1, fasc. 4, 1515.03.07, cap. 37; fasc. 6, 1545, cap. 46. Sulla vicenda, v. M. DELLA MISERICORDIA, *Divenire comunità. Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo medioevo*, Milano, Unicopli, 2006, p. 232 (ma la data corretta dell'evento è il 1531, non il 1532); Id., «Uno ufficiale per governare questo paese». *Considerazioni a proposito della giustizia dello stato e della comunità a partire dalle valli lombarde nel tardo medioevo*, in *Medioevo dei poteri. Studi di storia per Giorgio Chittolini*, a cura di M. N. Covini - M. Della Misericordia - A. Gamberini - F. Somaini, Roma, Viella, 2012, pp. 245-274, pp. 253-256. Cfr., per un'altra località della diocesi, Conti, *Memorie storiche* cit., p. 236.

³² ASCG, Pergamene, 608, ff. 9v.-10v., 1532.06.07. V. anche ivi, ff. 24r.-25v., 1532.08.06; f. 18r.-v., 1532.08.07; ff. 28r.-29v., 1532.08.07; ff. 30r.-31r., 1532.08.07; ff. 43v.-46r., 1532.08.19: il larghissimo concorso della popolazione è confermato da altri testimoni.

poté esprimere una propria volontà d'insieme. A indurre il curato di Grosio a maledire i delatori furono «nonnulli ex hominibus existentibus in prefata ecclesia»,³³ ovvero, nelle parole del sacerdote, «consul et consiliarii et alii homines in maximo numero».³⁴

Le norme stesse, tuttavia, articolavano ulteriormente e complicavano tale unità. Numerosi statuti prescrivevano che alle processioni e ai funerali dovessero intervenire non tutti indiscriminatamente, né un auspicato numero significativo di persone lasciate non qualificate, ma, più precisamente, «unus homo per fochum dicte terre».³⁵ «De domo in domum» era prevista anche la comunicazione del «preceptum» di convocazione.³⁶

Di più, non sempre le scritture normative si limitavano a convocare ai riti collettivi un indistinto rappresentante per ogni fuoco. Gli statuti di Cademario volevano che, il giorno delle esequie di ogni vicino, indipendentemente dal suo *status* («cuiusvis conditionis»), fosse presente nella sua casa l'esponente dell'unità domestica più degno possibile («de melioribus pro quolibet focho»)³⁷

Di solito il problema di identificare questa figura si semplificava nel rilievo conferito al capofamiglia, il «caput domus» richiesto nelle processioni,³⁸ tutti i «capi di casa» del comune attesi alle esequie,³⁹ di nuovo dunque come nelle assemblee di vicinanza.⁴⁰ A Brissago il «caput ignis» era convocato, fatto più

³³ Ivi, ff. 7v.-9v., 1532.05.10.

³⁴ Ivi, ff. 16r.-17v., 1532.08.01.

³⁵ ZANETTI, *Statuti di Bagolino* cit., p. 80, cap. 43 (per la citazione); SILVESTRI, *Il medioevo di Livigno*, pp. 162-163; G. WIELICH, *Il Locarnese negli ultimi tre secoli del medioevo. Parte seconda: la storia interna*, in «Archivio storico ticinese», XI (1970), pp. 223-256, p. 255; E. MOTTA, *Gli statuti d'Intragna, Golino e Verdasio del 1469*, in «BSSL», VI (1884), pp. 30-32, 57-60, 86-88, 111-113, 159-161, 191-193, 224-227, 248-251, 284-288, p. 284; ID., *Gli statuti di Biasca dell'anno 1434*, in «BSSL», XXII (1900), pp. 18-22, 38-51, 101-111, 157-168, p. 104, cap. LXXX; MENEGHELLI, *Per la storia* cit., p. 114; *Statuti rurali bresciani* cit., p. 148, cap. 60; *Teglio: terra dell'arcivescovo. Statuti ed ordini della castellanza e del comune di Teglio*, a cura di D. Zoia, Tipografia Poletti, [Villa di Tirano, 1996,] p. 51, cap. 2; ASSO, AN, 647, ff. 33r.-35r., 1506.02.10 (Campo Tartano).

³⁶ *Die Gemeindestatuten von Capriasca (1358) und Carona und Ciona (1470)*, a cura di A. Heusler, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1916, p. 44, cap. 22.

³⁷ L. BRENTANI, *Codice diplomatico ticinese. Documenti e regesti*, II, Lugano, Cavalleri, 1931, p. 215, doc. CLXVII, cap. 12, p. 260, doc. CLXXXVII, cap. 11.

³⁸ *Statuta Grabedonae, Larii lacus, et totius plebis*, a cura di G. Stampa - G. Pellizzarii, Milano, L. Montiae, 1657, p. 40, cap. 141; Archivio Cantonale di Bellinzona, Fondo Pometta, *Statuta communis Berinzona*, f. 65r., cap. CLXXIII; *Die Gemeindestatuten von Capriasca* cit., p. 44, cap. 22; ASCG, Statuti, 1, fasc. 3, 1491.08.20, cap. 8; Archivio storico del comune di Talamona, serie 1, Statuti, ordini e gride, 1, *Liber statutorum communis de Tallamona [Liber statutorum de Tallamona]*, 1525, f. 9v., cap. 31; *Liber universitatis Sondali*, ff. 46v.-47r., cap. 87; *Statuta Grosubti*, cap. 65; ASCG, Statuti, 1, fasc. 4, 1515.03.07, cap. 37.

³⁹ *Statuta Grabedonae* cit., p. 39, cap. 140; ROVELLI, *La castellanza di Sonvico* cit., p. 208, cap. 67.

⁴⁰ SILVESTRI, *Il medioevo di Livigno* cit., pp. 81-83; ROVELLI, *La castellanza di Sonvico* cit., pp. 201-

insolito, per la messa celebrata il giorno della commemorazione dei defunti; il «maior domus» alla chiesa di S. Pietro per le calende di febbraio e, come al solito, ai funerali dei vicini.⁴¹ L'occasione diventava propizia per una vera e propria rassegna dei capifamiglia: ad Anfo la convocazione alle processioni dell'Ascensione era prevista per comando del console; durante il corteo, poi, l'ufficiale «debea insemma cum el nodaro inquirere et fare la mostra per sapere si alcuno capo di familia li manca».⁴²

A Talamona, però, non si mancava di prevedere i principi della surrogazione, prescrivendo che, quando il capofamiglia fosse stato impossibilitato a prendere parte alle processioni, avrebbe dovuto disporre che il suo posto venisse occupato «per alium digniorem in domo sua». Lo statuto offre così una prima direzione per misurare la rilevanza istituzionale e cerimoniale di figure diverse dal capofuoco adulto di sesso maschile.⁴³

Processioni ed esequie, infatti, concorsero a precisare il ruolo femminile nella comunità e nella famiglia. Innanzitutto si poteva stabilire che i funerali cui tutti i vicini erano chiamati a presenziare erano quelli di «aliquis deffontus sive alliqua deffonta», con pari dignità.⁴⁴ Circa la partecipazione dei vivi, insolitamente, gli statuti di Intragna prescrivevano l'intervento di «quilibet vicinus (...), maschulus et femina».⁴⁵ Di norma, però, come si accennava, l'unità di partecipazione era il fuoco che, in questa circostanza, poteva essere rappresentato da una donna. A Cademario, imponendo la presenza presso la casa dei vicini defunti, il giorno delle esequie, di un rappresentante per fuoco, indifferentemente maschio o femmina, si riconosceva anche alla donna la possibilità di ricoprire nella sua famiglia una posizione eccellente («una de melioribus»)⁴⁶ Gli statuti di Sondalo e Grosotto prevedevano espressamente che alle processioni dovessero intervenire tutti i padri e «qualsivoglia madre di famiglia», con pari doveri, dal momento che la condanna pecuniaria prevista per l'assenza era di uguale entità.⁴⁷

Testi diversi istituivano delle gerarchie. A Montecrestese si prescriveva la presenza alle rogazioni del «caput domus masculus si est, si non, femina, et

202, capp. 47-48; ASCG, Statuti, 1, fasc. 4, 1515.03.07, cap. 23; *Liber universitatis Sondali*, f. 13r.-v., cap. 10; *Statuta Grosubti*, cap. 11.

⁴¹ GILARDONI, *Per una rilettura* cit., p. 169, cap. 1, p. 172, cap. 21, p. 190, cap. 241.

⁴² *Statuti rurali di Anfo* cit., pp.39-40.

⁴³ *Liber statutorum de Tallamona*, 1525, f. 9v., cap. 31.

⁴⁴ MENEGHELLI, *Per la storia* cit., p. 111.

⁴⁵ MOTTA, *Gli statuti d'Intragna* cit., pp. 224-225.

⁴⁶ BRENTANI, *Codice diplomatico ticinese* cit., p. 215, doc. CLXVII, cap. 12, p. 260, doc. CLXXXVII, cap. 11.

⁴⁷ *Liber universitatis Sondali*, ff. 46v.-47r., cap. 87 (per la citazione); *Statuta Grosubti*, cap. 65.

unus pro foco».⁴⁸ A Pedemonte doveva partecipare ai funerali «quilibet caput domus vel secundus masculus vel femina». Nello stesso statuto, d'altro canto, si vietava l'intervento alla vicinanza di chiunque «nixi caput domus vel secundus caput domus», una formulazione quasi identica che perciò evidenzia meglio come le esequie si aprissero perlomeno ad un livello partecipativo ulteriore, sebbene surrogatorio, appunto quello femminile.⁴⁹

Un comportamento pubblico avvertito come connotato di genere – il pianto rituale – era sottoposto a interdizioni. Gli statuti di Montecrestese vietavano che «nulla femina plorans alta voce debeat sequi funus ad ecclesiam». La molestia di questo lamento era ritenuta evidentemente più grave, punita con una pena di 20 soldi imperiali, della mancata presenza di un esponente del fuoco alle processioni, colpita da una condanna di 10 soldi.⁵⁰ A Brissago il divieto fatto alle donne di partecipare ai funerali era accompagnato da una responsabilizzazione dei maschi di casa (marito, fratello, padre) al pagamento della condanna associata all'infrazione, con il diritto poi di rivalersi sui patrimoni dotali. Anche qui, la condanna (20 soldi terzoli) bollava questa presenza come dieci volte più grave dell'assenza del capofamiglia.⁵¹ Gli statuti di Gravedona, invece, contemplavano la partecipazione delle donne al commiato, ma le escludevano dal corteo che, dalla casa del defunto, raggiungeva la chiesa; il rito, così, articolato in momenti diversi, nella casa del morto e all'esterno della casa, si prestava al contempo a coinvolgere uomini e donne e a precisarne la distinzione.⁵²

Altre norme scandivano l'inclusione dei bambini e degli adolescenti. Per i funerali dei minori di sette anni, secondo i patti stipulati con le comunità, i curati dovevano chiedere compensi più modesti.⁵³ A Gravedona si assiste ad una vera e propria gradazione del passaggio all'età adulta, perché la partecipazione ai funerali di un membro per ogni fuoco era obbligatoria nel caso di defunti maggiori di dodici anni e poteva essere assolta da un qualsiasi maschio maggiore di quindici; infine, ogni abitante maggiore di dieci anni aveva facoltà di denunciare i capifamiglia assenti dalle processioni, cui

⁴⁸ T. BERTAMINI, *Storia di Montecrestese*, Domodossola, Oscellana, 1991, pp. 609, 615, cap. 9.

⁴⁹ MENEGHELLI, *Per la storia* cit., pp. 111, 117.

