

STUDI E RICERCHE
DI ARCHEOLOGIA 1

LA VALTELLINA NEI SECOLI

STUDI E RICERCHE ARCHEOLOGICHE

VOLUME I - SAGGI

A CURA DI VALERIA MARIOTTI



LA VALTELLINA NEI SECOLI

STUDI E RICERCHE ARCHEOLOGICHE

VOLUME I - SAGGI

A CURA DI VALERIA MARIOTTI

CON IL CONTRIBUTO DI



Unione Europea
Fondo Europeo di Sviluppo Regionale



Le opportunità non hanno confini.



la **Conservazione Programmata** nello spazio comune **RETICO**



Provincia di Sondrio

COORDINAMENTO SCIENTIFICO



Soprintendenza
Archeologia
della Lombardia

Curatela e redazione scientifica
Valeria Mariotti

Redazione e impostazione grafica
Francesca Benetti - SAP Società Archeologica s.r.l.

Documentazione grafica e fotografica di scavo
Archivio topografico della Soprintendenza Archeologia della Lombardia

Rielaborazione della documentazione di scavo
*SAP Società Archeologica s.r.l. (Roberto Caimi, Alessandro D'Alfonso),
Leonardo De Vanna*

Scavi
*Direzione scientifica: Valeria Mariotti. Esecuzione: SAP Società Archeologica
s.r.l., R.A.G.A. Como, Studio di ricerca archeologica Simonotti & Massari*

Fotografie materiali archeologici
*Luigi Monopoli e Luciano Caldera - Soprintendenza Archeologia della
Lombardia*

Disegni
*Eva Reguzzoni (materiali metallici e vetri), Laura Marchesini (materiali
ceramici e pietra ollare)*

Montaggio tavole
*Eva Reguzzoni (materiali metallici), Rossana Managlia (tavole fotografiche
de Vingo), Gandenzio Laidelli (tavole materiali ceramici e pietra ollare)*

Elaborazioni grafiche GIS
Marco Tremari - SAP Società Archeologica s.r.l.

2015, © Soprintendenza Archeologia della Lombardia,
per testo e immagini, ove non altrimenti specificato

© SAP Società Archeologica s.r.l.
Viale Risorgimento, 14 - 46100 Mantova
Tel. 0376-369611
www.archeologica.it

ISBN opera complessiva: 978-88-87115-95-6
ISBN vol. 1: 978-88-87115-96-3

in copertina:

Vasetto da Teglio, Hotel Comolo; Grosio, Castello Nuovo; Cosio Valtellino, San Pietro in Vallate; Mazzo, battistero.

in quarta di copertina:

“Madonna del latte” da Sondrio, santuario della Beata Vergine alla Sassella; Cosio Valtellino, San Pietro in Vallate;
ceramica graffita arcaica da Bormio, Kuerc.

indice

VOLUME I. SAGGI

1 Presentazioni

7 Introduzione
Valeria Mariotti

PARTE I. TEMI E PROBLEMI

11 1.1. *Valle tellina* e fonti scritte (secc. V-IX). Identificazione della valle e modellazioni istituzionali: prime riflessioni
Rita Pezzola

23 1.2. L'edilizia culturale romanica in Valtellina, alla luce di due decenni di archeologia
Fabio Scirea

49 1.3. San Pietro in Vallate, San Pietro a Bormio e il problema della chiese a due navate
Paolo Piva

81 1.4. Protagonisti sociali, vita religiosa e luoghi di culto nel basso medioevo
Massimo Della Misericordia

195 1.5. I castelli della Valtellina nei secoli centrali del medioevo (X-XII): habitat fortificato, paesaggi e dinamiche di popolamento
Riccardo Rao

213 1.6. I castelli di Grosio in Valtellina: fonti storiche e analisi architettonica
Giorgia Gentilini

233 1.7. *Least cost path analysis* (LCPA) sulla viabilità centro alpina in età imperiale
Marco Tremari

239 Abbreviazioni

240 Fonti edite e repertori

242 Bibliografia

VOLUME II. RICERCHE E MATERIALI ARCHEOLOGICI

PARTE II. INDAGINI ARCHEOLOGICHE

- 261 2.1. Prime riflessioni sui dati dagli scavi in Valtellina, tra antichità e rinascimento
Valeria Mariotti
- 284 2.2 Scavi nei centri urbani della Valtellina. Schede
Leonardo De Vanna
- 285 Scheda 1. Bormio, Piazza Cavour (detta del Kuerc)
- 299 Scheda 2. Mazzo di Valtellina, Palazzo Lavizzari
- 303 Scheda 3. Sondrio, Castel Masegra, abitato protostorico
- 312 Scheda 4. Sondrio, Piazza Campello
- 317 Scheda 5. Sondrio, Piazza Garibaldi, Hotel Posta e Palazzo Martinengo
- 333 Scheda 6. Sondrio, via Quadrio e Palazzo Sassi de' Lavizzari
- 341 Scheda 7. Teglio, Albergo Meden (parcheeggio, via Roma)
- 348 Scheda 8. Teglio, Hotel Combolo (cortile)
- 360 Scheda 9. Teglio, Palazzo Comunale
- 363 Scheda 10. Teglio, Prà della Resa
- 368 Scheda 11. Teglio, Piazza della Chiesa di San Pietro
- 375 Scheda 12. Teglio, via Roma
- 378 Cronosequenza degli scavi nei centri urbani
- 380 Posizionamento degli scavi nei centri urbani
- 382 2.3. Chiese di Valtellina: indagini archeologiche. Schede
Valeria Mariotti, Alessandro D'Alfonso
- 383 Scheda 13. Bormio, Santo Spirito
- 385 Scheda 14. Buglio in Monte, San Girolamo
- 386 Scheda 15. Colorina, San Bernardo
- 388 Scheda 16. Colorina, loc. Selvetta, San Giacomo
- 391 Scheda 17. Colorina, Santi Simone e Giuda
- 393 Scheda 18. Cosio Valtellino, San Pietro in Vallate
- 400 Scheda 19. Grosio, fraz. Ravoledo, San Giacomo
- 404 Scheda 20. Grosio, San Giuseppe
- 406 Scheda 21. Livigno, Santo Rosario
- 408 Scheda 22. Lovero, Santa Maria Maddalena
- 416 Scheda 23. Mazzo di Valtellina, Battistero
- 423 Scheda 24. Mazzo di Valtellina, Santa Maria Maddalena
- 427 Scheda 25. Piantedo, Santa Maria Nascente
- 431 Scheda 26. Postalesio, San Colombano
- 439 Scheda 27. Ponte in Valtellina, fraz. Sazzo, Santi Michele e Luigi Gonzaga
- 442 Scheda 28. Sondrio, Santuario della Beata Vergine alla Sassella
- 449 Scheda 29. Talamona, loc. Serterio, San Gerolamo
- 451 Scheda 30. Teglio, Sant'Eufemia
- 466 Scheda 31. Tresivio, Santi Pietro e Paolo
- 469 Scheda 32. Valdidentro, San Gallo
- 474 Scheda 33. Valdisotto, San Bartolomeo de Castelàz
- 477 Scheda 34. Valdisotto, San Martino di Serravalle
- 480 2.4. Castelli di Valtellina: indagini archeologiche. Schede
Valeria Mariotti, Alessandro D'Alfonso
- 481 Scheda 35. Bormio, Castello di San Pietro
- 487 Scheda 36. Castel dell'Acqua, Castello
- 494 Scheda 37. Chiuro, Torre di Castionetto
- 495 Scheda 38. Grosio, Castello Nuovo Visconti Venosta
- 503 Scheda 39. Grosio, Castello Vecchio o di San Faustino

- 513 Scheda 40. Mello, Castello di Domofole
 519 Scheda 41. Montagna in Valtellina, Castel Grumello
 524 Scheda 42. Montagna in Valtellina, Castello di Mancapane
 525 Scheda 43. Tirano, Castello di Santa Maria
 529 Scheda 44. Tovo di Sant'Agata, Castello di Bellaguarda

PARTE III. I MATERIALI ARCHEOLOGICI DA SCAVO DALLA PREISTORIA ALL'ETÀ MODERNA

- 537 3.1. Nuovi dati sugli insediamenti pre-protostorici di Teglio, Bormio e Sondrio
Maria Giuseppina Ruggiero, Stefania Lincetto
- 567 3.2. La frequentazione del territorio fra tarda età del Ferro e romanizzazione: gli insediamenti di Sondrio e Teglio
Serena Solano
- 593 3.3. Materiali di età romana dagli scavi valtelinesi
Angela Guglielmetti, Serena Solano
- 603 3.4. Le anfore
Laura Contessi
- 607 3.5. Ceramica comune di età altomedievale
Angela Guglielmetti
- 609 3.6. La pietra ollare in Valtellina. Produzioni e diffusione
Angela Guglielmetti
- 637 3.7. La Valtellina tra tarda romanità e alto medioevo: i piccoli oggetti
Paola Marina De Marchi
- 649 3.8. La vita quotidiana in Valtellina: serramenti, elementi di raccordo e decorativi, di vita quotidiana e abbigliamento
Elena Baldi
- 677 3.9. Utensili da lavoro, armi, oggetti della vita quotidiana e religiosa della Valtellina tra medioevo e prima età moderna
Paolo de Vingo
- 721 3.10. Ritrovamenti monetali in Valtellina dall'età romana al XX secolo
Maila Chiaravalle
- 781 3.11. Recipienti in vetro dagli scavi della Valtellina
Marina Uboldi
- 803 3.12. Ceramica postmedievale dal territorio valtelinese
Donatella Di Ciaccio
- 845 3.13. Il progetto *Frammenti* promosso dal Museo Valtellinese di Storia e Arte di Sondrio
Angela Dell'Oca
- 849 3.14. Artisti itineranti e nuove testimonianze pittoriche dalle vallate alpine. I frammenti di intonaco dipinto provenienti dagli scavi di San Colombano di Postalesio
Veronica Dell'Agostino
- 859 3.15. Nuovi documenti figurativi per la pittura del XV secolo nella Valle dell'Adda. I frammenti di intonaco dipinto provenienti dagli scavi del santuario della Sassella a Sondrio
Silvia Papetti

PARTE IV. LE ANALISI

- 875 4.1. Antichi popoli di Valtellina. Analisi paleobiologiche sui resti scheletrici tra tardoantico, medioevo e rinascimento
Cristina Cattaneo, Daniele Gibelli, Valentina Caruso
- 909 4.2. Coltivazioni ed uso del legno in Valtellina dalla protostoria all'età moderna: i dati archeobotanici di Sondrio, Teglio e Bormio
Elisabetta Castiglioni, Mauro Rottoli
- Analisi archeobotaniche, schede
Elisabetta Castiglioni, Mauro Rottoli, con la collaborazione di *Elena Rettore*
- 921 Scheda. Bormio, Piazza del Kuerc. Analisi archeobotaniche
- 924 Scheda. Sondrio, Castel Masegra. Analisi archeobotaniche
- 926 Scheda. Teglio, Meden. Analisi dei resti botanici e delle corde
- 931 Scheda. Sondrio, Via Quadrio. Analisi archeobotaniche
- 932 Scheda. Teglio, Combolo. Analisi archeobotaniche
- 933 Scheda. Teglio, Municipio. Analisi archeobotaniche
- 934 Scheda. Teglio, Prà della Resa. Analisi archeobotaniche
- 935 Scheda. Teglio, Chiesa di Sant'Eufemia. Analisi archeobotaniche
- 936 Scheda. Teglio, Via Roma. Analisi archeobotaniche
- 937 4.3. Analisi archeozoologiche sui resti faunistici degli scavi valtellinesi
Silvia Di Martino, Paolo Andreatta
- 949 Abbreviazioni
- 950 Fonti edite e repertori
- 951 Bibliografia
- 975 Indice dei luoghi