⁵⁰ BERTAMINI, *Storia di Montecrestese* cit., pp. 609, 615, cap. 10.

⁵¹ GILARDONI, *Per una rilettura* cit., pp. 165-166, 208, cap. 202.

⁵² *Statuta Grabedonae* cit., p. 39, cap. 140.

⁵³ Cfr. P. CHARBONNIER, *Les prélèvements ecclésiastiques dans la paroisse à la fin du XVI^e siècle, in Entre idéal et réalité. Finances et religion du moyen-âge à l'époque contemporaine*, a cura di M. Aubrun - G. Audisio - B. Dompnier - A. Gueslin, Clermont-Ferrand, Institut d'études du Massif Central, [1994], pp. 123-134, p. 130; J. CHIFFOLEAU, *Les transformations de l'économie paroissiale en Provence (XIII^e-XIV^e siècles)*, in *La parrocchia nel medio evo. Economia, scambi, solidarietà*, a cura di A. Paravicini Bagliani - V. Pasche, Roma, Herder, 1995, pp. 61-117, p. 78.

pure era obbligatorio assistere.⁵⁴ Alle processioni di Cimmo il fuoco poteva essere rappresentato da qualsiasi «persona a XIII annis supra».⁵⁵ Ad Anfo alle processioni connesse alla festa dell'Ascensione il capo di casa ammalato poteva essere sostituito da «una persona de casa sua da anni quattordese in suso».⁵⁶

Le esequie e la sepoltura del forestiero – non contemplato dalla moderazione del tariffario pattuito con il sacerdote, allontanato dagli spazi cimiteriali riservati alle persone del luogo – ne sottolineavano l'estraneità. D'altra canto, il comune di Biasca, che prevedeva una sottile articolazione delle condizioni dell'appartenenza, imponeva di intervenire nei funerali ai vicini e agli «stantes ad locum et focum» da un anno e un giorno, una condizione di residenza che da sola non avrebbe generato diritti politici ed economici, ma che era sufficiente ad impegnare tutti ad un atto di presenza nel momento del lutto.⁵⁷

Le processioni stabilivano i rapporti anche con i gruppi di uomini e donne che, all'interno della comunità, avevano fatto una più impegnativa scelta di vita cristiana e di reciproca prossimità, aderendo ad una confraternita. Per i sodalizi devoti, infatti, la processione era un momento decisivo di presenza nello spazio rituale: nell'altare dipinto da Cipriano Valorsa in S. Siro di Bianzone nel 1558, espressione eloquente dell'identità della confraternita dei disciplini, essi sono rappresentati in corteo, con l'abito bianco al seguito dello stendardo.⁵⁸

Il comune di Bormio sosteneva economicamente l'intervento dei battuti alle processioni. Più comunità vincolavano il curato o il cappellano da esse eletto a guidare le processioni all'altare della confraternita mariana, in occasione delle feste che essa era solita solennizzare. Parrocchia e confraternita, d'altra parte, saranno in competizione nella piena età moderna, nei casi in cui i vescovi dovettero regolare l'esibizione dei segnali identitari dei sodalizi nei funerali e nelle processioni.⁵⁹

In generale, la processione costituì un rito della coesione sociale anche in situazioni particolarmente critiche, che richiedevano di salvaguardare il bene che si voleva di tutti. A Bormio si tenevano *processiones ordinate*

⁵⁴ *Statuta Grabedonae* cit., pp. 39-40, capp. 140-141.

⁵⁵ *Statuti rurali bresciani* cit., p. 148, cap. 60.

⁵⁶ *Statuti rurali di Anfo* cit., p. 40.

⁵⁷ MOTTA, *Gli statuti di Biasca* cit., p. 104, cap. LXXX.

⁵⁸ G. GARBELLINI, *Ciprianus grosiensis a Bianzone. Gli affreschi del Valorsa nella chiesa di San Siro*, in *Magister et magistri. Studi storico-artistici in memoria di Battista Leoni*, Sondrio, Società storica valtellinese, 2002, pp. 193-222, pp. 209-216.

⁵⁹ M. DELLA MISERICORDIA, «Bona compagnia». *Le confraternite tra comunità e parrocchia in Valtellina tra il XV e il XVI secolo*, in «Storia e regione/Geschichte und Region», XXIV (2015), pp. 32-61.

per Consilium con intenzioni particolari («pro voto communis»).⁶⁰ Erano finalizzate ad ottenere la pioggia o al contrario il sereno, «propter ruinam» (frana), per scongiurare le epidemie, per l'equilibrio politico complessivo (se fra il 1499 e il 1500 furono disposte dai deputati di provvisione che gestirono la fase convulsa del trapasso dal regime sforzesco a quello francese).⁶¹

Anche di fronte ai più capillari funzionamenti proto-moderni della giurisdizione esercitata dagli ufficiali dello stato, quando la comunità avvertì l'esigenza di preservare la propria integrità contro l'invasione delle misure delle autorità di livello superiore, sfilare insieme costituì una confortante mediazione rituale. A Grosio nel 1531, come già detto, una processione, nella quale i partecipanti furono presenti «cum candella accensa in manibus», si concluse con l'invocazione a Dio da parte del curato, ma su richiesta della comunità, perché punisse i delatori all'ufficio del pretore di Tirano. Adesso mi interessa sottolineare soltanto che la richiesta di un intervento miracoloso contro questi ultimi riposava proprio sull'identificazione di Dio in quanto giudice supremo («et si non punirentur per homines, saltem per Deum, qui est iustissimus iudex»; «ad hoc ut viri probi possent vivere et mali coererentur debita pena»). In secondo luogo, che il *male* di cui si cercava il rimedio era la divisione, la *discrepanza*. Lo stesso cancelliere statale, nella parole ricordate da un uomo di Grosio, aveva ammonito: «voliate advertire a questo, che tra voi siti molto discrepanti et ve accusate l'uno et l'altro et non imputate né mi né altri del offitio se 'l accadesse qualche cosse, perché il male è tra voy; et venendo mi a Groxio non mi mancharà gente che dicano per l'offitio, perché tra voy faciti il male». La competizione, però, si espresse durante e riemerse dopo la processione, che da questo punto di vista risultò quindi tutt'altro che risolutiva al fine di reintegrare l'unità della comunità nella giustizia. Gli interrogatori martellarono sull'eventuale presenza dei nobili. In effetti quella frangia di popolazione innanzitutto non era allineata al comune e inoltre non era compatta, tanto che dalle loro deposizioni emergono posizioni fredde e ostili. Battista Quadrio affermò di non aver partecipato nonostante la citazione. Battista Venosta disse di essere intervenuto solo perché citato, come tutti gli altri. Proprio i due nobili furono identificati dal curato e dalle autorità civiche come gli «inimici» della comunità che l'avevano messa in cattiva luce presso le autorità giurisdizionali presentando quella singolare preghiera come un atto contro la giustizia dello stato e non contro gli informatori mendaci. Pier Paolo

⁶⁰ ASCB, *Quaterni consiliorum* [QC], 4, 1501.08.04, 1504.06.14.

⁶¹ ASCB, QD, 1499-1500, sorte invernale; 1500-1501, sorte invernale; 1506, sorte primaverile, 1521-1522, sorte invernale; QC, 6, 1516.01.19. Nel calendario liturgico d'età moderna della pieve, in Archivio parrocchiale di Bormio [APB], Registri in pergamena, 5, al 12 luglio si registra: «fit processio circa terram ex voto magnifice comunitatis Burmii propter ruinam anni 1561». Cfr. SILVESTRI, *Il medioevo di Livigno* cit., pp. 147-148, 162-163; G. A. ZAMBONI, *Cronaca. 1762-1787*, Bormio, Pradella, 1992, *passim*. V. anche i testi citati sotto, n. 71.

Venosta usò il linguaggio proprio della cerimonia ma per esprimere la propria marginalità: disse di aver partecipato senza conoscerne lo scopo e senza la candela accesa che altri portavano.⁶²

2. Cum cruce levata. *La competizione territoriale*

I riti che si prefiggevano di integrare la comunità al suo interno esprimevano d'altra parte relazioni fra comunità diverse, poste sullo stesso piano o su piani diversi dell'organizzazione territoriale ed ecclesiastica. I cammini, metaforici e concreti, che collegavano la cappella di contrada o di castello, la parrocchia e la pieve erano dunque accidentati, come confermano le numerose liti che suscitarono. Nel 1445 i visitatori pastorali imposero al rettore di Domaso «temporibus rogacionum seu letaniarum ire cum cruce levata ad locum ubi dicitur ad Crucotam et illic dato signo campanae expectare (...) archipresbiterum et canonicos (...) ecclesie de Grabadona», con cui era in lite.⁶³ Gli abitanti di Sonvico ottennero nel 1468 dal vescovo di Como il riconoscimento della competenza del curato di S. Giovanni di Sonvico sugli «originari de Sonvicho» abitanti in piccole località intermedie fra Sonvico stesso e Lugano, contro l'opposizione dell'arciprete e dei canonici di S. Lorenzo di Lugano. Si consentiva, dunque, al curato o ai suoi cappellani di riportare da lì i morti oriundi di Sonvico alla loro parrocchia d'origine.⁶⁴ Alla fine del Quattrocento, una lunga controversia, giunta fino a reiterati appelli in curia romana, affidati a delegati apostolici, contrappose i comuni di Cremia e Pianello, sul Lario, che si contendevano la preminenza delle rispettive croci, e dei rispettivi sacerdoti e vicini che le accompagnavano, nelle processioni cui concorrevano tutti i centri della pieve di Dongo, di cui erano membri. Gli uomini di Cremia vantavano il diritto di seguire quelli di Pianello e accusavano gli avversari di aver turbato la consuetudine. I secondi contestarono la ricostruzione degli usi passati, rivendicando la posizione «in tertio loco», mentre il corteo evidentemente doveva essere chiuso dal capo-pieve. Le parti non si erano ritenute soddisfatte nemmeno dalla sentenza salomonica del vicario episcopale comasco, che nel 1494 aveva stabilito un avvicendamento nella posizione ambita, da occuparsi dagli uni e dagli altri ad anni alterni.⁶⁵ Negli anni Sessanta e Settanta del

⁶² ASCG, Pergamene, 608, ff. 6v.-7v., 1531.12.20, ff. 9v.-10v., 1532.06.07, ff. 37r.-38v., s.d., ff. 40v.-42r., 1532.08.19, ff. 43v.-46r., 1532.08.19.

⁶³ *La visita pastorale di Gerardo Landriani alla diocesi di Como (1444-1445)*, a cura di E. Canobbio, Milano, Unicopli, 2001, p. 208.

⁶⁴ Archivio storico della diocesi di Como [ASDCo], *Collationes benefitorum*, II, p. 192, 1468.01.01. Cfr. *Atti della visita pastorale diocesana di f. Feliciano Ninguarda vescovo di Como (1589-1593)*, a cura di S. Monti, Como, New press, 1992, II, pp. 418-419.

⁶⁵ Archivio di Stato di Como [ASCo], Atti dei notai [AN], 129, ff. 319r.-332v., 1495.01.26-03.09; ff.

Cinquecento il vescovo di Como rinnovò l'obbligo del parroco e dei fedeli della parrocchia di Montemezzo e di quelli di Gera di partecipare con la propria croce alla processione del Corpus Domini presso il capoluogo plebano di Sorico (località che aveva sostituito Olonio in tale funzione).⁶⁶

Analoghe vertenze si svilupparono nel Bormiese, realtà cui mi accosterò nelle ultime pagine. Periodicamente la croce era condotta dalla matrice dei SS. Gervasio e Protasio di Bormio alle cappelle delle contrade del borgo o a quelle delle «ville» disseminate nei tre «Montes» o «Vallate» del territorio circostante, la Valfurva, la Valdidentro, la Valdisotto, cui si aggiungeva la realtà più periferica della giurisdizione, Livigno.

L'obituario della pieve redatto e aggiornato nel XV e XVI secolo è aperto da un calendario e costituisce la più importante scrittura ecclesiastica di tali riti. Le feste che esso registra sono corredate da note, originali o integrate, del tipo che esemplifico riferendomi alla Valfurva: per il 24 novembre, S. Caterina, si postillò «fertur crux ad Mailavacham», stazione estiva il cui oratorio, come vedremo, era dedicato alla martire. Al 16 agosto fu aggiunta la solennità di S. Rocco, quando «fertur sancta crux ad Uzam», il villaggio della valle più vicino a Bormio. Il 20 agosto era S. Bernardo: si integrò «hic fertur crux ad S. Bernardum de Forva», la chiesa del villaggio di Zordo co-dedicata a S. Gottardo.⁶⁷

Un primo asse di tensione, verticale, quello fra la «Terra mastra» di Bormio e le Vallate dipendenti, faceva di questi riti degli impegni dalla netta impronta istituzionale e territoriale, in quanto tali non bene accetti alla popolazione. Un ampio capitolo degli statuti imponeva agli anziani della vicinia interessata, «quando fertur sancta crux extra Terram mastram Burmii ad aliquas ecclesias villarum seu Montium territorii Burmii», di inviare tre uomini che la accompagnassero, nel suo itinerario dalla matrice alla filiale e nel suo ritorno, e al canonico ebdomadario di presiedere il rito.⁶⁸

Gli abitanti del borgo per primi non erano molto solleciti. Prima del 1325 era stato pronunciato un voto «de cruce portanda ad Livignum», che il primo lunedì di giugno impegnava «una persona cuiusque familie de Burmio associare ipsam crucem», insieme a un prete con un chierico, le autorità comunali e un notaio che prendesse nota degli assenti. Ad essi si aggiungevano i cinque uomini (non tre, come per le altre contrade, quasi a rimarcare un impegno

362r.-369v., 1495.07.18.

⁶⁶ M. FATTARELLI, *La sepolta Olonio e la sua pieve alla sommità del lago di Como e in bassa Valtellina*, [Oggiono, Cattaneo, 1986], p. 555. V. anche U. PEISTER, *Chiese confessionali e pratica religiosa*, in *Storia dei Grigioni*, II, *L'età moderna*, Coira-Bellinzona, Casagrande, 2000, pp. 209-243, p. 234.

⁶⁷ APB, Registri in pergamena, 3.

⁶⁸ *Statuta seu leges municipales communitatis Burmii tam civiles quam criminales*, a cura di L. Martinelli - S. Rovaris, [Sondrio, Piccolo credito valtellinese, 1984], pp. 216-217, cap. 224, pp. 276-277, cap. 300.



Particolare della croce di S. Gottardo (foto di Massimo Della Misericordia)

più vincolante) che gli anziani di Livigno dovevano designare. L'evasione, comunque, era larga. Dalla documentazione corrente del primo Cinquecento si direbbe che il comune si accontentasse delle presenze, non regolarissime, dei religiosi, uno o due, di rappresentanti del comune (i luogotenenti del podestà, gli ufficiali, un notaio e un servitore) e qualche altra persona: si arrivò, però, anche a manifestazioni spopolate come quella del 1531, quando il cammino fu intrapreso da un prete, dal notaio del comune e da chi portò la croce. Nel 1541 il voto fu commutato nel più breve percorso che univa la pieve e la chiesa di S. Spirito, sempre nel borgo.⁶⁹

L'opposizione era in ogni caso molto sentita nelle periferie. Nel 1546, nel 1563 e nel 1586-1587, con un sensibile aggravamento delle pene per gli anziani negligenti, che passarono dai 10 fiorini del 1546 ai 25 scudi del 1586-1587, il comune ribadì il dovere delle Vallate – dunque le responsabilità degli anziani, dei curati e della popolazione – di partecipare alle processioni nella Terra mastra, esplicitamente, nel 1563, «in signo subiectionis ecclesie plebane». Tali eventi erano detti «processiones generales», che nel 1586 erano identificate in quelle di S. Marco (rogazioni), dell'Ascensione e del Corpus Domini.

Il secondo asse di conflitto, orizzontale, era rappresentato dal mancato accordo fra le Vallate e le singole contrade che le costituivano circa le precedenza,

⁶⁹ SILVESTRI, *Il medioevo di Livigno* cit., pp. 81-85; *Statuta seu leges municipales* cit., pp. 216-217, cap. 224; ASCB, QC, 4, 1505.06.29; QD, 1498, sorte primaverile; 1499, sorte primaverile; 1503, sorte primaverile; 1531, sorte primaverile ecc.

disputate in più occasioni. In tutti i suoi pronunciamenti il Consiglio ordinario stabilì che la successione fosse così scandita: Valdisotto, Valdidentro e Valfurva, laddove il posto d'onore era l'ultimo, perché più prossimo alle croci della Terra mastra. Nel 1586 però si consentiva alla Valdidentro e alla Valdisotto di definire tra loro un eventuale diverso ordine in occasione del Corpus Domini. Le questioni, in ogni caso, si trascinarono ancora per secoli, suggerendo, nel XVII secolo, anche un avvicendamento nei ruoli fra la Valdisotto e la Valdidentro.

Infine si ponevano problemi di attinenza dei villaggi alle Vallate. Poiché la documentazione cinquecentesca, tanto a proposito della Terra mastra quanto della Valfurva, che costituivano ciascuna un'unica cura d'anime, usa il plurale «cruces», si è indotti a ritenere che allora la partecipazione fosse articolata dalla presenza molteplice delle croci delle diverse cappelle, ossia delle diverse contrade. Non è detto però che l'inclusione di queste ultime nell'unità intermedia della Vallata fosse scontata: nel 1546 il Consiglio ordinario dovette stabilire che le croci del villaggio di Piatta venissero portate insieme a quelle della Valdisotto.

Nel 1624 intervenne anche l'autorità ecclesiastica con un provvedimento interessante perché il visitatore delegato Sisto Carcano selezionò in primo luogo i soggetti legittimati ad occupare la scena rituale: le sole chiese che avessero rango curato o vicecurato, sotto le cui croci doveva sfilare il «populus» che vi faceva capo, senza però pregiudicare ai diritti delle confraternite che vestissero un abito.

In parallelo anche le confraternite avanzarono le loro pretese, sicché, dopo «disordini e scandali più volte seguiti», nel 1704 l'arciprete di Bormio, recependo un decreto vescovile, stabilì che esse sfilassero nel corteo del Corpus Domini «con il suo confalone, Cristo et disciplinanti» a seconda dell'antichità della loro fondazione, cui era annesso maggiore onore, con il sodalizio del capoluogo per ultimo.⁷⁰

Una cerimonia ancora viva che si ripete dal XVIII secolo, il trasporto del crocifisso normalmente custodito nella chiesa di S. Antonio di Combo, un quartiere del borgo di Bormio, ed esposto tradizionalmente per tre giorni nella plebana, effettuato senza periodicità fissa per impetrazione o rendimento di grazie, ha perpetuato questi meccanismi, prevedendo un «ordine solito» nelle presenze delle contrade delle valli e attivando l'identità di queste ultime e delle contrade del borgo, resa visibile da ultimo negli apparati effimeri come gli archi trionfali eretti, in forme distintive e con spirito di emulazione, dagli abitanti.⁷¹

⁷⁰ SILVESTRI, *Il medioevo di Livigno*, pp. 162-163, 170-171; ASCB, I. BARDEA, *Memorie storiche per servire alla storia ecclesiastica del contado di Bormio*, 1766 [BARDEA], I, pp. 212, 304-305, 421-423, pp. 506-507, 672-675, II, pp. 211-213.

⁷¹ I. SILVESTRI, *L'origine del culto per il SS. Crocifisso di Combo*, in «BSAV», 19 (2016), pp. 259-

3. *Crux communis. L'oggetto sacro come simbolo dell'unità e dell'articolazione della comunità*

Come già emerso da molte citazioni, le croci assumevano un'evidenza particolare agli occhi degli autori delle testimonianze sopravvissute. Nei patti stipulati con i sacerdoti le comunità, per imporne la presenza a certe processioni, dettavano: «ire ad letaneas (...) cum cruce».⁷² Il Consiglio ordinario di Bormio contribuiva a pellegrinaggi «cum sancta cruce» alla chiesa di S. Maria in Val Monastero o in Val Venosta.⁷³ La più volte ricordata processione grosina del 1531 si snodò «cum cruce et presbiteris per teram Groxii» ovvero «circa terram Groxii», partendo dalla parrocchia e tornandovi.⁷⁴ Il calendario consuetudinario di questa terra prevedeva che il corteo dell'Ascensione raggiungesse la cappella minore di S. Giacomo, presso la contrada di Ravoledo, alle porte della Val Grosina, e poi si effettuasse la «reversio cum cruce» fino alla parrocchia.⁷⁵ Il curato veniva impegnato dalla comunità a «visitare cum santa cruce» anche la cappella dipendente di un altro villaggio, S. Maria di Tiolo.⁷⁶

Al seguito della croce si ponevano gli immancabili poveri: nel 1456 un abitante di Civo disponeva che durante le processioni di maggio fosse distribuito pane di *formentata* «pauperibus Christi nunc habitantibus in predicta terra de Clivio et qui pro temporibus ibi habitabunt tunc sequentibus et seu secuturis devote crucem ecclesie S. Andree de Clivio».⁷⁷ Nel 1514 Donato *de Pianto de Siro* abitante a Cercino lasciò una distribuzione di pane e vino «pauperibus et omnibus assotiantibus crucem de Cerzuno», nei giorni della «letania magna,

308. In occasione dei trasporti più recenti sono stati editi opuscoli che sviluppano i temi religiosi e identitari in una prospettiva storica: *Solenne trasporto del Crocifisso di Combo. Bormio, 24-27 maggio 1984*, Bormio, Pradella, 1984; *Solenne trasporto del Crocifisso di Combo. 25 settembre - 1 ottobre 2000*, Bormio, Pradella, 2000; *Trasportati dal suo amore. Trasporto del santo crocifisso di Combo, 3-6 novembre 2016*, Bormio, Sosio, 2016 (pubblicazione collegata ad una mostra con il medesimo titolo, allestita nella chiesa di S. Spirito, 8 ottobre - 2 novembre 2016, dalle accentuate valenze memoriali). V. già *Bormio e le sue valli. Per le solenni feste del trasporto del SS. Crocifisso di Combo. Bormio, 25, 26, 27 agosto 1922*, Supplemento al «Corriere della Valtellina», in ristampa anastatica, s.l., s.n., [2003]. Cfr., per alcune analogie morfologiche, i riti descritti in R. GIACOMELLI, I. MOTTA, *Religiosità popolare in Valdidentro*, in «BSAV», 19 (2016), pp. 309-322. Sulla topografia processionale della Valfurva nella memoria locale, v. E. BERTOLINA, *La mia ént, la nòsa ént - La mia gente, la nostra gente*, Bormio, Alpinia, 2017, pp. 65-68.

⁷² ASSo, AN, 344, ff. 18r.-19v., 1465.05.24. Cfr. *ivi*, 1062, ff. 128r.-129v., 1535.04.14.

⁷³ ASCB, QC, 4, 1501.08.04, 1504.06.14.