1.4 | PROTAGONISTI SOCIALI, VITA RELIGIOSA, LUOGHI DI CULTO NEL BASSO MEDIOEVO

MASSIMO DELLA MISERICORDIA

1. PROLOGO

L'invito ad accostare un'interpretazione storica alle risultanze delle campagne archeologiche condotte nelle chiese della Valtellina negli ultimi lustri, avvicinandone gli esiti alle testimonianze scritte, ha costituito un'esperienza di studio peculiare. In primo luogo, infatti, l'intervento richiestomi era focalizzato sul basso medioevo, quando perlopiù un tale approccio in Italia è stato sperimentato per l'alto medioevo (basti considerare la cronologia delle più significative ricerche recenti e dell'ultima sintesi disponibile)¹, alla luce dunque di questioni non identiche. Inoltre si imponevano alcune opzioni metodologiche per accostare tracce del passato di natura assai differente. Aderendo personalmente ad una storia delle istituzioni, delle società e delle culture locali discontinuista, ho letto alla luce della mia formazione e dei miei convincimenti una documentazione presentata nelle relazioni di scavo secondo la scansione di «fasi» (mentre nel corso dell'elaborazione del testo non mi sono potuto avvalere della datazione dei reperti, non ancora ultimata). Tenterò quindi di ricostruire processi sviluppatisi sul lungo periodo, discreti (perché persuaso che vi siano, come nelle vicende costruttive, dei momenti di rottura, ma anche costretto dallo stato della documentazione superstite e della ricerca, che costringe a volte ad accostare tra loro fotogrammi lontani nel tempo)² e orientati (poiché il sacro non si presenta come un campo di possibilità aperte in ogni istante alle sollecitazioni di qualunque soggetto sociale e istituzionale, ma come un codice simbolico con cui si esprimono, secondo regole determinate, attori precisi e mutevoli nel tempo). Cercherò anche di bilanciare, come suggerisce la lettura dei manufatti superstiti, gli elementi di secolare persistenza, oggetto in passato di un'attenzione privilegiata da parte degli studi condotti sui territori, e quelli di innovazione, che negli ultimi anni la storiografia ha nettamente privilegiato, in modi non sempre equilibrati.

L'analisi si fonderà in primo luogo sul campione rappresentato dalle chiese scavate con risultati più o meno significativi, con qualche riferimento agli edifici indagati senza identificare tracce di preesistenze (i cosiddetti «siti zero») e a poche vicende ulteriori che mi paressero esplicative dei fenomeni in esame, prevalentemente in ambito valtellinese, limitando all'essenziale la discussione storiografica dei casi qui ricostruiti. Tali siti coprono l'intera gerarchia istituzionale della chiesa locale, dalle pievi agli oratori confraternali. Gli altri segni sacri presenti nel territorio erano, almeno nel periodo indagato, decisamente più labili, come croci lignee o segni di croce incisi sui sassi e dipinti realizzati su qualsiasi superficie disponibile. Gli stessi «santelli» sono documentati solo in età moderna: al XVI-XVII secolo vengono datate le edicole reperite con buona probabilità dalle indagini archeologiche condotte nel sagrato di San Giuseppe di Grosio e nell'oratorio dei confratelli di Livigno (v. SCHEDE 20, 21, vol. II), lo stesso periodo cui risalgono i più antichi esemplari superstiti di strutture di questo tipo.

* Ringrazio Elisabetta Canobbio, Augusta Corbellini, Francesca Bormetti, Lorenza Fumagalli, Marco Foppoli, Erminio Frangi, Saveria Masa, Silvana Onetti, Franca Prandi, Giacomo Rinaldi, Cirillo Ruffoni, Ilario Silvestri e Diego Zoia per le molte informazioni che hanno arricchito la mia ricerca e le fonti che mi hanno reso disponibili; Felice Rainoldi per le delucidazioni nel campo della liturgia e della cultura religiosa; Paolo Piva, Fabio Scirea e Rita Pezzola per gli scambi di vedute in corso d'opera; Alessandro D'Alfonso, Roberto Caimi e Valeria

Mariotti per l'aiuto ad interpretare i dati di scavo; Federico Del Tredici per la lettura del testo. Una versione più ampia del presente intervento verrà pubblicata in formato digitale dall'Associazione Ad fontes.

Alcuni passaggi delle citazioni testuali sono evidenziati con corsivi miei.

¹ V. CHAVARRÍA ARNAU 2009; GELICHI 2011, p. 12, e gli studi citati di seguito.

² Il presente studio è stato condotto in una fase di consultabilità non agevole della documentazione conservata in ASSO.

Da questa prospettiva, esaminerò innanzitutto il secolare ricambio dei promotori delle fondazioni e dei soggetti che esercitavano prerogative giuridiche sulle chiese. A mio modo di vedere il fenomeno cruciale intervenuto in tale campo nel tardo medioevo è la sostituzione di protagonisti di alto profilo gerarchico ed esterni alla realtà valligiana – enti monastici e vescovi, il potere pubblico – con soggetti locali, le famiglie aristocratiche e poi in particolare le comunità. Mutata la rete di relazioni sociali e istituzionali attorno alle chiese si modificherà, vedremo, anche la loro collocazione nel territorio (cap. 2).

I diversi protagonisti espressero esigenze religiose differenti. L'avvicendamento vide dunque emergere anche domande nuove, in particolare, nel tardo medioevo, quella di un sacro efficace ai fini della salvezza degli individui, della protezione terrena loro e delle comunità. Una religiosità centrata sui modelli di vita consacrata, dedicata alla preghiera e alle opere di misericordia, che esprime con episodi di elaborazione culturale profonda e solennità liturgica, cedette il passo ad una quotidianità culturale più povera, connotata in primo luogo in senso sacramentale ed eucaristico, percepita non tanto come splendido rendimento di grazie, ma come nucleo propagatore di una potenza utile ai singoli e alle collettività (cap. 3).

Il tempio ne uscì profondamente modificato. La qualità costruttiva e gli equilibri della chiesa romanica – la sua illuminazione, le sue quote, le sue spazializzazioni, finalizzate ad enfatizzare, rispetto alla presenza dei laici, il ruolo del clero secolare e regolare, la sua preghiera e il suo canto – si alterarono profondamente. Ci si spingerà a considerare, in quest'ottica, le prime visite pastorali post-tridentine per registrare il disagio di autorità ecclesiastiche, mossesi decisamente alla riconquista giurisdizionale e culturale del sacro, di fronte ad uno spazio frammentario, non convergente unitariamente sull'azione degli ordinati, ma occupato dai fedeli, vivi e morti. Il tempio tardo-medievale si presentò spesso, nella loro visione, come una chiesa buia, dall'insufficiente decoro monumentale, priva di adeguate sacrestie, in cui gli altari si erano moltiplicati in ogni angolo, non delimitati e non adeguatamente elevati rispetto agli ambienti destinati ai laici, in cui le sepolture si erano disseminate ovunque, anche nei battisteri, per la quale era necessario dettare, come vedremo, precise direttrici di innovazione (cap. 4)³.

2. ISTITUZIONI, SOCIETÀ E TERRITORIO

2.1. Il circuito dei protagonisti: poteri pubblici, vescovi, abati, comunità, confraternite

Nella storia di lungo periodo delle istituzioni ecclesiastiche delle campagne e delle valli lombarde si sono ripetuti momenti di sviluppo delle forze locali e altri in cui gli ambienti periferici hanno dovuto riconsegnare alle autorità centrali l'iniziativa e il controllo sulle chiese e le loro risorse⁴. Non si è trattato, però, di un moto pendolare, che abbia riproposto sempre gli stessi protagonisti. In estrema sintesi, in Valtellina e nel Lario nell'XI secolo sembrano molto rilevanti le pievi, enti legati alla chiesa episcopale. Dalla fine dell'XI secolo (a Tresivio, Vallate) e ancora di più con il secolo successivo (a Serravalle e Cosseto) la presenza di religiosi, spesso ordinati presbiteri, si è intensificata grazie a chiese appartenenti agli ordini benedettino o cluniacense. Dal XII secolo conversi, singoli o comunità, animarono la vita culturale e patrimoniale di questi enti, ma si installarono anche presso fondazioni di origine prettamente locale (come San Remigio di Brusio, solo in un secondo momento e provvisoriamente inquadrato nella dipendenza da San Carpofo di Como). Fra XII e XIII secolo queste chiese espressero un notevole dinamismo economico, che venne in urto con gli interessi delle comunità e dei possidenti locali, ma ottennero la costante protezione della giustizia cittadina e signorile⁵.

Già nel corso del Duecento cominciò a diminuire la vitalità delle prima assai importanti dipendenze di Sant'Abbondio di Como, mentre invero altre comunità, come quelle di San Remigio e Santa Perpetua, mantennero più a lungo il loro ruolo. Per contro, si rafforzò nuovamente il ruolo cerimoniale e organizzativo delle pievi. Attorno al 1300 la centralità di queste ultime era salda quasi ovunque e le cappelle officiate nel loro territorio erano relativamente rade. In quel momento tra i soggetti locali capaci di concorrere alla disseminazione di centri religiosi al di là della rete plebana spiccano i signori di castello. Nel XIV secolo, dopo

³ Alcuni aspetti sono già presentati in DELLA MISERICORDIA 2015.

⁴ Per l'alto medioevo, cfr. SETTIA 1991; BALZARETTI 2000; LA ROCCA 2005. Per un inquadramento dei fenomeni di seguito illustrati, v.: VIOLANTE 1990; *Uomini e donne* 1994; MERLO 1997; MERLO 2001; BROGIOLO et al. 2003; ANDENNA 2002; MOUTHON 2006. Sulla realtà diocesana, v.: LONGATTI, XERES 1990; GUSMEROLI 2005; MASCETTI 2005.

⁵ È attestato per Sant'Agnesa di Sondalo (MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1218.08.05), Sant'Abbondio di Como in virtù della sua titolarità su San Fedele di Cosseto (MARTINELLI PERELLI 2009, pp. 218-219, doc. 158), San Remigio e Santa Perpetua (*Madonna di Tirano* 1996, p. 62 e sgg., doc. 164 e sgg.).

oltre un secolo di sviluppo delle sue istituzioni, sarà invece il comune rurale ad emergere come il protagonista più incisivo nei funzionamenti e nelle trasformazioni che riguardano la cura d'anime. Soprattutto una volta che fu superata la crisi demografica, sociale e istituzionale, particolarmente acuta negli anni intorno al 1400, si intensificò la cronologia delle separazioni parrocchiali, delle nuove fondazioni e delle ricostruzioni di edifici già esistenti, talvolta invocando esplicitamente le necessità indotte da una popolazione accresciuta. Anche comunità di taglia minore, le contrade, intervennero in questo campo. A tale livello l'edificazione e la decorazione di un oratorio costituì spesso il più significativo investimento simbolico, di prestigio non eguagliato da altre imprese di carattere individuale e collettivo. Inoltre nuclei talvolta periferici nella geografia politica e sociale dello stesso comune rurale si garantirono così, se non l'amministrazione di tutti i sacramenti, almeno un più assiduo servizio liturgico.

Collettività di fedeli grandi e piccole, più o meno ricche, si appropriarono, allora, di chiese monastiche o di collazione vescovile, celle abitate da conversi, patronati nobiliari e benefici *sine cura* che avevano alimentato la caccia alle prebende della fine del medioevo. Eleggevano il sacerdote, cui assicuravano il mantenimento pagandogli un salario o istituendo un beneficio, separato dai beni della chiesa che restavano sotto il controllo delle magistrature comunitarie. Tale protagonismo ottenne dalle autorità diocesane piena legittimazione, se i visitatori delegati del vescovo Landriani, fra 1444-1445, responsabilizzarono reciprocamente fedeli e curati: i secondi non avrebbero più dovuto celebrare la messa per comunità dimentiche dei loro obblighi, ma i primi erano chiamati a denunciare il concubinato recidivo dei pastori ed erano autorizzati a sospendere il pagamento dei fitti a sacerdoti negligenti. Si delineò così una situazione in cui il giuspatronato popolare era generalizzato per le chiese parrocchiali e non mancava di estendersi su oratori e singoli altari, e in cui il servizio della cura d'anime spiccava nettamente rispetto a tutte le altre funzioni sacre. Le aggregazioni di chiese, con le loro rendite, confermano, fra tardo medioevo ed età moderna, l'attrazione dei benefici curati su tutti gli altri, allorché oratori campestri, ma anche ad esempio un'ex cappella ducale, furono uniti alle parrocchiali⁶.

Tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, questa gamma di competenze dovette essere rinegoziata fra le istituzioni locali e le autorità ecclesiastiche, che riconobbero i giuspatronati comunitari, ma riaffermarono le loro prerogative giurisdizionali e imposero la vigilanza del curato sulla gestione patrimoniale e le spese della fabbrica. Si trattava di un significativo spostamento di diritti, che infatti suscitò a volte reazioni dure. Nel 1624, ad esempio, una «contesa grande» contrapponeva i fedeli di Sant'Antonio di Rodolo, **Santi Simone e Giuda di Valle** e **San Giacomo di Selvetta** al loro curato, che lamentava come i primi «trate[n]gono l'elimonise [sic] et intrade nelle loro mani, senza far cosa alcuna a dicte chiese», negandogli il possesso delle chiavi del «loco» dove erano tenute le scritture⁷.

Santa Maria di Piantedo è il caso di una chiesa che, più di altre, ha concorso ad aggregare una comunità, nata in questo caso solo alla fine del medioevo e dal profilo molto incerto, che appunto come parrocchia, prima che come comune, ha costruito la propria identità⁸. Il toponimo è attestato almeno dal primo Quattrocento⁹. Nel corso del secolo, in questa zona del fondovalle prossima al lago, a circa 215 metri sul livello del mare, rimasta a lungo scarsamente antropizzata, si profilò una vera e propria contrada, entro il comune di Sorico, costituita da più nuclei abitati, popolati un po' alla volta da una popolazione mobile, in un primo tempo originaria specialmente della Valle del Bitto. Gli oriundi di Bema, Sacco, Rasura, Pedesina e Gerola vi possedevano terreni e vi abitavano almeno temporaneamente. Conservavano beni fondiari nei luoghi d'origine e legami con chi vi risiedeva¹⁰, ma non mancarono di manifestare le prime aspirazioni autonomistiche: nel 1469 gli uomini di Cosio li residenti si opposero all'inserimento dei loro beni nell'estimo del comune di provenienza¹¹.

Il regime delle Leghe, dopo il 1512, si consoliderà su Piantedo e non sul resto del comune di Sorico, rimasto nel dominio milanese; contrada e capoluogo si troveranno dunque separati da un controverso confine di stato¹².

⁶ CANOBBIO 2001; CANOBBIO 2012. Cfr. recentemente MORETTI 2006, pp. 161-258; DELLA MISERICORDIA 2006; XERES 2007, pp. 12-33; DELLA MISERICORDIA 2011b; MASA 2011; BOSCANI LEONI, OSTINELLI 2012; DEL TREDICI 2012b. V. anche CURZEL 2009; CURZEL 2010, nonché BINZ 1973; *L'encadrement religieux* 1985; AUBRUN 1986; BOYER 1990, p. 283 e sgg.; DUBUIS 1990, p. 106 sgg.; *La paroisse* 1990; *L'église au village* 2006; CHITTOLINI 2014, per un inquadramento tematico e bibliografico del ruolo delle comunità a livello europeo; BOCCADAMO 1990, per un confronto con il Mezzogiorno d'Italia. Non ripropongo qui gli altri titoli ricordati nei miei due lavori testé citati.

⁷ ASDCo, VP, 30, pp. 87-88.

⁸ Cfr. DEL TREDICI 2013, pp. 78-88 e *passim*.

⁹ ASSo, FONTANA, III, doc. 4, 1416.02.06.

¹⁰ ASSo, AN, 91, ff. 340v.-341r., 1443.05.18; 344, ff. 56r.-57r., 1466.07.05; ff. 80v.-81r., 1467.01.31; ff. 151r.-152r., 1468.05.20; 345, f. 21r.-v., 1472.05.23; ff. 101v.-102v., 1474.02.03; 487, ff. 279r.-281r., 1510.02.18-19; RUFFONI 2007, pp. 47, 49-50.

¹¹ ASSo, AN, 210, ff. 106r.-113v., 1469.02.21.

¹² FATTARELLI 1981, p. 109 e sgg.; FATTARELLI 1986, p. 623; FISTOLERA 1988, pp. 9-10.

Il nuovo agglomerato seppe avvantaggiarsi della propria collocazione ai margini: ottenne condizioni privilegiate nei rapporti con lo stato Milano, ma approfittò del distacco per precisare lentamente, in conflitto con Sorico, un proprio territorio e un proprio patrimonio di beni collettivi. Nel 1532, fra le prime importanti legittimazioni politiche, fu incluso come entità autonoma nell'estimo valtellinese, mentre furono registrati, ma computati a parte rispetto alle terre, ai mulini, ai torchi, ai boschi di Piantedo, i «bona que possidentur per homines de Sur-richo» nello stesso territorio¹³.

Per quanto quella del nuovo ente rimanesse un'élite fragile, che non di rado, come avveniva per altri centri minori, cedeva i compiti di rappresentanza ai maggiorenti di Morbegno¹⁴ o mancava di presenziare alle riunioni del corpo territoriale intermedio (la squadra di Morbegno)¹⁵, gli originari della Valle del Bitto si presteranno a riconoscersi nella comunità e a costituirne il gruppo dirigente, ospitando nelle loro case le riunioni di vicinanza, assumendone le cariche politiche e le deleghe negli organi federali¹⁶.

Così quello che era, nel Quattrocento e nel primo Cinquecento, un *locus* del comune di Sorico, nell'estimo di Valtellina del 1532 una «vicinanzia», un «commune sue vicinanzia», venne senz'altro identificato quale comune in altri atti degli anni Trenta del secolo, fra cui i verbali dei citati consigli federali¹⁷.

Decisive nel produrre una nuova appartenenza e una nuova istituzione furono, come in altri casi, la carità e la parrocchia. In un primo tempo gli uomini di Rasura trasferiti a Piantedo continuarono a fare riferimento alla cura d'anime di San Giacomo di Rasura. Nel 1466 i sindaci della chiesa di San Giacomo e della confraternita, eleggendo il curato, gli imposero di celebrare messe, uffici e, più esplicitamente, funerali dove i vicini avessero chiesto, in modo particolare a Piantedo¹⁸. Almeno alcuni di essi restavano legati ai riti d'elemosina dei luoghi d'origine: Domenico *de Schaiolis* della Valle sovvenzionò con i proventi di terreni ubicati a Piantedo, dove viveva, distribuzioni a favore dei soli abitanti di Rasura, da cui proveniva¹⁹.

La situazione, però, non restò immutata e questi luoghi svilupparono una maggiore capacità di coagulo sociale e culturale. Nel 1465 Antonio *de Mutis* di Gerola, residente a Verdione, si orientò in modo diverso da Domenico della Valle, prevedendo una distribuzione di pane e sale ai «pauperes Christi de Plantedo et Verdione»²⁰. Nascevano in questo modo un'occasione di integrazione rituale, un'effettiva disponibilità di risorse da parte della comunità, una cruciale responsabilità per le autorità locali: esse dovranno gestire il patrimonio dei «pauperes Christi de Plantedo» che veniva costituendosi, e difenderlo, tanto che a metà del Cinquecento spuntarono una sentenza arbitrale favorevole contro gli eredi inadempienti di un legato²¹.

Per quanto riguarda la cura delle anime, gli abitanti cominciarono a indirizzarsi verso la Valtellina, al rettore di San Carpofo di Delebio, piuttosto che verso il Lario, all'arciprete di Sorico. Al suo capezzale, Simone Pedesina, abitante nel «locus de Verdione», fu assistito nella malattia dal cappellano di Delebio, prete Antonio Arrigoni²². Nel 1476 gli «homini [...] di Piantedo e Verdione» dichiararono a prete Battista Lucini, beneficiario di San Carpofo, «che non vogliono che amministri alcun sacramento alle persone di Piantedo e Verdione come delegato del signor arciprete di S. Steffano di Sorico, quale pretende aver la ragione della cura d'anime de' sudetti di Piantedo e Verdione, ma tantum volendo come beneficiario di Delebio amministrarli sarà accettato, mentre non vogliono che detto signor arciprete di Sorico s'intrometta nella loro cura d'anime»²³.

Nel 1505 gli uomini ottennero l'istituzione di una parrocchia autonoma, cui pure la più rigida nomenclatura post-tridentina attribuirà il titolo di vicecura. Piantedo era sempre e solo un *locus*, nel relativo documento, attorno al quale però si veniva delineando un *territorium*: alla chiesa di Santa Maria furono attribuiti gli «homines et incolas dicti loci de Plantedo presentes et futuros ac territorium ipsius loci». Gli uomini che lo abitavano, inoltre, dovevano avere ormai raggiunto la maturità politica bastevole a sviluppare un'azione collettiva efficace – costituendo una rappresentanza unitaria affidata ad un sacerdote di Domaso –, che a sua volta avrebbe generato delle *routines* istituzionali, dal momento che ottenevano il diritto di nominare il rettore²⁴.

¹³ FATTARELLI 1981, p. 106 e sgg.; FATTARELLI 1986, p. 590; BOSCACCI 2000, pp. 193-194.

¹⁴ ASSO, AN, 1196, ff. 50v.-52r., 1538.11.23; ff. 53r.-54r., 1538.12.09; ff. 60r.-61r., 1539.01.05; 839, f. 57r.-v., 1549.02.06.

¹⁵ ASSO, AN, 838, ff. 50r.-51v., 1548.01.26.

¹⁶ ASSO, AN, 765, f. 251r., 1521.05.20; 674, ff. 423r.-424v., 1537.01.27; ff. 428r.-429v., 1537.02.03.

¹⁷ FISTOLERA 1988, p. 8. Cfr. ASSO, FONTANA, V, doc. 447, 1539.03.31.

¹⁸ ASSO, AN, 344, f. 172r.-v., 1466.04.27.

¹⁹ ASSO, AN, 344, ff. 22v.-23v., 1465.06.23. Cfr. *ivi*, ff. 252v.-256r., 1470.03.11; RUFFONI 2007, p. 54.