⁷⁴ ASCG, Pergamene, 608, ff. 6v.-7v., 1531.12.20, ff. 30r-31r., 1532.08.07.

⁷⁵ ASCG, Pergamene, 208, 1486.03.06.

⁷⁶ ASSo, AN, 1062, ff. 128r.-129v., 1535.04.14.

⁷⁷ ASSo, AN, 194, ff. 103r.-104v., 1456.09.12.

videlicet de mense may seu iunii». ⁷⁸ L'anno dopo Michele *de Menigino*, abitante a Corlazzo «communis Trahone», ne prevede un'altra, di pane, vino e formaggio, «pauperibus Christi de Trahona asotiantibus cruce[m] ecclesie S. Alesandri de Trahona» durante le *letanee* di maggio, «ipsa die qua vadunt cum prefata cruce ad ecclesiam fundatam in loco de Corlatio», dedicata a S. Caterina. ⁷⁹

Infine i morti di Sonvico dovevano essere riaccompagnati «ad prefatam parochialem ecclesiam de Sonvicho cum cruce», veicolo concreto, dunque, e non solo emblematico, della complessa attinenza territoriale che si è illustrata. Nelle valli studiate il manufatto era di prassi il frutto di una committenza comunitaria o confraternale. Il comune di Chiavenna già nel 1259 fece dorare una croce per la pieve di S. Lorenzo. ⁸⁰ Nella relazione con le autorità diocesane tale impegno si precisava come una responsabilità: procurare una croce adeguata alla chiesa era un comando frequente dei visitatori pastorali alle comunità dei fedeli. ⁸¹

Alle spalle, però, vi erano spesso donazioni individuali, leggibili come manifestazioni identitarie. Un maggiorente di contrada della Valle del Bitto si riconobbe ancora nella chiesa del capoluogo comunale: Martino Pedesina nel 1363 lasciò che il denaro avanzato fra quello destinato al suo funerale andasse «in auxilio crucis emende ad ecclesiam S. Iacobi» di Rasura. ⁸² Nel secolo successivo, invece, un abitante nel comune di Cosio si immedesimò nella cappella della sua contrada e non nella parrocchia che sorgeva nel capoluogo: Andreolo *de Vidalonibus*, abitante a Piagno, prevedeva, nel caso in cui fosse morto senza figli e figlie, il versamento alla chiesa dedicata nel villaggio ai SS. Gervasio e Protasio di 2 ducati d'oro da destinare «in una cruce argenti» o in quant'altro fosse necessario alla stessa. ⁸³ Una gentildonna favorì la parrocchia del centro in cui si era trasferita con il matrimonio piuttosto che quella del villaggio d'origine: nel 1466 Orsina Vicedomini di Cosio, abitante a Morbegno, moglie di Tonio *de Gabelleriis*, donò 12 lire terzole a S. Pietro di Morbegno per l'acquisto di una croce. ⁸⁴

La croce scandiva le soglie significative della storia della chiesa o della confraternita. Il caso più trasparente è quello di Buglio: la più antica conservatasi presenta una cronologia vicina all'emancipazione parrocchiale

⁷⁸ ASSo, AN, 728, ff. 238v.-240v., 1514.03.24.

⁷⁹ Ivi, ff. 292v.-295r., 1515.01.03.

⁸⁰ T. SALICE, *La Valchiavenna nel Duecento*, Chiavenna, Centro di studi storici valchiavennaschi, 1997, pp. 129, 140.

⁸¹ *La visita pastorale di Gerardo Landriani cit., passim.*

⁸² ASSo, AN, 6, ff. 251v.-252r., 1363.11.18.

⁸³ ASSo, AN, 346, ff. 147v.-148r., 1481.02.16.

⁸⁴ ASSo, AN, 140, f. 306r.-v., 1466.01.07.

(1437-1440), la seconda fu acquistata l'anno esatto della consacrazione del nuovo edificio, una volta terminata la ricostruzione (1521).⁸⁵

Per tutte queste ragioni la croce richiamava le rivalità campanilistiche. Quella condotta nel corteo per cui Crema e Pianello furono in causa era detta «*crux communis et hominum loci de Pianelo*»; nello stesso incartamento si precisava una posizione «*iuxta crucem communis Mussii*», si proponeva una identificazione come «*eorum [hominum] sive ecclesie sue crux*», che evidentemente esasperava gli attriti. I sentimenti di identificazione, pertanto, suscitavano non solo la richiesta di un manufatto prezioso e attenzioni di tutela, ma anche impulsi distruttivi. Nel 1690 il prevosto di Agno riferiva alla curia vescovile che alle rogazioni maggiori e minori che presiedeva «*sogliono concorrere ancora quelli del comune di Bioggio, Gagio e Montagnola*». La contestuale distribuzione di vino, però, riscaldava gli animi ed accendeva le ostilità, che si sfogava sulle persone e i loro identificativi: «*l'anno presente fu spezzata la croce del comune di Bioggio et quella di Gagio, et s'ammazzò un huomo per l'imbricanza*».⁸⁶ In Valchiavenna, nel 1693, proprio una disputa sulle precedenza in processione fra le comunità della Val San Giacomo ebbe come conseguenza il danneggiamento della croce di quella di Gallivaggio.⁸⁷

4. Una lettura dei manufatti: le croci astili del Rinascimento in Valfurva

Un oggetto di cura individuale e collettiva, che con il suo pregio doveva esibire la ricchezza e il prestigio della comunità al seguito, può essere avvicinato analiticamente da più punti di vista. Il relativo codice simbolico, infatti, suscitava devozione, ma manifestava anche le implicazioni sociali delle cerimonie di cui era il fulcro, esprimendo le identità dei gruppi residenziali. Oggetto sacro, leggibile pertanto in primo luogo alla luce dell'iconografia religiosa, la croce astile mutò nel basso medioevo interpretando le trasformazioni generali della pietà. I casi valtelinesi noti, inquadrati in un più ampio contesto, rivelano chiaramente alcune direzioni di questo processo. I temi di maggiore impegno teologico, pasquale ed escatologico, sbiadirono, con la scomparsa dell'agnello mistico e casi di decentramento del Padre, dall'incrocio dei bracci sul *verso* della croce all'apice del *recto*. Furono accentuate invece in primo luogo le componenti emotive. Venne sottolineata

⁸⁵ D. SOSIO, *Buglio in Monte. Un comune di antiche origini nella storia del Terziere inferiore*, Buglio in Monte, Comune di Buglio in Monte, 2000, pp. 253-259, 332-337, docc. 3-7. Sempre al 1521 attribuisce una pace presso la stessa chiesa C. BASSI, *Croci artistiche in Valtellina*, in «Rivista archeologica dell'antica provincia e diocesi di Como [RAAPDC]», 67-68-69 (1913), pp. 132-146, pp. 142-144.

⁸⁶ BARATTI, *Lo sguardo del vescovo* cit., p. 85.

⁸⁷ G. SCARAMELLINI, *Santuario dell'apparizione della Madonna a Gallivaggio*, in *Santuari mariani in Valtellina e Valchiavenna*, a cura di Id., Sondrio, Terzo millennio, 2001, pp. 53-66, p. 56.

l'umanità di Gesù, sofferente, già cadavere sulla croce, circondato da Maria, dalla Maddalena e da Giovanni evangelista, nel contesto del più generalizzato sviluppo dei motivi sacrificali, oppure bambino in braccio alla madre. Mentre il pantheon di forze attive del cristianesimo tardo-medievale si affollava, anche nelle croci veniva fatto spazio ai santi, in particolare quelli dai patrocini più preziosi (da S. Antonio a S. Rocco), e risultava via via promossa la posizione di Maria, mediatrice fra l'umanità e la divinità.

Quest'ultimo aspetto può però essere considerato da un'ulteriore angolazione. Negli stessi secoli del basso medioevo, infatti, si è addensata la sostanza istituzionale e identitaria dei luoghi in cui sorgevano le chiese proprietarie delle croci. Si svilupparono le comunità che ne esercitavano il patronato, divenne più impegnativa ed esclusiva l'appartenenza al gruppo residenziale, e la croce processionale poteva essere uno dei veicoli di questa più sentita immedesimazione. I santi che andarono a popolare questi oggetti liturgici erano dunque anche i titolari delle chiese e i patroni dei luoghi, a loro volta, dunque, emblemi di identità.⁸⁸

Un caso di studio è suscettibile di approfondimento in questa prospettiva. Con un'unica eccezione, di tutte le chiese situate in uno spazio che ho avuto occasione di studiare analiticamente da un punto di vista politico, economico ed ecclesiastico, la Valfurva, come accennato una delle Vallate o Monti del

⁸⁸ Per un panorama generale, v. O. ZASTROW - S. DE MEIS, *Oreficeria in Lombardia dal VI al XIII secolo. Croci e crocifissi*, Como, Pietro Cairolì, [1975]; O. ZASTROW, *L'oreficeria in Lombardia*, Milano, Electa, 1978. Cfr. pure P. VENTURELLI, *Oreficerie e orafi milanesi (sec. XV). Documenti inediti per alcune croci e un'opera (Beltramo de Zutti, i Pozzi, i Crivelli)*, in *Arte e storia di Lombardia. Scritti in memoria di Grazioso Sironi*, [Firenze], Dante Alighieri, 2006, pp. 85-98. Per censimenti sistematici relativi ad aree dell'alta Lombardia, S. MONTI, *Storia ed arte nella provincia ed antica diocesi di Como*, Como, Nani, 1902, pp. 168-177; A. GIUSSANI, *Croci astili del Lario*, in «RAAPDC», 115-116 (1937-1938), pp. 97-152; O. ZASTROW, *L'inventario delle oreficerie antiche nelle parrocchie del territorio di Lecco*, [Lecco, Associazione Bovara, 1981-1983], nonché Id., *Legni e argenti gotici nella provincia di Lecco*, Lecco, Banca popolare di Lecco, [1994]; *Mysterium crucis. Antiche sante croci del Canton Ticino*, a cura di A. Crivelli - O. Zastrow - E. Riva - P. Crivelli, [Pregassona, La buona stampa, 2010]. Sulla Valtellina esiste una tradizione di studi solida, entro la quale cito almeno: BASSI, *Croci artistiche* cit.; F. MALAGUZZI VALERI, *La corte di Ludovico il Moro*, III, *Gli artisti lombardi*, Milano, Hoepli, 1917, pp. 288-305; M. GNOLI LENZI, *Inventario degli oggetti d'arte della provincia di Sondrio*, Roma, Libreria dello Stato, 1938; O. ZASTROW, *Croci astili romaniche nella provincia di Sondrio. Origini e diffusione dei crocifissi "minori" metallici*, in «RAAPDC», 152-155 (1973), pp. 547-594; *Mostra del restauro di opere artistiche valtellinesi*, Sondrio, Bettini, 1976. Sul Bormiese, T. URANGIA TAZZOLI, *La contea di Bormio. Raccolta di materiali per lo studio delle alte valli dell'Adda*, II, *L'arte*, Bergamo, Bolis, 1933, pp. 269-295; O. ZASTROW, *Nuove prospettive per lo studio dell'oreficeria liturgica in provincia di Sondrio. Croci astili medievali in alta Valtellina*, in «BSAV», 2 (1999), pp. 85-112. Sulla più nota croce processionale valtellinese, G. GARBELLINI, *Un capolavoro sconosciuto: la «santa croce» di Ambria*, in *Ascensione all'alpe Venina*, Villa di Tirano, Poletti, 1985, pp. 39-57; O. ZASTROW, *La più preziosa e antica opera di oreficeria sacra in Valtellina: la croce di Ambria*, in «Bollettino della Società storica valtellinese», 53 (2000), pp. 21-36; S. PERLINI, *La croce di Ambria*, Sondrio, Museo valtellinese di storia e arte, 2011. Una suggestiva testimonianza della capacità dell'«ymago crucifixi» di «incendere» il «fervor devotiois» è in *Penitenzieria apostolica. Le suppliche alla sacra Penitenzieria apostolica provenienti dalla diocesi di Como (1438-1484)*, a cura di P. Ostinelli, Milano, Unicopli, 2003, pp. 438-439, doc. 437.