²⁰ ASSO, AN, 242, f. 264v., 1465.12.19.

²¹ PINOLI 1996, p. 480; FATTARELLI 1986, p. 552.

²² ASSO, AN, 344, ff. 318v.-319v., 1471.10.27.

²³ ASSO, FONTANA, I, doc. 145, 1476.07.19.

²⁴ ASCO, AN, 131, ff. 218r.-219v., 1505.08.21. Cfr. MONTI 1903, I, p. 230; ARCHINTI 1995, p. 587.

Questi, a sua volta, presenzierà come pronotaio alle riunioni di vicinanza²⁵. Nel 1509, inoltre, fu incaricato di mettere per iscritto l'impegno dei parrocchiani a sostenere una distribuzione annuale di pane e formaggio che avrebbe allietato la festa patronale (il giorno della Natività di Maria), ringraziamento per la cessazione di una pestilenza animale. Nel 1578 la comunità stipulò i patti con il sacerdote, precisando i suoi obblighi e articolando in questo modo il territorio a lui affidato (vennero fissate tariffe differenziate per i funerali in Piantedo e Verdione). Si aggregò pure una confraternita (entro il 1567), anch'essa intitolata alla Madonna²⁶.

La promozione del rango istituzionale della chiesa impresso una direzione centripeta agli orientamenti dei residenti. Gli originari di Rasura, sposati con donne di Rasura, circondati nel momento estremo da uomini della Valle del Bitto residenti nel piano, fecero però celebrare le messe di suffragio a Santa Maria di Piantedo e previdero donazioni «in ornamentis et utilitate ipsius ecclesie»²⁷. Si affiancarono così alla popolazione del luogo più radicata, anch'essa in questa fase desiderosa di accrescere gli «ornamenta» della chiesa dove stabiliva la propria sepoltura, presso il cimitero dove, secondo quella che ormai si riconosceva come la «consuetudo hominum dicte vicinantie», si distribuivano il pane, il vino e il formaggio ai «pauperes Christi vicinantie [...] de Piantedo». Attrattrice di legati testamentari, la chiesa si costituì così un proprio patrimonio²⁸.

Anche da un punto di vista ecclesiastico si ribadirono le nuove attinenze territoriali. Il vicecurato di Santa Maria di Piantedo doveva intervenire nel 1505 alla festa della dedicazione e alle cerimonie di benedizione del fonte a Santo Stefano di Sorico; nel 1589 si situava la chiesa entro il perimetro della pieve di Olonio tralata a Sorico; nel 1614 il vescovo Archinti vincolava invece il vicecurato a prendere parte ai riti della vigilia della Pentecoste e del Sabato santo a Morbegno, traendone l'acqua santa e gli oli santi²⁹.

Il complesso intreccio di abitudini residenziali e presenze patrimoniali, in ogni caso, non si sciolse, dando vita a peculiari assetti istituzionali civili ed ecclesiastici, e ad una coscienza identitaria plurale. Talvolta Rasura e Piantedo avranno lo stesso rappresentante nei consigli della squadra, se non proprio lo stesso console, tanto che nel 1545 il notaio commise un significativo *lapsus*, facendone un unico comune: registrò infatti il nome di Antonio *del Nigro de Bonatellis* «consul et agens nominibus etc. communis [poi corretto in *communium*] et hominum Raxure et Plantedi»³⁰.

Nel 1579 un originario di Rasura ritenne ancora di beneficiare i poveri solo della terra di provenienza. Nel 1692 Sant'Antonio di Pedesina risultava proprietaria a Verdione, verosimilmente a seguito di un lascito destinato da un residente *in loco* alla chiesa del suo villaggio d'origine³¹.

Nel 1589 il visitatore pastorale riscontrava incertezze nell'esercizio della cura d'anime che collegava direttamente alla precarietà di residenza dei fedeli, valutati in una cinquantina di fuochi. «In questa chiesa non si mantiene il ss. Sacramento, non vi è santuario, né pisside, perché la maggior parte di quel popolo habita nell'estate via et nel resto del tempo nelle montagne» (cioè a Gerola e Pedesina). Il curato «non ha saputo dar conto delle anime, per esser novo et perché stanno hor qui, hor ivi». Però questa popolazione fluttuante non mancava di attenzioni per la chiesa, che nel complesso «sta assai bene accomodata et ornata»³². Nel 1614 vi risiedeva un vicecurato, che celebrava nei giorni festivi e feriali. Si registravano ancora delle irregolarità (la mancanza della pisside «pro communione populi» e di un'ancona all'altare maggiore, l'allestimento degli altari non era a norma), quali invero erano riscontrate spesso altrove. Ma la fabbrica confermava la sua vitalità, tanto che si era appena terminata una quasi completa ricostruzione³³.

Ancora nel XVIII secolo i parroci di Gerola e Piantedo si contesero la sepoltura degli originari della prima località che morivano nella seconda. Anche nei luoghi di provenienza si dovettero ridiscutere i principi di appartenenza, allorché ad esempio a Gerola, nel XVIII secolo, si stabilì di escludere da una distribuzione di sale «quelli che non faranno foco in detto comune la maggior parte dell'anno», per risiedere al piano o altrove³⁴.

²⁵ ASSO, AN, 765, ff. 251r.-252v., 1521.05.20.

²⁶ FISTOLERA 1988, p. 9; PINOLI 1996, p. 480.

²⁷ ASSO, AN, 487, ff. 463r.-465v., 1510.12.10; 488, ff. 242v.-243r., 1511.10.22.

²⁸ ASSO, AN, 813, ff. 300r.-301r., 1532.01.03. Cfr. PINOLI 2009, pp. 50-51.

²⁹ PINOLI 1996, p. 475; MONTI 1903, I, p. 230; ARCHINTI 1995, p. 598.

³⁰ ASSO, AN, 835, f. 152r., 1545.05.02; ff. 185r.-186r., 1545.05.23; 840,

ff. 81r.-84r., 1550.02.19; ff. 234v.-235r., 1550.08.30.

³¹ PINOLI 1996, p. 481; FISTOLERA 1988, p. 34. È significativo che nel comune si parlassero tre dialetti almeno fino a pochi anni fa riconosciibilmente diversi (ivi, pp. 11-12).

³² BA, ms. I 326 inf., f. 309v., 1589; MONTI 1903, I, p. 230.

³³ ARCHINTI 1995, pp. 573, 597, 614.

³⁴ FISTOLERA 1988, p. 7; RUFFONI 1995, p. 43; PINOLI 2009, pp. 51-52.

In altri casi tra tardo medioevo e prima età moderna a manifestare la propria identità mediante la fondazione di una chiesa furono, piuttosto che i comuni, le contrade. Alle loro iniziative si devono edificazioni *ex novo*, come la Santissima Trinità di Teregua, costruita a partire dal 1521³⁵.

Ancora più interessanti sono chiese *divenute* di contrada, attraverso passaggi che consegnarono l'iniziativa che era stata di aristocratici, vescovi, abati, in un caso forse del potere regio, a minuscoli agglomerati contadini.

Secondo G.P. Brogiolo, che si appoggia anche ai ritrovamenti monetali, la fondazione di **San Martino di Serravalle** sarebbe avvenuta fra IX e X secolo, nella logica di un «vero e proprio sistema» territoriale e stradale, assistito e controllato dall'alto³⁶. Gli affreschi più antichi dell'interno sono stati attribuiti da C. Bertelli al IX secolo; fra questi è la figura di un monaco accompagnato dall'iscrizione mutila «Wal...», con nimbo quadrato, in cui lo studioso ha ravvisato l'offerente, proponendo l'identificazione con Wala di Corbie. Invero la datazione delle architetture e delle pitture più antiche della chiesa, e dunque la sua stessa origine, sono questioni ancora aperte³⁷. Inoltre è plausibile che, se il monaco «Wal...» è il committente di un'età tanto risalente, esso sia da identificare piuttosto con Waldone, abate di Saint Denis, ente organico all'ambiente di corte, destinatario nel 775 delle corti e dei *pagi* della Valtellina da parte di Carlo Magno³⁸.

Senza altro, comunque, entro il 1010 la chiesa pervenne al vescovo di Como, che quell'anno la donò al neo-istituito monastero di Sant'Abbondio di Como. Dall'inizio del XIII secolo vi venne costituita una cella benedettina, che svolse un'attività patrimoniale autonoma e dinamica, espandendo i suoi possessi con acquisti e donazioni, razionalizzandoli con permuta. Essa fu un veicolo della presenza cittadina in uno dei tratti più controversi del confine dell'episcopato, a causa delle iniziative dei comuni di Sondalo e Bormio e della famiglia signorile dei Venosta. I monaci stessi provenivano spesso dalla città o comunque dal territorio comasco. In particolare è significativo degli attriti fra le istituzioni locali e i poteri urbani solidali tra loro l'atto con cui l'abate, forte di un pronunciamento del podestà di Como, intimò agli uomini e alle autorità comunali di Bormio il rispetto della condizione immunitaria, sotto il profilo fiscale, degli «omines ho(mn)es qui tenent et stabunt supra terras eccl(es)ie S. Martini et in monte de Profa».

Fra la fine del XIII e il XIV secolo la crisi della presenza cittadina nel contado, di cui i monaci di Sant'Abbondio, che ne erano stati un veicolo, risentirono direttamente, lamentandosi con accenti che scomodavano citazioni scritturali, le difficoltà economiche dell'ente benedettino e la minore presa di questo modello di vita cristiana indebolirono la posizione delle celle periferiche, consentendo l'avanzata di forze locali, la cui prevalenza alla fine del medioevo sarà piena³⁹.

La chiesa passò quindi al controllo di uomini del luogo, intermediari pure dell'amministrazione del suo patrimonio, che tuttavia, almeno formalmente, nel primo Quattrocento non agivano a nome della contrada. Nel 1443, infatti, il monastero di Sant'Abbondio stabilì un'investitura a favore di Giovannino detto Ambrogio *de Marniga* di Sondalo di tutti i beni spettanti al monastero «in predicto massaricio de S. Martino», che si presentava come una possessione compatta di terreni ed edifici. Il sondalino era investito anche «de ipsa ecclesia S. Martini et eius custodia et regime et iuribus», con il compito precipuo di farvi celebrare la messa almeno due volte al mese⁴⁰. Già prima di quella data proventi e responsabilità erano però degli abitanti della zona, poiché l'anno successivo l'investito rinunciò, in favore di due «massarii antiqui», Zanolò *de la Biburca* e Lorenzo *de Murignono*, la loro «solita pars» sui diritti che egli aveva acquisito⁴¹. Anche il comune di Bormio contemplava in bilancio un modesto introito «pro fictareza ecclesie S. Martini de Seravale», versata da chi se ne era assicurato l'incanto, forse un'onoranza dovuta dal fittabile intermediario dell'abbazia cittadina⁴².

³⁵ MARIOTTI 2010; DELLA MISERICORDIA 2011b.

³⁶ BROGIOLO 2009a, p. 36; BROGIOLO 2009b, pp. 109-110, 122-123. Cfr. CHIARAVALLE 2009b, p. 139.

³⁷ BERTELLI 2009, p. 177; SCIREA 2012, p. 152.

³⁸ SILVESTRI 2007a, pp. 51-53. Cfr. BESTA 1940, p. 71.