comune di Bormio, si sono conservate croci astili risalenti al XV-inizi del XVI secolo.⁸⁹ Nessuna di esse è firmata, sicché nei decenni si è tentato di precisare meglio la tradizionale attribuzione alla produzione comasca.⁹⁰ Peraltro, nessuna di esse ci è giunta perfettamente integra, ma la perdita o la sostituzione di qualche placchetta non ne impedisce un'interpretazione. È possibile, dunque, prendere in esame i manufatti in relazione fra loro e in un contesto sociale e istituzionale di cui ho già presentato altrove i tratti salienti. Un primo dato è la loro concentrazione in un arco cronologico piuttosto ristretto. Questo è il periodo in cui la chiesa curata di S. Nicolò compì i passi decisivi per l'emancipazione dalla pieve di Bormio. Nel 1379 i rappresentanti degli abitanti di Valfurva nominarono il curato nella canonica di Bormio e con l'approvazione del vicario del vescovo di Como, ma a seguito di un'opposizione dell'arciprete dei SS. Gervasio e Protasio. Dopo otto mesi, però, si cercò un compromesso e quest'ultimo approvò l'elezione e l'accordo stretto fra il sacerdote e la popolazione. Nel 1445 l'incarico della cura d'anime in Valfurva era affidato ad un canonico di Bormio. Nel 1456 il vescovo conferì quella che veniva qualificata «ecclesia parochialis», ma non si trattò ancora di una conquista definitiva. Nel 1475 il curato di Valfurva venne designato dall'arciprete di Bormio, con il semplice gradimento dei vicini: nella circostanza fu deputato il canonico della pieve Giovanni Grassoni. Nel 1502 tutta la comunità decise di perseguire l'obiettivo dell'emancipazione fino al ricorso alla chiesa romana, senza effetti immediati. Solo nel 1519, quando Giovanni Grassoni morì, al termine di una carriera che l'aveva condotto a ricoprire l'arcipretura di Bormio, senza però indurlo a rinunciare alla cura d'anime di Valfurva, venne riconosciuta ai vicini la facoltà di scegliere il prete e di convenire nei patti stipulati al momento dell'elezione i servizi che avrebbe dovuto garantire. Negli anni successivi tale faticosa conquista venne perlomeno difesa con successo: le prerogative del capitolo dei SS. Gervasio e Protasio si limitarono, in seguito, alla conferma dell'eletto e alla sporadica e si direbbe esclusivamente formale approvazione degli atti che interessavano la chiesa di S. Nicolò.

È senz'altro importante, dunque, che attorno alla metà del Quattrocento la chiesa si sia dotata di una croce processionale di pregio, sfuggita a precedenti inventariazioni, la cui datazione è possibile su base stilistica e comparativa. Di più, si tratta del periodo in cui altre parrocchie della zona si sono provviste di manufatti strettamente assimilabili ad esso, strumento e segnale, evidentemente,

⁸⁹ M. DELLA MISERICORDIA, *Paesaggio, istituzioni, identità locali di una valle alpina nel tardo medioevo. Elementi per una storia sociale della Valfurva*, in «Bollettino della Società storica valtellinese», 60, 2007, pp. 27-69; ID., *Le origini di una chiesa di contrada: devozione e identità locale*, in *La chiesa della Santissima Trinità di Teregua in Valfurva. Storia, arte, devozione, restauro*, Milano, Associazione Teregua, 2011, pp. 17-97.

⁹⁰ P. VENTUROLI, *Croci astili valtelinesi*, in *Mostra del restauro* cit., pp. 13-18.

del consolidamento istituzionale della cura d'anime in questa fase, almeno a livello diocesano. Con tale oggetto, dunque, è possibile identificare quella inventariata nel 1488 come «crux una deaurata», nel 1500 come «crux una ayraminis seu aurichalchi superaurati», poi sempre menzionata nei successivi inventari, insieme ad altre tre evidentemente ritenute di pregio minore e registrate tutte le volte in modo più cursorio.⁹¹ Il programma iconografico è leggibile solo in parte, considerando anche le inserzioni evidentemente successive, come quella di S. Giuseppe. Sembra comunque alquanto convenzionale e di ispirazione devozionale piuttosto che politico-territoriale, incentrato sulla sofferenza di Cristo, le consuete presenze delle figure dolenti attorno al crocifisso, nonché dei simboli dei quattro evangelisti.

L'unità della cura d'anime che cresceva in autonomia era d'altra parte articolata e dinamica al suo interno, grazie all'azione delle contrade, ossia dei villaggi, che costituivano la Valfurva. Né il quadro circoscrizionale, né quello insediativo e agricolo erano, alla fine del medioevo, cristallizzati. Entro una superficie, se usiamo come riferimento i confini dell'attuale comune, di 215 chilometri quadrati, i centri in cui certamente alla fine del Trecento le famiglie dimoravano specialmente nel corso dell'inverno si collocavano, entro un raggio di circa 3 chilometri, alla sommità di un dolce declivio che sovrasta il solco del torrente Frodolfo, a 1307 metri sul livello del mare (Uzza), in una posizione più avanzata, nel fondovalle, fra i 1319 e i 1347 metri d'altitudine (Fodraglio, oggi S. Nicolò, e *Furva Plana*, oggi S. Antonio), su due terrazzi ubicati sul versante solivo, alle quote di metri 1375 (Teregua) e 1392 (Zordo, oggi S. Gottardo).⁹² Non tratterò qui dei minuscoli insediamenti, aggregatisi solo in seguito nella contrada di Madonna dei Monti, priva di una cappella nel periodo in esame. Farò invece cenno a un insediamento esclusivamente estivo, Magliavacca (oggi S. Caterina), che era invece dotato di un luogo di culto. Le chiese costituirono poli efficaci per la precisazione di nuove micro-appartenenze in un ambiente a lungo amorfo sotto il profilo identitario. Fra il XIV e il XVI secolo queste contrade costruirono e abbellirono propri oratori, con i cimiteri pertinenti, che esprimevano una volontà di parziale decentramento sacramentale. Inoltre, in villaggi dove oggi non è più leggibile alcuna committenza privata di prestigio – dai dipinti all'edilizia – risalente a quest'età, l'investimento collettivo nelle chiese, nell'edificazione, nella decorazione a fresco, negli altari e negli arredi,

⁹¹ Cfr. APV, *Inventario delle cose delle chiese della Valfurva*, 1798, alla partita relativa alla chiesa: «quattro croci d'ottone»; *Inventario patrimoniale della fabbrica di S. Nicolò e Giorgio*, 1908, registra, fra gli «arredi sacri appartenenti alla chiesa parrocchiale di S. Nicolò», quattro croci processionali in rame argentato. Meno laconico APV, *Inventario patrimoniale di tutti i beni appartenenti alla chiesa parrocchiale ed unite di San Nicolò e Giorgio in Valfurva*, post 1910, che, fra gli «arredi sacri appartenenti alla chiesa parrocchiale di S. Nicolò», contempla quattro croci «per processioni, di cui una pregievole ed antica».

⁹² APV, Pergamene, 10, 1379.10.09.

dovette assorbire e canalizzare perlomeno buona parte della spesa locale in beni-simbolo. Quanto esse abbiano inciso durevolmente nella riconfigurazione delle identità locali lo conferma il fatto che nel corso dell'età moderna i loro patroni prestarono stabilmente i propri nomi a ben quattro villaggi, mentre per altri due si verificò un affiancamento effimero e non, come nel caso dei



Croce della SS. Trinità di Teregua (foto di Massimo Della Misericordia)

primi, l'abbandono della più antica toponomastica. Certamente nel 1222 esisteva già la chiesa di S. Nicolò a Fodraglio e nel 1228 un «clericus ecclesie S. Nicolay» doveva assicurarne l'ufficiatura. Poco dopo la metà del Trecento fu consacrata la chiesa di S. Antonio di *Forba Plana*, nel 1438 quella di S. Gottardo di Zordo, nel 1469 S. Caterina di Magliavacca, nel 1496 S. Rocco di Uzza (oratorio costruito a partire dal 1491 e presto decorato a fresco). Nel 1521 fu aperto il cantiere della SS. Trinità di Teregua. Vennero quindi le opere di miglioria: a Magliavacca nel 1497 si fabbricò una casa «pro honore, utilli et necessitate» della chiesa di S. Caterina, a Fodraglio nel 1514 si sottopose S. Nicolò a «renovatio», mentre una nota troppo laconica impedisce di appurare se anche in S. Antonio siano stati condotti dei lavori nel 1511. Negli stessi anni e in quelli successivi, nelle chiese di Uzza, Fodraglio e infine Teregua furono installate ancone di nuova fattura.

Muovendosi poco dopo l'aspirante parrocchia, stando ai manufatti conservatisi, anche le cappelle delle contrade furono sollecite nel dotarsi di croci astili. Quelle di S. Antonio, assai lacunosa, e di Teregua, di fattura molto simile e che si potrebbero quindi leggere in una luce reciproca, appartengono ad una produzione altamente tipizzata, centrata sulla crocifissione e le figure dolenti su un verso, il Padre fra gli evangelisti sull'altro. È in ogni caso interessante la cronologia della croce di Teregua, perché, se è corretto datarla, come propose Maria Gnoli Lenzi, alla prima metà del Cinquecento, significa che la contrada se la procurò sostanzialmente in concomitanza con la fondazione e l'allestimento del nuovo luogo di culto.⁹³

La croce di S. Antonio doveva essere già quella che nel 1537 e poi nel 1545 veniva descritta come una «sancta crux lotoni cum certis imaginibus argenti», sebbene invero nella croce di ottone cesellato conservatasi le figure di Cristo e del Padre non siano state riconosciute argentee, ma bronzee. Manufatto a pieno titolo di contrada, era affidata «in custodia» al *monachus* dai due anziani della chiesa, «pro servitio dicte ecclesie», senza l'intervento del beneficiario di S. Nicolò (anche se nel 1537 l'investitura avveniva negli edifici annessi a quest'ultima chiesa, nel 1545 invece presso quelli appartenenti alla cappella di S. Antonio). Il custode doveva «portare sanctam crucem ubi erit necesse

⁹³ Nel 1781 a Teregua erano stati inventariati un «crocifisso grande d'ottone sull'altare» e un «crocifisso di legno con l'immagine del Signore d'ottone nella sacristia» (DELLA MISERICORDIA, *Le origini di una chiesa* cit., p. 97, n. 120), «una croce ordinaria d'ottone nell'altare» (oltre al «crocifisso di legno in sagrestia») era attribuita a Teregua in APV, *Inventario delle cose delle chiese della Valfurva*, 1798, nella partita relativa alla chiesa. Di una delle croci reperite nel 1938 presso S. Nicolò, GNOLI LENZI, *Inventario* cit., p. 352, raccolse la notizia della provenienza da Teregua. Il manufatto è, sulla base della descrizione, ancora identificabile. APV, *Inventario patrimoniale della fabbriceria di S. Nicolò e Giorgio*, 1908, registra, fra gli «arredi sacri appartenenti all'oratorio della SS. Trinità in Teregua», «croce una antica per altare». Un valido riscontro cronologico e stilistico per la croce di Teregua, come per quella di S. Antonio, è offerto dal pezzo datato da O. ZASTROW, *Redemptionis instrumentum. Oreficerie sacre dall'XI al XIX secolo nel Canton Ticino*, in *Mysterium crucis* cit., pp. 86-206, pp. 173-174, scheda 27, sempre alla prima metà del XVI secolo.

secundum usum dummodo anziani dent ey unum sotium quando fertur sancta crux tam in letaniis quam alibi»: era ribadito dunque anche nel momento cerimoniale il ruolo degli anziani. La prima formulazione dei doveri del custode, nel 1537, presenta una incertezza che, in assenza di documenti anteriori, registra forse un momento di transizione. Il notaio Giuseppe Sermondi, infatti, scrisse «portare sanctam crucem, tam sanctam crucem de plebe, ubi erit necesse», cassando le parole «de plebe», ma lasciando in ogni caso un passaggio incomprensibile, forse una reminiscenza dell'attesta centralità cerimoniale delle stazioni del clero plebano presso le cappelle delle valli e dei quartieri del borgo, prima che queste ultime si dotassero di proprie croci di pregio per i riti processionali.⁹⁴

Più ricche sono le figurazioni delle altre croci degli oratori minori, che senza trascurare i temi tradizionali si aprono ad ulteriori presenze. Mancano informazioni dirette su quella di Zordo. In una memoria settecentesca il parroco Gian Battista Sertorio, purtroppo non particolarmente scrupoloso come erudito, allude alle oreficerie in diverse fasi della storia dell'oratorio, sempre presentate in modo molto condizionato dai suoi presupposti ideologici. In occasione della costituzione delle prime suppellettili, suggerendo una cronologia e una fattura in ogni caso da tenere presenti per la croce, enfatizza un ruolo di guida del parroco che apparteneva alla sua cultura piuttosto che al profilo del clero pre-tridentino. «Si poté nell'anno 1457, colla vigilanza e condotta del sig. curato don Nicolino de Panzani, provvedere il detto oratorio di calice d'argento, di sacri arredi per la summa di L. 1438 di quella moneta, tutto provveduto in Milano come si rileva dalla fattura quasi logora che ancora si conserva nell'archivio di questa prepositurale». Se la cifra appare esorbitante, perlomeno è corretta l'identificazione del beneficiario in carica in quel periodo.⁹⁵ Poi si deve constatare che la croce è passata indenne attraverso i saccheggi imputati in primo luogo ai grigioni, che diverranno temuti «eretici» nell'età del conflitto confessionale, ma già per il XV secolo non sono considerati con benevolenza. Nel 1487 le truppe calate da nord «insieme colle case spogliarono ancora l'oratorio». Nel 1620 invece, i soldati già «trovarono di sacri arredi l'oratorio spogliato da qualche divoto per salvarli». «Il crocefisso di ottone calpestato venne dalli eretici ed infranto, epperò nell'anno 1630 fu di nuovo fatto rigettare»; non, evidentemente, la nostra più antica croce processionale. Nel 1635, quando i soldati francesi penetrarono nel contado, «non si fu a tempo di poter nascondere se non l'ancona e pochissimi paramenti e però rimasero

⁹⁴ ASSo, AN, 955, ff. 350v.-351r., 1537.04.24; 956, ff. 367v.-368r., 1545.05.04. In APV, *Inventario per il venerando oratorio di S. Antonio abate figliale della chiesa prepositurale di S. Nicolò di Forva*, 1780, compare «una croce grande d'ottone su l'altare»; in APV, *Inventario delle cose delle chiese della Valfurva*, 1798, nella partita relativa alla chiesa, «due croci d'ottone ordinarie». Cfr. sopra, n. 67 e testo corrispondente.

⁹⁵ Cfr. ASDCo, *Collationes Benefitiourum*, I, pp. 251-252, 1456.06.05.

preda della loro rapacità ed ingordiggia». Si dovette preservare però ancora una volta quella che nel 1781 veniva inventariata, insieme a due crocifissi, come la «croce grande d'ottone in sacristia».⁹⁶ Tale croce, dove pure non mancano Maria, Giovanni evangelista e i simboli degli evangelisti, segna lo sviluppo del culto dei santi e dell'identità particolare della chiesa, con i SS. Bernardo e Gottardo, suoi titolari, collocati, almeno attualmente, sui bracci del *recto*.

Quella di Uzza è l'unica croce il cui acquisto sia direttamente documentato. L'aleatorietà delle testimonianze relative alla fattura di suppellettili sacri è ben confermata dall'unica eccezione. La scrittura, per mano di un notaio che già di norma non agevola per dimensione e chiarezza del tratto, occupa la sezione inferiore di una pagina interamente ricoperta da muffe viola e macchie nere prodotto dell'umidità, lacerata nel margine sinistro e coperta ad opera del restauro con carta di riso che impedisce la riemersione della scrittura mediante lampada di Wood. Si tratta di una obbligazione decifrabile solo grazie ad un atto molto simile vergato lo stesso giorno sulla parte superiore della pagina, più risparmiata dal tempo. In nessuno dei due documenti è citato un *pactum* o altro atto precedente, dunque si può pensare che la registrazione sia dovuta alla fortuna che si fossero negoziate somme solo in parte liquidate e che l'orefice avesse delle pendenze da regolare con i fratelli davanti a un notaio.

Il 19 novembre del 1538, una simultaneità che prova ancora una volta la forza dei meccanismi di imitazione ed emulazione, un anziano di S. Giovanni di Piazza (Valdisotto), a nome anche dell'altro anziano e dei vicini della chiesa, si impegnò a versare a *magister* Giovanni Antonio di *magister* Giovanni *olim Iuliani de Ixolatia* 30 lire imperiali a Venezia, a casa del creditore, entro la Pasqua del 1540, «causa resti unius crucis». I «vicini de Uza» contrassero analogo impegno, per la stessa scadenza e sempre «causa resti crucis», per 45 lire imperiali, che parrebbero parte di un pagamento complessivo di 145 lire imperiali.⁹⁷ Della croce di Piazza, infatti, pure fatta risalire al pieno XV secolo, era già stata riconosciuta su base stilistica l'appartenenza all'ambiente veneto.⁹⁸ È da sottolineare, però, che non si trattò di acquisti fatti presso una lontana bottega cittadina, ma dell'opera, a quanto pare non d'avanguardia, di un *magister* di origine locale, operante ed evidentemente formatosi a Venezia, il cui solo temporaneo ritorno a casa, magari per sbrigare i suoi affari, offrì ad un paio di piccole comunità una vantaggiosa opportunità, una delle tante

⁹⁶ APV, *Stato del oratorio di S. Gottardo filiale della prepositurale di S. Nicolò* (1781). Una croce d'ottone è menzionata anche in APV, *Inventario delle cose delle chiese della Valfurva*, 1798, nella partita relativa alla chiesa.

⁹⁷ ASSO, AN, 955, f. 544v., 1538.11.19. L'anno precedente la chiesa di S. Giovanni aveva ricevuto dal comune una modesta somma, 32 soldi imperiali, «pro subventione», un tipo di largizione spesso segno di iniziative in corso da parte delle contrade che il Consiglio ordinario supportava (ASCB, QC, 9, 1539.12.30).

⁹⁸ ZASTROW, *Nuove prospettive* cit., p. 101.

figure sociali di una significativa corrente migratoria di alto-valtellinesi nella città lagunare, che avrebbe annoverato in seguito altri orefici.⁹⁹ Non mancano, poi, successive registrazioni inventariali.¹⁰⁰

La croce, procurata alla chiesa ad un quarantennio dalla sua consacrazione, è ancora più significativa di quelle delle contrade vicine, perché non solo afferma un'identità, come nell'ultimo caso considerato, ma la situa in una più elaborata relazione. Al di là degli evangelisti richiamati con i loro simboli, alcuni santi sono prettamente idiomatici. Sono, infatti, quelli che figurano come i dedicatari nella consacrazione del 1496: Rocco (che si imporrà come il primo titolare della chiesa), Sebastiano, Maria. Quest'ultima, con il bambino, può ricordare che a Uzza nel 1496 fu installato, fra le altre reliquie, un quantitativo «de lacte gloriose virginis Marie». Altri santi servono a collocare simbolicamente il villaggio accanto ad altri villaggi della valle e la cappella entro la circoscrizione curata. Compagno infatti Nicolò, titolare della matrice, e Antonio abate, il patrono della seconda chiesa della cura e del più popoloso centro della valle. Anche in questo caso, si possono leggere in parallelo i contenuti devozionali e propiziatori: in generale l'espansione del culto di Maria e dei santi; più nello specifico, di Antonio, chiamato a salvaguardare il bestiame e a risparmiare dalla propagazione del fuoco e dalla malattia detta fuoco di S. Antonio, e soprattutto di Rocco e Sebastiano, protettori contro le epidemie.¹⁰¹ Proprio presentandosi come una sorta di piccolo santuario, che riproponeva la presenza dei due tutori invocati dalla popolazione nella

⁹⁹ Cfr. G. ANTONIOLI, *Storie di emigrazione in alta Valtellina. Appunti sull'emigrazione grosina nello stato di S. Marco (secc. XVI-XX)*, in «BSAV», 3 (2000), pp. 157-215; ID., *La scuola di Santa Maria Elisabetta o della Visitazione della b. Vergine, detta dei Voltolini, eretta dai bormini nella chiesa di San Zullian di Venezia*, in «BSAV», 18 (2015), pp. 173-231. Quadri molto generali sull'oreficeria veneziana non contengono informazioni, e non aprono piste bibliografiche, che consentano di avvicinarsi al nostro personaggio: P. M. MOLMENTI, *La storia di Venezia nella vita privata dalle origini alla caduta della repubblica*, II, *Lo splendore*, Trieste, Lint, 1973, pp. 143-145; G. LUZZATTO, *Storia economica di Venezia dall'XI al XVI secolo*, Venezia, Marsilio, 1995, pp. 59, 183-184, 235; S. CIRIACONO, *Industria e artigianato*, in *Storia di Venezia dalle origini alla caduta della Serenissima*, V, *Il Rinascimento. Società ed economia*, a cura di A. Tenenti - U. Tucci, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1996, pp. 523-592, pp. 562-565. Anche contemplando un'ampia casistica di possibili forme di registrazione e di esiti onomastici (dalle varianti grafiche all'eventualità che venissero assunti come cognome il nome dell'avo o l'origine, nella lontana Venezia ovviamente dilatabile a Bormio o alla Valtellina), tale figura pare ignota al repertorio *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*, a cura di U. Thieme - F. Becker, Leipzig, Seemann, 1907-1950. Per l'impegno dello stesso *magister* nel disbrigo degli affari personali, nei giorni in cui si accordava con le due comunità, v. ASSO, AN, 1221, ff. 2v.-4v., 1538.11.23.

¹⁰⁰ All'interno di APV, *Libro de [la] chiesa p[arrocchiale di] S. Nicolò*, un registro di scritture seicentesche, è inserito un «inventario de sacri supeletili della chiesa di S. Rocco d'Uzza», s.d., che menziona «un crocifisso nell'altare di ottone». «Una croce d'ottone nell'altare» risulta fra i «mobili di detta chiesa» in APV, *Inventario delle cose delle chiese della Valfurva*, 1798, alla partita relativa a S. Rocco.