³⁹ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2009, pp. 239-244 e, per la citazione, pp. 245-246, doc. 2. Cfr. DELLA MISERICORDIA 2000, p. 236. Per tracce della dismissione dei beni di San Dionigi di Milano in bassa Valtellina a favore di nobili morbegnesi, v. LANFRANCHI 1998-1999, p. 215, docc. 255-256.

⁴⁰ ASDCo, BE, I, f. 25r-v., 1443.02.23.

⁴¹ ASCB, Pergamene, 1444.05.18.

⁴² Dalla fine del Quattrocento il comune subentrerà nella gestione degli altri beni del monastero nel Bormiese che da decenni venivano affidati ad un unico conduttore, di estrazione però non locale, ora un cittadino comasco, ora il potente signore di Sondrio Antonio Beccaria (CASALINO 1999-2000, II, p. 202, doc. 128, a. 1457, pp. 234-235, doc. 149, a. 1461, pp. 447-448, doc. 281, a. 1468, p. 500, doc. 312, a. 1474), in cui tuttavia, si precisava chiaramente nel 1505, i beni «de Murignone et Profa ac de Valatia et de Lidorna» non erano compresi (SILVESTRI 2007a, p. 59; ASCB, QC, 3, 1497.12.18, 1498.01.08; 6, 1514.10.20, 1515.11.26; 7, 1522.03.26, 1524.11.23, 1525.04.19; ASCB, busta non inventariata, 1400-1517, 1505.05.28). Vari indizi farebbero pensare non ad un subaffitto del comune subentrato all'abbazia, ma ad una sorta di onoranza pretesa dal comune stesso, magari in base allo statuto che regolava l'investitura di decime e alpi da parte di vescovi e abati a singoli individui

Divenne un punto di riferimento devozionale per la popolazione della Valdisotto e del Bormiese. Era uno dei centri culturali dei disciplini del borgo: nel 1506 essi raggiunsero la chiesa in processione; nel 1509 le donarono un cero; in entrambe le occasioni il comune di Bormio sostenne a sua volta con una propria oblazione i battuti della «scola Marie virginis»⁴³. Nel 1522 un abitante di Morignone lasciò 10 soldi imperiali a San Martino, garantiti da un terreno, perché vi fosse celebrata una messa all'anno per l'anima sua e dei suoi⁴⁴. La popolazione degli abitati più prossimi, mediante le proprie istituzioni, divenne anche in grado di controllarla: fu la contrada, infatti, e l'anziano che ne era il rappresentante, a commissionare il rinnovamento delle pitture del presbiterio nel 1494⁴⁵.

Santa Maria Maddalena di Lovero, una delle tante chiese di contrada da cui, all'inizio del XVI secolo, gli abitanti di villaggi e quartieri dei borghi cercavano di ottenere servizi volti alla salvezza della loro anima, è, stratigraficamente, l'approdo di ciò che nei secoli fu un monumento dell'orgoglio familiare, poi una chiesa sotto il controllo del clero plebano, quindi di un monastero urbano, dopo ancora un beneficio trafficato fra chierici assenteisti del Quattrocento.

Nell'alto medioevo, verosimilmente nelle fasi caratterizzate dal potenziamento di *élites* locali in grado di monumentalizzare la propria memoria, fenomeno al suo apice nell'VIII secolo⁴⁶, si direbbe comunque prima che i gruppi eminenti privilegiassero le alture per fortificarsi nelle loro residenze ed esibire la propria potenza nelle chiese castellane, sorse, in questo sito di fondovalle, a circa 500 metri sul livello del mare, un notevole mausoleo familiare. Si è interpretato il manufatto come un «recinto funerario di forma rettangolare» nato «proprio con lo scopo di contenere i resti di un gruppo circoscritto di individui», predisposto per un'ordinata collocazione dei corpi⁴⁷.

Il sacello, dopo essere stato impiegato per più deposizioni, venne obliterato con la costruzione di una piccola chiesa. Questa fase costruttiva parrebbe doversi collocare prima del 1021, quando l'originario monumento del prestigio personale era già divenuto una cappella dipendente dalla pieve. Quell'anno, infatti, Domenico, «presbyter plebis S. Stephani de Maze», la cedette per un quarto ad un prete decumano della cattedrale, rappresentato però dall'abate di Sant'Abbondio. In seguito essa venne a dipendere dal cenobio benedettino, che acquisì e conservò nel proprio archivio il documento del 1021, e nel 1208 ottenne da Innocenzo III una bolla di conferma dei diritti sulla chiesa e le sue pertinenze. Nel 1249 Santa Maria, come San Martino di Serravalle, era un nucleo per organizzare la presenza patrimoniale dell'ente cittadino *in loco*⁴⁸.

Nel XV secolo si trattava di un beneficio che, come ormai avveniva normalmente delle istituzioni ecclesiastiche minori, era diventato una mera fonte di rendita per un clero di estrazione non locale, legato invece all'ambiente dell'episcopio o a quelli ancora più lontani dell'*entourage* sforzesco o delle clientele curiali. Nel 1441, infatti, esso venne ceduto, senza nessun intervento della comunità locale, dal chierico milanese Giovanni Besozzi, privo dell'ordinazione presbiterale, ad Agostino fu Tommaso *de Gabelleriis* (un giurista influente, a Como e in Valtellina), in cambio di un canonicato in Santo Stefano di Fino. L'abate di Sant'Abbondio, nel frattempo, manteneva i suoi diritti, che esercitò prima designando il Besozzi (1431), poi ratificando la permuta (1442)⁴⁹.

La chiesa però era oggetto anche dell'interessamento della popolazione del villaggio e dei dintorni. Già nel 1336 una donna appartenente ad una famiglia di rango di Tovo istituì un legato per la sua illuminazione⁵⁰. Nel 1501 i rapporti tra le forze locali e quelle sovra-locali sembrano, anche in questo caso, essersi ormai rovesciati. Un'unità istituzionale molto singolare in area valtellinese, i massari di Santa Maria, prese l'iniziativa.

eventualmente a discapito dell'ente (MARTINELLI, ROVARIS 1984, pp. 72-75, cap. 43). Innanzitutto, infatti, la prima attestazione di questo introito risale al 1433 circa, quando senz'altro di quei beni erano investiti dei privati. Si trattava, inoltre, di cifre modestissime, 5 soldi imperiali nella prima circostanza, 2 poi 1 alla fine del secolo, confrontate con le 32 lire terzole richieste dal monastero nel 1443. Erano versate per periodi prolungati dalle stesse persone: a cavallo fra Quattro e Cinquecento da due operatori di livello sociale intermedio, Francesco *Cechi* e Alberto *de Bonizis*, un notaio che ebbe anche cariche pubbliche di rilievo, comunque estranei alla cerchia delle famiglie più potenti e intraprendenti, prima da entrambi in società, poi solo dal secondo e dai suoi eredi (ASCB, Documenti medievali, fasc. 27, post 1433; QR, 1487-1488, s.i.-1513-1514, s.i.; cfr. SILVESTRI 2007a, pp. 59-60).

⁴³ ASCB, QD, 1506, s.p.; 1509, s.e.

⁴⁴ ASSO, AN, 789, f. 161r., 1522.08.15.

⁴⁵ TOGNI 1974, p. 81, scheda 35.

⁴⁶ Per il caso meglio approfondito nell'alta Lombardia, v. GASPARRI, LA ROCCA 2005. Cfr. CAPORUSSO 1995; CAPORUSSO, BLOCKLEY 1995; BROGIOLO *et al.* 1997; DE MARCHI 2001; BROGIOLO 2002a; LENZI 2013.

⁴⁷ Cfr. SCHEDE 22, vol. II.

⁴⁸ TATTI 1683, p. 898; MARTINELLI PERELLI 2009, pp. 16-17, doc. 5; ANTONIOLI 2005, p. 449, doc. 148.

⁴⁹ ASCO, AN, 9, fasc. 6, pp. 13-16, 1441.03.04; ASDCO, BE, II, f. 106r., 1442.04.23.

⁵⁰ SOSIO 1988, p. 237, doc. 71.

È possibile che fossero gli stessi abitanti della contrada, che aveva acquisito da almeno un paio di secoli una propria fisionomia, se già a metà del XIV secolo era emerso il toponimico «de Sancta Maria»⁵¹. Senz'altro, però, essi si presentano con un profilo più incerto, come i coltivatori dei terreni che facevano capo a Santa Maria (e indirettamente al monastero comasco). Non è designata infatti alcuna entità istituzionale astratta; si tratta invece di tredici massari e consorti, privi di un'autorità formale di guida («convocatis et congregatis massariis de S. Maria communis Loveri eorum proprio motu in strata publica ante ecclesiam S. Marie Magdalene»), tutti aventi il cognome *de Sancta Maria*, fra i quali sono due figli di famiglia che operano per «impositio» del padre, agenti «vice aliorum massariorum et consortum suorum de S. Maria». Questo gruppo, in ogni caso, si era appropriato, praticamente e simbolicamente, della chiesa di cui si prendeva cura e davanti alla quale si incontrava. Ne eleggeva il cappellano o rettore, da presentare all'abate di Sant'Abbondio per la conferma, nella circostanza un originario del luogo, Domenico *de Sancta Maria*, che intendeva ricevere gli ordini maggiori. È notevole come questo «ius» e queste relazioni istituzionali fossero giustificati con un mito di fondazione, che li radicava nella proprietà della terra da parte del monastero, nell'opera costruttiva dei contadini e nell'impegno economico da essi sostenuto per generazioni a favore della chiesa: «quia dicti massarii seu precessores sui fabricaverunt predictam ecclesiam [...] in contrata de S. Maria supra terrenum spectantem etc. monasterio seu abatie S. Abondi Comi et vertute eorum massariorum ipsa predicta ecclesia beneficiatur, illuminatur et divina ofitia in ea celebrantur». Senz'altro un passato immaginario, perché si è detto che grazie allo scavo e ai documenti conservatisi sappiamo che il luogo sacro ebbe origine come sacello aristocratico e fu poi cappella plebana, ben prima che il cenobio cittadino ne acquisisse il terreno e i suoi massari si mettessero all'opera⁵².

Nel 1614 il verbale della visita pastorale è molto netto nella sua attribuzione: «ecclesia [...] alias abatie, nunc autem communitatis». Allora ne era in corso il restauro: «fabricatur denuo». I deputati della chiesa gestivano autonomamente anche le elemosine poste nella «capsula», sebbene da quel momento, per imposizione vescovile, avrebbero dovuto rendere conto della loro amministrazione all'arciprete di Mazzo⁵³.

Invero anche per i secoli centrali del medioevo, almeno laddove la documentazione lo consente, riusciamo a scorgere l'azione di soggetti locali⁵⁴. **San Pietro in Vallate** può essere emblematico del rapporto circolare fra i diversi livelli. Nacque nel 1078 da una combinazione di spinte provenienti dal territorio, l'impulso di una coppia di proprietari dell'Isola Comacina, il cui raggio d'azione, come era normale in questa età, non era ancora limitato ad un ristretto ambito di radicamento, e una corrente spirituale di respiro europeo, quella cluniacense, cui il fratello del marito aveva aderito prendendo i voti. Dopo una probabile attribuzione al priorato di Pontida, nel XII secolo la comunità si presenta organizzata in priorato autonomo, popolata da monaci e conversi. Dal XIV secolo, invece, risulta dipendente in modo stabile (come *grangia*) da San Nicolò di Piona. Inoltre negli ultimi due secoli del medioevo la capacità dei superiori ecclesiastici di agire incisivamente e positivamente in questo ambiente appare scarsa, e la chiesa di Vallate ebbe a soffrire del generale affanno, economico e religioso, del monachesimo cluniacense⁵⁵.

Nel pieno Quattrocento il priorato fu assegnato in commenda. Nel Cinquecento le vicende di questa associazione fra un ente valtellinese e uno lariano si complicarono, essendo l'uno sottoposto al dominio dei Grigioni, l'altro allo stato di Milano, l'uno dunque situato all'interno di un segmento molto caldo delle frontiere fra il mondo riformato e la cattolicità, l'altro in uno dei baluardi della stessa. L'assegnazione papale, nel 1551, ad Antonio Maria Quadrio di Tirano, ma abitante a Colico, esponente dell'aristocrazia cattolica locale e grande incettatore di beni ecclesiastici, del patronato della chiesa e monastero di Piona, con diritto di presentare al vescovo il priore, si situa in questo quadro di tensioni. Le prerogative di Antonio Maria sarebbero teoricamente decadute nel 1565 per resignazione, ma già nel 1567 egli era incaricato dal priore di Piona di procurare un affittuario per i beni valtellinesi dell'ente. Fra gli eredi e i commendatari in seguito istituiti dal papa i rapporti non furono pacifici. I diritti patrimoniali e di presentazione furono infatti gestiti e venduti come possesso privato negli anni Settanta⁵⁶. Negli anni Ottanta e Novanta del secolo Maddalena Quadrio, che si qualificava

⁵¹ ASSBVT, Pergamene, 543, 1352.08.13; ANTONIOLI 1990, p. 256, doc. 1205.

⁵² Archivio parrocchiale di Lovero, senza collocazione, 1501.07.24 (riproduzione fornitami da Saveria Masa). Cfr. PROVERO 2012, p. 344.

⁵³ ARCHINTI 1995, pp. 287, 327.

⁵⁴ PEZZOLA c.s.a.

⁵⁵ MARCORA 1972, pp. 39-51; SALICE 1975, p. 29; DEL NERO 2004; LUCIONI 2008, pp. 73-76; PIVA, in questo volume, con rinvio ai precedenti contributi dello stesso autore.

⁵⁶ MARCORA 1972, pp. 77-128; PASTORE 1974, pp. 26-29. Presumo che in queste opere si confondano due omonimi, se l'Antonio Maria che promosse l'insediamento gesuitico a Ponte mori nel 1561 (ivi, p. 180), mentre il nostro operò ancora negli anni successivi.

figlia del «patrono diretto dell'abazia di Valate» (appunto Antonio Maria), vedova di Nicola Alberti e abitante a Piuro, risultava «anfietota di detta chiesa, cioè dei beni di detta chiesa», nel 1589 in lite con il priore⁵⁷.

La chiesa, risucchiata in interessi e dinamiche di soggetti lontani, non interessata alla sua funzionalità liturgica, ne risentì. Nel 1589 l'edificio era pressoché in rovina. Privo di croce e candelabri, con tovaglie «brutte et rotte», un solo paramento, giallo, «frustissimo». «La capella maggior è tutta discrustata». «La sofita [...] è rotta in diversi lochi siché quando piove va in chiesa aqua» e si temeva che la campana crollasse⁵⁸. In quegli anni anche San Nicolò e Santa Maria di Piona erano ormai in abbandono, anche a causa della negligenza dei commendatari⁵⁹.

Proprio questa fase, tuttavia, vide precisarsi reazioni locali, sviluppatesi a partire dalla parrocchia di Cosio, dalla contrada di Vallate, dalla vicina contrada di Piagno e la sua chiesa. Nei pressi del monastero si era formato un minuscolo villaggio. Il toponimico *de Vallate* compare nella seconda metà del Trecento⁶⁰. Nei decenni successivi ne ricorrono varie attestazioni, che documentano la residenza di alcune famiglie e anche il trasferimento *in loco* di altre, provenienti da Sacco e da Bema. Esistette anche un'embrionale vita di contrada, fatta di solidarietà reciproca e di responsabilità comuni. Nel 1438 Giacomo Filippini di Sacco, abitante però «in Vallate», prevede una distribuzione caritatevole presso la sua casa⁶¹. Nel 1473 Vallate era uno dei *loci* chiamati ad esprimersi nel corso di una controversa elezione del beneficiario di San Martino di Cosio⁶².

Nel 1557 San Pietro di Vallate e Santi Gervasio e Protasio di Piagno erano fra le chiese «anexe [...] tamquam filiales» a San Martino di Cosio⁶³. Nel 1584, a seguito di un ordine del vescovo Volpi che lo impegnava in questo senso, il priore di San Nicolò di Piona si accordò con il rettore parrocchiale di San Martino perché questi celebrasse in San Pietro tutti i giorni festivi in cambio di un'elemosina statuita⁶⁴. Negli anni immediatamente successivi, però, gli uomini dovettero riuscire a mantenere un cappellano, anche se non un religioso di prima scelta, bensì un minorita abruzzese dalla vita scandalosa. Nel 1614 a San Pietro, sempre collocato «in cura Cosii», operava un cappellano mercenario, dal *curriculum* meno discutibile, che celebrava la messa tutti i giorni festivi e a sua discrezione in quelli feriali⁶⁵.

Soprattutto nella cura dell'edificio è evidente come le forze locali siano stati capaci di promuovere un'iniziativa paragonabile a quella documentata per i massari di Santa Maria di Lovero e ricostruibile in modo più indiretto per gli uomini di San Martino di Serravalle. Nel 1608 si mosse un gruppo dalla determinazione singolare nella tradizione politica locale: se i *de Sancta Maria* erano i fittabili di Sant'Abbondio residenti però nella contrada, in questo caso si riunì una trentina di individui abitanti nelle località non certo contigue di Vallate, Piagno (comune di Cosio), Rogolo (comune di Delebio), Gerola, Rasura e Pedesina, accomunati dall'essere i «massarii abbatiae seu ecclesiae S. Petri de Valate, communis Cosii». Nominati singolarmente e designati secondo le località di residenza, a partire dai tre appunto di Vallate, agendo alcuni anche a nome di fratelli, altri consanguinei o meno precisati gruppi di eredi, si incontrarono davanti alla chiesa la domenica di Calendimaggio. Qui proclamarono la loro volontà di astenersi dal pagamento dei censi, se non si fosse messo mano ad una radicale ristrutturazione. Nell'occasione si confermò un quadro desolante delle strutture murarie, della disponibilità di paramenti e suppellettili, che questi contadini delinearono con un occhio che sembra quello dei visitatori pastorali. Si imponeva la «refettione de' muri, tetti, sacrastia, paramenti de chiesa, campane, calice, patena con i soliti utensili, croce, candeglieri, tovaglie, pali, pianete et camesi et simil cose pertinenti alla sacrastia, uschi alla deta chiesa»⁶⁶.

L'impegno degli abitanti, tuttavia, pur significativo della capacità di prendere l'iniziativa mostrata dalle famiglie contadine, investite delle terre e degli edifici che da secoli i priori e poi i commendatari amministravano in bassa Valtellina⁶⁷, non conseguì il successo che arrivò agli uomini di Lovero e di Morignone. Mentre San Martino e Santa Maria Maddalena hanno conosciuto una certa vitalità costruttiva, in particolare la seconda chiesa, per tutta l'età moderna, San Pietro si ridusse ad un rudere. Evidentemente la contrada, pur esprimendo ancora qualche moto di resistenza, non reperì le risorse sufficienti per dare una nuova vita a

⁵⁷ ASCo, AN, 960, 1584.01.24, 1584.05.29; BA, ms. I 326 inf., f. 309r., 1589; ASSo, FONTANA, VI, doc. 287, 1592.09.15 (gli elementi della data non concordano)-12.06.

⁵⁸ BA, ms. I 326 inf., f. 309r.

⁵⁹ MONTI 1903, II, pp. 180-182.

⁶⁰ ASSo, AN, 45, f. 43r.-v., 1384.06.15.

⁶¹ ASSo, AN, 121, f. 387r.-v., 1447.06.12. Cfr. *ivi*, 242, f. 95r.-v., 1462.02.02.

⁶² ASSo, AN, 257, f. 277r.-v., 1473.11.16; ff. 285v.-286v., 1473.12.28.

⁶³ ASSo, FONTANA, V, doc. 775, 1557.03.11.

⁶⁴ ASCo, AN, 960, 1584.05.29; ASDCo, VP, 29, pp. 295-296, 1624.

⁶⁵ MONTI 1903, I, pp. 237-238; ARCHINTI 1995, p. 584.

⁶⁶ ASSo, AN, 2521, ff. 164r.-165r., 1608.05.01. Cfr. MARCORA 1972, pp. 102-103.

⁶⁷ SALICE 1975, pp. 32-34; cfr. ASSo, FONTANA, I, *ad indicem*.

questo antico fulcro di vita religiosa. Lo sviluppo di Vallate restò infatti limitato: nel 1589 era un «parvus vicus» abitato da cinque fuochi di «rustici», superato da Piagno, che ne contava 15 e approfittò delle sfortune del priorato per intensificare il servizio religioso presso la sua chiesa⁶⁸.

Nel verbale della visita del 1624 si qualificava San Pietro come «ecclesiam [...] prae vetustate fere collapsam, habentes penes se aedes olim monachorum fere dirutas sine tectis»; ancora, «prae immunditia quasi stabulum refert». Si vietava, di conseguenza, la celebrazione. Da circa tre anni, del resto, i relativi impegni erano evasi e la messa era stata «translata sine auctoritate» alla chiesa dei Santi Gervasio e Protasio di Piagno, «reclamantibus et repugnantibus hominibus illius loci»⁶⁹.

Il vescovo Lazzaro Carafino nel 1629 ordinò ancora la riparazione dell'edificio, perché vi fossero onorati gli obblighi di messa che invece era diventato d'uso celebrare, pure neglentemente, a Piagno, registrando i buoni propositi del priore di Piona. Nel 1638, invece, constatato che la struttura era «tutta rovinata», ratificò il trasferimento del servizio divino – la messa nei festivi di precetto, di voto e consuetudine – in questo oratorio. Nel 1797 si costituì una cappellania sostenuta in parti quasi uguali dal commendatario di San Nicolò di Piona e dagli uomini di Piagno presso la chiesa dei Santi Gervasio e Protasio⁷⁰.

Di altre chiese non è possibile identificare con altrettanta sicurezza una fase di incisiva presenza di grandi enti religiosi. Un dato senz'altro significativo, ma di non facile interpretazione storica, è quello delle numerose dedicazioni ai santi irlandesi di chiese valtellinesi e valchiavennasche. Gli studi locali hanno evocato i pellegrinaggi di Gallo e Colombano e dei loro seguaci, fra Italia settentrionale e Svizzera, all'inizio del VII secolo; la fortuna del monastero di Bobbio nelle fasi più avanzate della dominazione longobarda; le presenze patrimoniali in valle di San Colombano di Bobbio; la promozione del culto di questi santi da parte di Waldo, abate di San Gallo, poi di Reichenau, quindi di Saint Denis all'inizio del IX secolo, dunque dopo la ricordata donazione di corti e villaggi valtellinesi all'ente dell'Île de France, o da parte di Amalrico, vescovo di Como a metà del IX secolo, che fu pure abate di Bobbio e venne menzionato nel *Liber confraternitatis* di San Gallo⁷¹.