¹⁰¹ Secondo GNOLI LENZI, *Inventario* cit., p. 352, «molto accurata è anche la fattura di S. Sebastiano», placchetta che invero appare morfologicamente diversa dalle altre.

decorazione a fresco e nell'ancona, in pochi anni la chiesa di Uzza divenne uno dei fulcri devozionali di tutto il Bormiese.¹⁰² I potenti patrocini attirarono a Uzza la generosità privata e collettiva. Gli abitanti delle varie contrade della Valfurva, come quelli di Bormio, dagli aristocratici alle donne di condizione più umile, e delle altre Vallate, previdero, nei loro testamenti, una pioggia di lasciti. Il comune di Bormio istituì nel 1495, nel corso di una pestilenza, un voto perpetuo, che lo impegnava a sovvenzionare la celebrazione di una messa al mese presso la chiesa di Uzza. Nei decenni seguenti il voto fu sempre onorato. Nel 1511, di nuovo mentre inferiva il morbo, la cappella ricevette un dono in denaro, finalizzato espressamente alla difesa nell'avversità. In seguito il comune finanzia processioni e stanziava ulteriori somme da largire, soprattutto al ripresentarsi delle crisi epidemiche.

Anche la cappella di S. Caterina di Magliavacca possedeva perlomeno «una croce d'ottone» nel 1798,¹⁰³ ossia una croce d'altare «di ottone antica», inventariata attorno al 1910.¹⁰⁴ Nel secondo decennio del secolo si diedero per smarrite tutte le croci della Valfurva (con l'eccezione del fusto di quella di Teregua da parte di Camillo Bassi). Francesco Malaguzzi Valeri, storico dell'arte e funzionario della Pinacoteca di Brera, ne imputò l'aggressivo mercato antiquario, evidentemente in una fase di accelerazione del processo di risignificazione degli strumenti del sacro in quanto beni artistici, d'altra parte dotati di valore economico e capaci di attrarre un interesse collezionistico che, agli occhi degli studiosi, ne metteva a rischio la stessa tutela.¹⁰⁵ In realtà la croci di S. Nicolò del 1538, quelle di S. Gottardo e Teregua, gli unici tre manufatti noti agli studi prima del più accurato inventario di Maria Gnoli Lenzi che censiva anche quelli di Uzza e S. Antonio, ma non il più antico di S. Nicolò, venivano tracciate in occasione del ritorno da Roma nei diversi siti della Valtellina degli oggetti d'arte posti al riparo dalle operazioni militari sul fronte della prima guerra mondiale.¹⁰⁶ La croce di S. Caterina, per contro,

¹⁰² Ignazio Bardea, che fu parroco in Valfurva, riteneva gli affreschi della facciata realizzati nel 1496, comunque senz'altro da riportarsi a questi anni (BARDEA, I, p. 253). L'ancona si fa risalire ai primi decenni del XVI secolo (GNOLI LENZI, *Inventario* cit., p. 352).

¹⁰³ APV, *Inventario delle cose delle chiese della Valfurva*, 1798, alla partita relativa alla chiesa.

¹⁰⁴ APV, *Inventario patrimoniale di tutti i beni appartenenti alla chiesa parrocchiale ed unite di S. Nicolò e Giorgio in Valfurva*, post 1910, «arredi sacri appartenenti all'oratorio di S. Caterina».

¹⁰⁵ BASSI, *Croci artistiche* cit., pp. 141-142; MALAGUZZI VALERI, *La corte di Ludovico il Moro* cit., p. 302. Cfr. G. ANGELINI, «Al sicuro dagli indotti e dai mercanti del tempo». Francesco Malaguzzi Valeri in Valtellina e alto Lario, 1904-1906, in *Francesco Malaguzzi Valeri (1867-1928). Tra storiografia artistica, museo e tutela*, a cura di G. C. Sciolla - A. Rovetta, Milano, Scalpendi, 2014, pp. 271-281. V. pure A. GIUSSANI, *La croce, il calice e la pace di Gravedona*, in «RAAPDC», 96-97-98 (1929), pp. 175-184, per il caso di un clamoroso furto sacrilego.

¹⁰⁶ G. AURINI, *La restituzione alla Valtellina dei suoi tesori d'arte*, Sondrio, Arti Grafiche Valtellinesi, 1920, pp. 6-7. Cfr. G. ANGELINI, *Mostrare e tutelare. Esposizioni, propaganda e conservazione nelle province di Como e Sondrio (1920-1938)*, in «Il capitale culturale. Studies on the value of cultural

risulta definitivamente dispersa.¹⁰⁷

Il pezzo di maggior pregio, l'unico che abbia goduto sinora di fortuna critica, si deve ad una diversa tipologia di soggetto committente: la confraternita, ossia la «SCHOLA FURBE» menzionata in una delle targhette originarie. Vi è incisa la data, il 1538: si tratta dunque di una realizzazione contemporanea alla croce di Uzza, ma non affidata ad un *magister* operante, pure temporaneamente, *in loco*, bensì ad una bottega di Como, città menzionata sul manufatto, scelta in cui identifico una manifestazione di superiore ambizione. L'inventario dei beni della chiesa di S. Nicolò del 1548 aggiungerà alle altre la «*crux regule alme Virginis noviter facta argentea*», così registrata anche in seguito. Di nuovo si tratta di una committenza che identifica una soglia temporale di significato più generale, poiché agli stessi anni appartengono le croci fatte realizzare da confraternite di Boffetto (1541), la cui parrocchia già ne possedeva una quattrocentesca (una cronologia dunque sovrapponibile al caso di S. Nicolò), Ponte (1544) e Gerola (1551, in società con il comune). Evidentemente, dunque, una fase di maturazione dell'esperienza confraternale valtellinese si confermava sul piano della presenza rituale.¹⁰⁸

Il sodalizio aveva recepito gli statuti risalenti al 1481, dettati dal francescano Gerardo *de Casate* di Monza per le confraternite mariane del Bormiese e resi operanti in Valfurva nel 1483.¹⁰⁹ Esso appare dotato di minore attrattiva autonoma rispetto alla fondazione con analoga dedica mariana di Bormio, tanto che raramente i testamenti beneficiarono solo la confraternita furvese e il suo altare, in cambio della garanzia delle celebrazioni di suffragio.¹¹⁰ In ogni caso essa non interpretò uno scollamento fra la popolazione e la parrocchia: la Valfurva si conferma un ambiente policentrico, ma integrato. Generosi verso la chiesa curata erano donne e uomini abitanti ad Uzza, Teregua e in tutte le altre contrade della valle.¹¹¹ Sebbene la citata targhetta non faccia menzione della comunità, gli stessi inventari che menzionano le croci di S. Nicolò consentono di approfondire le forme di questa integrazione.

Innanzitutto il «*monachus seu custos*» di S. Nicolò era il depositario tanto delle croci della chiesa, quanto di quella della confraternita. Fra i «*bona et iocalia ad*

heritage», 14 (2016), pp. 503-530.

¹⁰⁷ URANGIA TAZZOLI, *La contea di Bormio* cit., p. 475, rilevava l'assenza di «oreficeria antica o di pregio». Nessuna scheda è dedicata alla chiesa da GNOLI LENZI, *Inventario* cit., pp. 351-354.

¹⁰⁸ E. ACQUISTAPACE, *Le pergamene dell'Archivio parrocchiale di Gerola (sec. XVI)*, tesi di laurea, Università del Sacro Cuore di Milano, a.a. 1973-1974, rel. G. Billanovich, pp. 145-146, doc. 34; C. RUFFONI, *Gerola. La sua gente, le sue chiese*, Monza, Morales, 1995, pp. 16-20; G. GARBELLINI, *Arte e storia in S. Caterina*, in *Splendore di Santa Caterina*, Boffetto, Comunità di Boffetto, 1984, pp. 1-31, pp. 25-31. Sul caso di Ponte, v. di seguito nn. 115-116.

¹⁰⁹ BARDEA, I, pp. 257-260.

¹¹⁰ ASSo, AN, 604, ff. 224r.-225v., 1527.12.01.

¹¹¹ ASCB, Documenti medievali, 2, fasc. 41, XV-XVI secolo, *passim*.

custodiendum pro servitio predictae ecclesie [SS. Nicolai et Georgii]», riceveva cioè quello che pure veniva identificato come oggetto appartenente ad un'altra entità, la «crux regule».

Egli pare non solo l'affidatario, ma il portatore della croce, come delle altre. Le clausole divennero sempre più analitiche: «teneatur ferre sanctam crucem» nel 1488, «teneatur portare sanctam crucem ubi opus fuerit» dal 1500, «teneatur portare sanctam crucem in processionibus et alibi ubi opus erit et pro mortuis» dal 1548.

Nell'atto stesso dell'insediamento di questa figura si manifestavano i complessi rapporti istituzionali che, vedremo, nella croce si cercò di ordinare. Il *monacus* era senz'altro gravato di compiti umili, come quelli di pulizia della chiesa, ma anche rituali (fra cui «servire predictae ecclesie totiens quotiens contingerit offitiani in ea ecclesia»)¹¹² e di ospitalità cerimoniale: oltre che assicurare l'illuminazione di S. Nicolò, fornire il vino e le particole per la comunione, doveva offrire due pasti al sacerdote celebrante e ai sacerdoti e chierici «iuvantes cantare ipsam missam et vesperas» del giorno della dedicazione della chiesa, il pranzo dopo la messa e la cena dopo i vesperi. Con patti che avevano qualche affinità con quelli dell'ingaggio dei curati, riceveva una sorta di beneficio per nove anni, cioè beni immobili conferitigli «pro labore et mercede», essendo d'altra parte obbligato a «facere residentiam in dicti hediffitiis continue etiam temporibus pestis et guerre», pena il decadimento del contratto, senza poter sub-affidare la *monacaria* e i relativi introiti «sine licentia ipsorum vicinorum», con via via più ricche specificazioni (nel 1602 ad esempio «che non ricerchi elemosina nisuna» in occasione dei funerali, non «far bettola» negli edifici affidatigli e via dicendo). Tale ruolo era particolarmente incisivo in una realtà come la Valfurva che a lungo non riuscì ad ottenere la piena separazione parrocchiale: nel 1488 al conferimento dell'incarico presiedeva l'arciprete di Bormio anche se «tamquam beneficialis et rector» di S. Nicolò; nel 1500 e nel 1512 lo stesso Giovanni Grassoni, definito arciprete «ac beneficialis et rector» della Valfurva, quindi con una meno puntigliosa distinzione dei ruoli; nel 1521 un canonico di Bormio «ac beneficialis» della chiesa locale. Nel 1548 l'istituzione del custode avveniva da parte del beneficiario Nicolino Fogliani, ma con il «consensus» di Alberto Fiorini, arciprete di Bormio, e alla sua presenza (tanto che l'atto era stipulato a Bormio nella «stuffa» del sacerdote), in base ai patti fra il capitolo plebano e gli agenti della chiesa di S. Nicolò che stabilivano che i secondi dovessero convocare i rappresentanti del primo quando «faciunt aliqua instrumenta pro ea ecclesia» e procedere senza di loro solo se questi ultimi avessero rifiutato di intervenire. Nel 1557 Alberto Fiorini esercitava la stessa funzione, mentre non interveniva Nicolino

¹¹² Impiego per le citazioni, anche seguenti, l'atto del 1557, ma il formulario, a parte le varianti grafiche, è stereotipato.

Fogliani «quia iam mensibus quindecim detinetur poplesia et non potest loqui nec uti suis brachiis et gambis». Nel 1593 si tornava alla situazione di un canonico di SS. Gervasio e Protasio «et» beneficiare di S. Nicolò e solo nel 1602 l'intervento del vicecurato Stefano Robustelli di Grosotto escludeva ogni interferenza plebana. In sostanza, quindi, il monaco si presentava come un agente minore del sacro, rilevante, però, dove la comunità poteva influire in modo solo parziale sul suo più autorevole dispensatore, il beneficiare.