Qualunque possa essere l'ipotesi che eventualmente sarà possibile meglio argomentare, o le diverse spiegazioni che si potranno proporre per dedicazioni che non è detto abbiano tutte una medesima origine, si è comunque indotti a pensare ad un'iniziativa di promozione coordinata dall'alto. Fa riflettere, infatti, il cospicuo numero di chiese dalle caratteristiche comuni (tutte sorte all'esterno degli abitati o presso abitati minori, estranee alla rete delle pievi e perlopiù anche a quella più tarda delle parrocchie, e per questo non di rado soggette nel corso dell'età moderna a un destino di periferizzazione), intitolate a questi santi non locali e non diocesani, che non si segnalano per particolari attributi propiziatori, interpreti di un modello di vita monastica dalla fortuna circoscritta nel tempo. È significativo, in tal senso, l'appannarsi nel tempo di alcune di queste dedicazioni. Nella prima attestazione della più antica chiesa di Ravoledo (1313) San Colombano è l'unico dedicatario. Un inventario del 1383 contempla anche quella a San Giacomo, ma il santo privilegiato nel testo è ancora Colombano. Poi si affiancò definitivamente e già nel XV diventò prevalente l'intitolazione a San Giacomo, mentre la prima verrà obliterata⁷². Senz'altro documentato, in ogni caso, è l'approdo di queste chiese al controllo delle comunità nel tardo medioevo.

Di **San Gallo di Premadio**, nel 1467, le contrade di Premadio, Molina e Turripiano ottennero l'elevazione al grado di parrocchia. Come in molte altre occasioni la discontinuità istituzionale è anche una discontinuità costruttiva. Al cantiere contribuì economicamente, come era di prassi in alta valle, la comunità più inclusiva, il comune di Bormio, concedendo 10 lire imperiali nel 1478. Terminati i lavori, nel 1480 la chiesa *de novo constructa* fu consacrata. Sempre il comune nel 1521 largì 50 soldi per adempiere un voto contro la peste; poi aiutò la contrada nella realizzazione del campanile. Nel 1633 intervenne ancora, concorrendo alla spesa del nuovo presbiterio. Successive spese furono affrontate dai soli parrocchiani. Per questioni inerenti alla chiesa essi si potevano riunire congiuntamente, nell'edificio stesso. Eleggevano il sacrestano e ne controllavano l'operato, concorrevano con i parroci, ma all'occorrenza li affrontarono energicamente, nell'amministrazione patrimoniale e nell'assicurare il decoro della chiesa. Nel 1575 le tre vicinanze fecero inventariare i beni di San Gallo e delle chiese filiali⁷³.

⁶⁸ MONTI 1903, I, pp. 237-238.

⁶⁹ ASDCo, VP, 29, pp. 295-296, 1624.

⁷⁰ GIUSSANI 1916, pp. 165-166; ASDCo, VP, 41, fasc. 1, p. 14, 1629.

⁷¹ ORSINI 1959, p. 169; ANTONIOLI 1999, pp. 119-121; SILVESTRI 2004,

pp. 5-17; PAPETTI 2011, pp. 43-45. Cfr. TROCCHI CHINI, LIENHARD 1989, pp. 84-85; ERHART 2013; ZIRIONI 2004, pp. 90-99.

⁷² ANTONIOLI 1999.

⁷³ SILVESTRI 2004; ASCB, QC, 7, 1521.11.05.

Il fervore devozionale della comunità era intenso. Dopo l'istituzione, fra tardo medioevo e prima età moderna la parrocchia fu sostenuta dai lasciti dei parrochiani: uomini e donne di Molina, Turripiano e Premadio, originari di quei villaggi, immigrati o perlomeno proprietari di fondi agricoli nei loro territori, se ne ricordavano accanto alla plebana, ad altri luoghi di culto e alla confraternita mariana che vi era istituita, e chiedevano vi fossero celebrati i riti del suffragio⁷⁴. Nel 1614 si registrava come la chiesa «habet multa bona immobilia», che potevano essere antichi, ma anche il frutto dell'attrazione esercitata dal suo ruolo parrochiale, e beneficiasse di «multe oblationes» gestite dagli eletti dalla vicinanza. Vi era inoltre costituito il monte di pietà⁷⁵.

Chiese dedicate a santi milanesi, Gervasio e Protasio, Vitale, Vittore, Ambrogio si contano da un capo all'altro della valle, a Piagno, Regoledo, Sondrio, Bormio e così via. Anche in questo caso si è discusso se possano essere il segno di iniziative missionarie milanesi risalenti alla prima cristianizzazione o se non siano piuttosto fondazioni più tarde promosse dall'abbazia di Sant'Ambrogio, detentrica di diritti patrimoniali e signorili in molti luoghi della Valtellina, ben attestati dal X secolo. Non escludo che le due spiegazioni, quelle di una matrice pubblica e una privata, possano essere entrambe valide per le diverse istituzioni, poiché parrebbero differenti le situazioni, e le tradizioni, ad esempio di una chiesa plebana e di un modesto oratorio di villaggio⁷⁶.

All'inizio del Cinquecento la contrada bormiese di Dossiglio nominava il beneficiario delle chiese di San Vitale e **Santo Spirito**, unite, gli dettava i doveri, intendeva concorrere alla designazione dell'eventuale cappellano, controllava i redditi e tratteneva almeno parte delle offerte. Con Paolo *de Boniziis*, rettore che pure era stato regolarmente eletto nel 1529, ma poi si era assentato lasciando i suoi doveri a prete Sebastiano *de Boniziis*, si giunse allo scontro nel 1548. Gli uomini pretendevano di locare i beni e in effetti vi provvidero, «attenta absentia d. presbiteri Pauli de Boniziis», denunciando i rischi per il patrimonio determinata dalla «vacatio beneficalis» e «attento etiam quod d. presbiter Sebastianus de Boniziis qui se fecit capellanum et missum generalem d. presbiteri Pauli beneficalis nulla in evidenti utilitate dicte ecclesie fecit»⁷⁷.

L'erosione delle prerogative dei monasteri cittadini illustrata attraverso alcuni casi-campione è un fenomeno generalizzato a tutta la diocesi. Le comunità arrivarono addirittura al vertice di questi enti: verso la metà del Quattrocento il comune di Gravedona rivendicava il diritto di eleggere il priore di Piona⁷⁸.

Dove la simbiosi fra chiesa e comunità non si realizzò, non di rado benefici e istituzioni ecclesiastiche mostrano una particolare fragilità. È il caso, ad esempio, dello scomparso tempio di **Sant'Eusebio di Sondrio**. Il cronista Ottobono Selva tramandava la memoria di un'antica e diversa ubicazione dell'abitato di Sondrio, «dove si dice nella villa di sotto la chiesa di S. Eusebio», poi trasferito ai piedi del dosso di Masegra⁷⁹. Nel 1492 essa era detta «extra muros tere Sondrii» e nel 1494 qualificata come «ruralis». Nella sua posizione era esposta alle mire di un clero alla ricerca di fonti di rendita: nel 1492 era detenuta da Gian Giacomo Andriani, agnato dell'arciprete Giacomo che due anni dopo ne ottenne dal vescovo l'incorporazione nell'arcipretura, insieme alla chiesa di San Siro, nonché delle cappelle di Santa Maria, San Geronimo, Santi Stefano e Abbondio nella plebana, «paucos habentes annuos redditus», che affermava erano solite, da tempo immemorabile, «regi et gubernari per archipresbiteros»⁸⁰. Nel 1589 risultava di collazione episcopale; nel 1614 era assegnata per provvista apostolica ad uno dei canonici della plebana, con l'onere di celebrarvi una messa mensile. Nel 1632 i suoi beni furono applicati dal vescovo, su richiesta dell'arciprete, al mantenimento del sacrista della collegiata⁸¹.

Forse per non essere diventata sede di un culto di contrada, **San Pietro di Teglio** si ridusse nell'Ottocento ad un edificio «cadente» e venne sconsacrata⁸². Nonostante la vitalità del cantiere ancora nel XVI secolo, nella chiesa non si costituì una cappellania. A metà del Quattrocento autonomia patrimoniale e dipendenza dal comune e dalla chiesa curata (Sant'Eufemia) si bilanciavano: si occupavano di San Pietro, come delle

⁷⁴ ASCB, Documenti medievali, 2, fasc. 41, p. 39, 1500.02.01; p. 44, 1501.11.15; p. 48, 1504.11.14; p. 54, 1506.09.03, 1516.02.26.

⁷⁵ ARCHINTI 1995, pp. 229-230, 250. Cfr. SILVESTRI 2004, p. 21.

⁷⁶ XERES 1992. Nonostante la validità dell'impostazione critica verso le ipotetiche continuità territoriali e istituzionali accreditate a lungo dalla storiografia locale, negare l'antico rango plebano a Sondrio appare una forzatura. Si considerino la presenza di *capitanei plebis* sondriesi nella vassallità episcopale, l'associazione frequente in Valtellina fra vita canonica, qui attestata nel 1100, e sede plebana; l'attribuzione alla pieve di Sondrio di una sua consistenza territoriale già nel 1123 (MONNERET DE VILLARD 1914, p. 201, doc. 151). Cfr. LUCIONI 1985.

⁷⁷ ASSO, AN, 954, f. 299r.-v., 1529.04.14; f. 305r., 1529.04.28; ff. 310r.-311r., 1529.05.13; 1367, ff. 28r.-34v., 1548.04.18; DELLA MISERICORDIA 2011b, pp. 39-43.

⁷⁸ SALICE 1975, p. 34.

⁷⁹ CAVALLARI, LEONI 1959, pp. 23-24.

⁸⁰ PALAZZI TRIVELLI 1989, p. 110; ASCO, AN, 73, ff. 1416v.-1418r., 1494.01.10. Cfr. PARAVICINI 1969, pp. 287, 293.

⁸¹ MONTI 1903, I, p. 302; ARCHINTI 1995, pp. 489, 515; PARAVICINI 1969, pp. 74, 313.

⁸² GARBELLINI 1986b, pp. 73-74.

altre chiese di Teglio, alcuni «negotiorum gestores» che, secondo l'ordine dei visitatori pastorali, avrebbero dovuto rendere ragione alle autorità comunali (gli accoladri) e ad uno dei rettori di Sant'Eufemia dei redditi delle dette chiese, poi da spendersi, a cura loro, degli accoladri e del rettore, nel loro restauro e nella loro illuminazione, «singula singulis referendo». Nel 1664 fu costituito anche un canonicato di San Pietro, con una lievissima incombenza nella detta chiesa (sei messe all'anno) e invece un servizio previsto presso Sant'Eufemia⁸³. Tornando all'ipotesi iniziale, il fatto che almeno per quasi tutto il Quattrocento, un secolo di generalizzato sviluppo di tensioni di contrada, le due squadre in cui si divideva la terra di Teglio – Verida e *Partinascha* – intervenissero in modi calibrati direttamente sull'antica pieve di Sant'Eufemia, ha probabilmente fatto sì che quella di Verida non abbia dovuto puntare sulla chiesa che vi sorgeva, San Pietro appunto, per affermare la propria personalità collettiva.