Per contro la Valfurva, pur nella sua incerta autonomia da Bormio anche dal punto di vista identitario, si conferma in questi documenti molto coesa attorno al suo fulcro ecclesiastico. Si può dire, dunque, che la croce della confraternita era consegnata ad una figura che rispondeva alla comunità di tutta la Vallata. Il custode si impegnava a svolgere il proprio incarico con gli anziani della chiesa, gli economi (non sempre presenti), dal 1548 anche con ulteriori «deputati» designati dalla «vicinia Vallate» (nel 1557 riunitasi nella chiesa). Nel 1488, fra tutti gli agenti della chiesa nominati, solo di uno si specificava il villaggio di residenza, *de Uza*; gli altri erano *de Furva* o identificati con il solo cognome. Nel 1500, 1512, 1521 presenziavano i soli anziani, semplicemente *de Furva* o *de Furva de Bormio*, nel 1548 non era riportato nemmeno il più generico dato residenziale. In tutte queste occasioni anche del custode non si diceva di più. L'accresciuta visibilità, documentaria e non solo, dei villaggi nel corso del XVI secolo consente di verificare come la chiesa di S. Nicolò continuasse ad essere sentita come la chiesa di tutta la valle e non della sola contrada in cui sorgeva (Fodraglio), da parte di una popolazione che non vedeva nelle cappelle dei villaggi in cui risiedeva attrattori esclusivi e competitivi con la parrocchia della loro devozione e del loro senso d'appartenenza. Nel 1593 il sacrestano Coletto Mascherona di Uzza era investito dai due anziani (uno di Uzza, l'altro di *Furva Plana*), dai due economi (uno di Uzza e l'altro di Zordo) e dai deputati (fra cui uno di Teregua e uno di *Furva Plana*). Anche gli anziani menzionati solennemente nel frontespizio del *Quaternus* inaugurato nel 1557, che conserva parte degli inventari qui citati, erano l'uno di Zordo, l'altro di Uzza, mentre dei due economi non veniva data la residenza.

La diversificazione delle croci corrispondeva anche all'articolazione degli spazi interni alla chiesa: nel 1602 l'inventario annovera «croce tre, cioè una per l'altare di S. Nicolò, una per l'altare della Madonna et l'altra per l'altare de' disciplini (sic), quali sono di ottone et rame et argentata una».

Sulla croce, insomma, si intersecavano relazioni fra enti ecclesiastici (la pieve, non del tutto estromessa, l'aspirante parrocchia, cui erano attinenti sia il beneficio curato, sia la *monacaria*, la confraternita), fra articolazioni territoriali (una valle dipendente da un capoluogo comunale esterno, Bormio, e a sua volta divisa in villaggi), fra spazi sacri (i tre altari di S. Nicolò).

L'iconografia espresse questa movimentata configurazione. La croce è senz'altro ispirata da motivi squisitamente religiosi (con la presenza degli



Particolari della croce dei confratelli di S. Nicolò (foto di Massimo Della Misericordia)



Particolari della croce parrocchiale di San Nicolò (foto di Massimo Della Misericordia)



Particolare della croce dei confratelli della parrocchia di S. Nicolò (foto di Massimo Della Misericordia)

apostoli incisi a coppie sul globo esagonale, le formelle con Dio padre, sulla sommità del *recto*, e gli evangelisti, solo parzialmente conservate), ma anche da un'esigenza identitaria e, al contempo, da una proiezione verso altri soggetti, come nel caso della croce di Uzza. Identificativo della confraternita è il rilievo conferito alla Madonna, figurazione per dimensioni seconda solo al crocifisso.¹¹³ Maria, che regge il bambino, occupa il centro del *verso*, invocata sui bracci: «AVE PORTA PARADISI» e «AVE REGINA CELI». La confraternita, però, manifesta la volontà di porsi dentro o accanto alla chiesa curata, non contro di essa, richiamandone il patrono: S. Nicolò compare attualmente in una posizione di particolare rilievo, l'apice del *verso*. Il legame con un'altra chiesa della stessa valle è manifestato dalla presenza di S. Caterina, su uno dei bracci del *verso*. Per la prima volta, nelle croci qui esaminate, vengono anche valicati i confini della Valfurva, facendo spazio a S. Barbara. Si rendeva presente così il più recente edificio di culto levato a Bormio (dal 1511), intitolato alla martire, cui i furvesi, come tutti gli altri abitanti dell'esteso territorio comunale, per decisione degli organismi consiliari, avevano dovuto contribuire con una taglia e con il lavoro prestato in prima persona, e di cui dovevano onorare la festa. Negli anni successivi, peraltro, il culto della santa pare assorbire anche motivi propiziatori contro la diffusione della peste. Insomma, con qualche cautela – perché le immagini possono essere state ricollocate nel tempo –, la croce si leggerebbe come un diagramma che pone in relazione il sodalizio devoto (al centro) con la parrocchia (in alto), la Vallata e il capoluogo comunale e plebano (ai lati).

Che il culto mariano non fosse un culto segmentario lo confermano, a S. Nicolò, l'antica ancona e il paliotto dell'altare maggiore. L'ancona attribuita alla fine del XV o inizio del XVI secolo, oggi illeggibile a seguito di un furto, vedeva la Vergine al centro fra le statue di S. Nicolò e S. Giorgio (nella cassa), S. Antonio e S. Caterina (nelle ante), che ritornano, dipinti, sulle facce esterne degli sportelli; nella predella la Natività, in cui è ovviamente riproposta Maria, si situa fra S. Rocco e S. Sebastiano.¹¹⁴

Dal 1488 viene registrato «pannum unum rubeum seu paleum cum imaginibus beatissime virginis Marie ac SS. Georgii et Nicolay cum frontale uno veluti», sempre conservato e che doveva coprire, fa comprendere meglio l'inventario del 1602, l'altare maggiore (cioè quello di S. Nicolò). Dal 1548 compare anche «palium unum novum cum corio turchesche superstagnolato et pulchro cum imagine Virginis in medio» (così nella descrizione del 1557), per ornare l'altare della Madonna.

¹¹³ Cristo e il Padre nel corso dell'analisi seguita al restauro (1975) sono stati giudicati coevi, ma di altra mano rispetto al resto dell'opera e di diversa provenienza: D. COLLURA, *Valfurva (frazione di S. Nicolò). Chiesa dei SS. Nicolò e Giorgio*, in *Mostra del restauro* cit., pp. 42-47.

¹¹⁴ GNOLI LENZI, *Inventario* cit., pp. 351-353.

Nota conclusiva

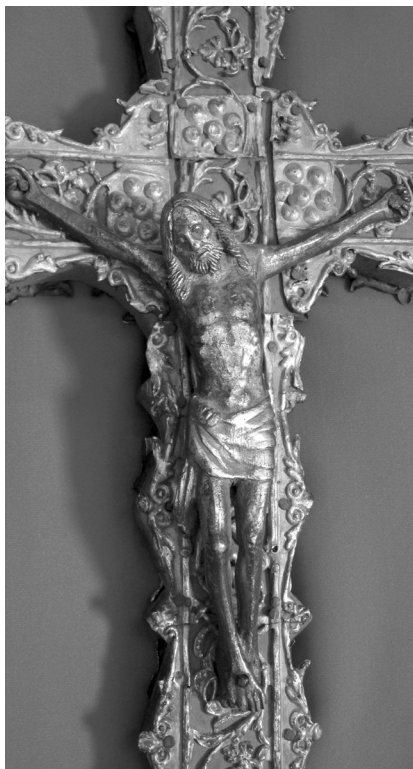
Il progetto iconografico della croce della confraternita furvесе non è isolato, come non sono isolate in Valtellina abitudini di cooperazione, nella committenza o nella custodia di suppellettili e arredi sacri, fra parrocchia di giuspatronato popolare e confraternita, a partire dal citato caso di Gerola. Fra i molti ulteriori riscontri possibili, mi riferirò ad un ultimo documento inedito. Nel 1514 i tre rettori della «scola seu congregatio» della vergine Maria («in ecclesia S. Mauritii de Ponte») vollero che il legame che la denominazione e l'ubicazione esprimevano fosse ribadito nella croce argentea commissionata ai fratelli Gian Pietro e Abbondio Lierni. A marzo si accordarono perché essa fosse completata «cum figuris crucifixi, gloriosissime virginis Marie, S. Iohannis evangeliste, S. Marie Magdalene, S. Mauritii et pelicani in una parte, et ab altera parte cum figuris Dei patris et quatuor evangelistarum ac cum figuris sex relevatis in pomo ipsius crucis». S. Maurizio, infatti, era il dedicatario della parrocchia di Ponte. L'opera fu effettivamente realizzata nei mesi successivi, poiché a novembre i due «aurifices», nella loro bottega, a Como in parrocchia di S. Giacomo, ricevettero 115 lire imperiali per mercede del lavoro.¹¹⁵ Trent'anni dopo, invece, i rettori dello stesso ente, che peraltro si era rafforzato sul piano simbolico anche perché la «domus scole» era divenuta una sede pubblicamente riconosciuta di composizione dei conflitti sociali e politici locali, allo scopo di dotare di una croce la cappella detta della Madonna di Campagna, di cui erano «gubernatores», compirono una scelta più nettamente identitaria, non chiedendo all'orefice, stavolta Francesco Quadrio di Ponte, un ricordo del titolare della parrocchia e ponendo Maria sia nel *recto*, fra le figure di contorno alla croce, sia nel *verso*, al centro.¹¹⁶

Più in generale, altrove ho mostrato, con l'esame condotto a proposito di alcune committenze nel Morbegnese, nella valle del Bitto e di una chiesa della Valfurva, Teregua, come architetture, sculture lignee e dipinti del XV e XVI secolo abbiano espresso, nel richiamo ai patroni, le relazioni fra contrada e comune, fra cappella e parrocchia, all'interno di una pieve e una diocesi. Si consolida, così, la possibilità di una lettura analitica e contestuale dell'opera artistica alla luce, fra l'altro, della volontà di affidarle l'esigenza di rappresentare le rivalità e al contempo di pacificare simbolicamente i rapporti territoriali. Le croci processionali si inseriscono in questo contesto, tanto che le stesse sante e gli stessi santi ritornano nelle ancone e negli affreschi realizzati nella medesima valle, proiettando i luoghi della vita quotidiana nella sfera

¹¹⁵ ASCo, AN, 132, ff. 1125v.-1126r., 1514.03.24; f. 1177r.-v., 1514.11.13.

¹¹⁶ A. CORBELLINI, *Indagini su sei secoli di storia*, in *La chiesa della Madonna di Campagna*, Ponte, Parrocchia di San Maurizio, 1993, pp. 13-54, pp. 36-38; EAD., *Il Museo parrocchiale di Ponte in Valtellina*, in «Archivio storico della diocesi di Como», 12 (2001), pp. 485-506, pp. 495-496. Cfr. DELLA MISERICORDIA, «*Bona compagnia*» cit., p. 54.

sacra, offrendo loro pieno riconoscimento e ponendoli in relazione fra loro; in più però portando effettivamente questa rappresentazione lungo le strade di un territorio condiviso e conteso, accanto agli abitanti di altri luoghi e fedeli di altre parrocchie.



Particolare della croce di S. Antonio (foto di Paola Bertolina)



Particolare della croce di S. Rocco di Uzza (foto di Massimo Della Misericordia)