Meno incisiva, infine, fu l'iniziativa delle confraternite, anch'esse esperienze di natura comunitaria, su base volontaria e non ascrittiva, che nella valle dell'Adda si moltiplicano nel corso del Quattrocento. Esse furono spesso presenti in chiese tuttavia promosse o ormai mantenute dalle comunità territoriali, di cui accompagnarono e rafforzarono l'iniziativa. È il caso, su cui torneremo, di San Gallo o di Sant'Eufemia di Teglio, dove, nel 1614, presso l'altare della Concezione di Maria risultava fondato un sodalizio di cui si segnalava l'impegno a favore dell'edificio nel suo complesso («scolares elemosinis multa bona emerunt et expenduntur redditus in servitio ecclesiae»)⁸⁴. Si possono contemplare tuttavia alcune eccezioni, come la chiesa del **Suffragio di Sondrio**, costruita tra il 1670 e il 1697⁸⁵, e, per restare al periodo in esame, **San Gerolamo di Talamona**, che nel 1432 appare infatti strettamente associata ai primi passi di uno di questi gruppi nati per condividere momenti di più fervida vita devozionale. Comino de Valleve, abitante a Talamona, partecipa come «scholaris et consors» di un'esperienza appena avviata («scholle et sotietatis nuper incepte in loco de Tallamona»), nel richiamo alla Trinità, alla Madonna, ai Santi Gerolamo e Pietro martire, donò alla confraternita un terreno perché essa ne destinasse il reddito ad una chiesa anch'essa in fase di costruzione («in constructione, reparatione et illuminatione cuiusdam ecclesie construende in communi de Tallamona», in località Serterio) e dedicata alle stesse figure cui si era votato il sodalizio (Dio, la Vergine, i Santi Gerolamo, Pietro martire, Fabiano e Sebastiano). Cinque anni dopo la chiesa era effettivamente «nuper constructa»⁸⁶. Per contro, in questo caso, è la contrada a restare in ombra. Nel 1589 si registrava l'esistenza di un «pagus» di circa 50 fuochi. Nei decenni centrali del XV secolo, però, per quanto si volesse che la chiesa fosse officiata e custodita, non vi si identificava una delle articolazioni territoriali della cura d'anime di Talamona, divisa piuttosto fra il piano e il monte, dove erano costituite le squadre di Campo e Tartano, con le loro chiese⁸⁷.

2.2. Strade, confini, rocce, abitati: le chiese e i luoghi

La collocazione della chiesa nello spazio si è trasformata profondamente nel tempo. A rendere precario e sensibile al mutamento il rapporto fra i luoghi e le chiese è senz'altro la peculiare fragilità ecologica della montagna. L'indagine archeologica ha mostrato come frane e alluvioni anche di notevole portata distruttiva abbiano scandito le vicende dell'oratorio dei confratelli di Livigno, dell'area sacra pertinente alla pieve di Bormio (l'attuale Piazza Cavour), di Santa Maria di Lovero, San Colombano di Postalesio; ancora, tali eventi sono stati documentati all'esterno del battistero di Mazzo e precedettero la fondazione di Santa Maria di Mazzo (v. SCHEDE 23, 24, vol. II). La collocazione di Sant'Antonio «in tutiore loco» fu, nel XVIII secolo, un argomento che la popolazione di Postalesio presentò al vescovo a favore del trasferimento del rango parrocchiale da San Martino, minacciata dalle acque di un torrente⁸⁸. Di seguito si vedranno i casi di due sedi plebane, a Berbenno e Olonio, la cui storia fu segnata dal rischio idrologico.

È possibile, tuttavia, anche identificare l'incidenza delle relazioni di lungo periodo fra grandi forze storiche, in particolare l'affermazione delle comunità che si è illustrata nel precedente paragrafo. Nei secoli centrali del medioevo erano stati molti i siti importanti in cui aveva significato costruire una chiesa: una strada da presidiare

⁸³ CANOBBIO 2001, pp. 165-166; GARBELLINI 1986b, p. 73.

⁸⁴ ARCHINTI 1995, p. 386.

⁸⁵ PARAVICINI 1969, p. 68, n. 12.

⁸⁶ ASSo, AN, 77, ff. 155v.-156r., 1432.03.26; 109, ff. 334r.-335v., 1437.04.09. Tutti i dedicatari sono riconoscibili negli affreschi della

cappella maggiore e del suo timpano, realizzati nel 1570, tranne San Fabiano.

⁸⁷ ASSo, AN, 262, ff. 18v.-21r., 1461.01.27; MONTI 1903, I, p. 273.

⁸⁸ PAPERETTI 2011, pp. 52-53.

(sia il tracciato anteriore alla chiesa o ne abbia invece subito il richiamo), una fortificazione, un ambiente isolato di montagna dove condurre una vita di ritiro, uno spazio liminale (un confine o un passo che separa e mette in comunicazione due valli), una roccia la cui forza sacra si voleva intercettare⁸⁹. Alla fine del medioevo e nella prima età moderna divennero invece gli abitati, appunto perché centri popolosi e istituzionalmente organizzati, dotati di una forza politica e sociale nuova, i primi attrattori delle chiese. Antichi enti divennero allora marginali e cedettero le loro funzioni a luoghi di culto costruiti all'interno dei villaggi e dei borghi. In un caso se ne decise la traslazione proprio ai fini di un avvicinamento: **San Gerolamo di Buglio** era stata costruita, secondo il verbale della visita pastorale del 1589, ad un colpo di bombarda dal villaggio. Poi fu riedificata, a spese di chi aveva occupato il sito della precedente costruzione e della comunità, «maiozem et pulchriorem, oppidoque Bulli propinquiorem»⁹⁰. Nel caso dei **Santi Simone e Giuda di Valle** un analogo proposito fu espresso (nel 1795), ma poi non realizzato, «essendo la stessa assai discosta e lontana dalla maggior parte del popolo e dal vicecurato di detta chiesa, per cui occorrendo il bisogno di dovere somministrare o portare i ss. sacramenti ad alcuno resta molto incomoda ed esposta ai ladri, [...] per essere ivi da sé sola isolata»⁹¹.

Questo processo non deve essere letto, in ogni caso, precipitandone gli esiti. Luoghi sacri pure periferici, infatti, finché una determinata cultura devozionale e rituale fu viva, non per questo vennero percepiti come inutili. Alcuni conobbero infatti fasi di costruzione o restauro per tutta l'età moderna e magari anche nell'Ottocento. Allora solo l'accentramento della vita religiosa presso le parrocchie e il suo ridursi alla messa festiva comunitaria, con la perdita di vitalità delle rogazioni e delle altre processioni, delle messe patronali e votive presso gli oratori dedicati a protettori venerati, esiti in fondo solo novecenteschi, ne hanno prodotto l'abbandono e talvolta la rovina.

San Martino di Serravalle, si è detto, nacque forse nel IX secolo a presidio della strada che collegava il Bormiese e la Valtellina, a mezzacosta, a circa 1198 metri sul livello del mare. Divenne poi una cella del monastero di Sant'Abbondio dove si ritiravano monaci e conversi. Chiesa di strada e di ritiro, ebbe una notevole forza di irradiazione territoriale, se si considera che nel 1082 un prato veniva collocato entro un maggengo («ad locum ubi [dicitur] Proffa de meço»), a sua volta inquadrato nella montagna denominata a partire dal tempio («in monte S. Martini») ⁹². Per contro essa non sorse a presidio sacro della Serra nel cui riferimento è di norma identificata, costruita solo dopo, probabilmente alla fine del XII secolo⁹³. Tale sbarramento era in funzione nel XIV secolo, quando una «porta» veniva custodita come luogo di esazione dei pedaggi e si effettuavano sequestri di merci⁹⁴; fu munito nuovamente alla fine del Quattrocento per scopi militari, commerciali e sanitari, per controllare cioè le esportazioni, sorvegliare i flussi collegati alle fiere, impedire l'ingresso di persone provenienti da luoghi flagellati dalla peste. Senz'altro comunque una tale fortificazione accrebbe la rilevanza strategica di questi luoghi di passaggio⁹⁵. La vicina chiesa di San Brizio nacque forse nella logica di un'analogia relazione fra poteri pubblici e territorio attraversato, visto che venne intitolata proprio all'allievo e successore di Martino a Tours, e nel 1831 ciò che ne restava era «sul fianco a mattina della regia strada». Tuttavia il «vicus» identificato ancora nel 1589 e la sua chiesa già nel corso del XVII secolo decadde totalmente; l'intitolazione fu ripresa in un altare nella chiesa di Sant'Antonio da Padova di Morignone, su cui torneremo⁹⁶.

A tale impianto potrebbero essere prudentemente riportate altre chiese con analoghi intitolazioni, in importanti luoghi di transito, estranei alla rete plebana, talvolta destinati ad una perdurante e anzi crescente funzione di centralità economica e sociale, come Cosio, Tirano e Morbegno. In quest'ultima località vi era una chiesa di San Martino «in strata» (1196), che, molto periferica rispetto all'abitato, fu soppiantata nelle funzioni parrocchiali da San Pietro, la cui edificazione nel cuore della terra venne ultimata nel 1337, già nella seconda metà del secolo luogo privilegiato della celebrazione liturgica, della generosità dei fedeli, dell'ambientazione dei riti di distribuzione dell'elemosina e delle assemblee comunitarie⁹⁷.

⁸⁹ Cfr. ROSSI 1981, pp. 14-18; SETTIA 1991; SERGI 1994; BROGIOLO *et al.* 2003; SCHARF 2012. Un ampio confronto sui processi territoriali attivati dalle chiese, specialmente nei secoli centrali del medioevo, con qualche tributo decostruzionista, è in IOGNA-PRAT, ZADORA-RIO 2005.

⁹⁰ MONTI 1903, I, p. 287; SOSIO 2000, p. 295.

⁹¹ DA PRADA 1995, p. 168.

⁹² BRACCHI 2004.

⁹³ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2009, p. 240.

⁹⁴ ASCB, QC, 1, 1335.04.07; QR, 1347.02.

⁹⁵ V., tra i molti possibili esempi, ASCB, QC, 3, 1496.03.07, 1498.09.28; QD, 1499, s.p. e s.e.

⁹⁶ MONTI 1903, I, pp. 386-387; SILVESTRI 2007b, pp. 82-83; ZAMBONI 1992, p. 196.

⁹⁷ MARTINELLI PERELLI 2009, p. 316, doc. 227; FONTANA 1748, pp. 26-27.

San Colombano di Postalesio, esterna a questo abitato della media Valtellina, si situa in prossimità della «via Valeriana». Non sappiamo alcunché della sua importanza istituzionale nei primi secoli di vita. Alla fine del medioevo un sistema policentrico di organizzazione della cura d'anime consentì a questa chiesa, che pure non ne era il fulcro, di ricoprire un ruolo significativo. Nel 1426, infatti, il comune di Postalesio ottenne di poter installare il fonte battesimale nella chiesa di San Martino. Si prevedeva l'officiatura di San Martino, ma anche di San Colombano, San Giorgio e Sant'Antonio⁹⁸. Nel 1445 operava un «capelanus in loco de Postalexio», non titolare di nessun beneficio locale. L'arciprete di Berbenno dichiarò a sua volta di avere il diritto di «ponere presbiterum ad ecclesiam de Postalexio plebis sue», un'*ecclesia* non nominata, identificando in modo molto elusivo il centro religioso della comunità. Nel 1480 operava un «beneficialis ecclesiarum de Postalexio», com'era detto dal notaio di curia, con una significativa opzione per il plurale⁹⁹.

Nel secolo successivo la gerarchia si precisò più chiaramente. Il sacramentario fatto «aptare» nel 1551 (ma ritenuto di compilazione più antica) dal rettore di Postalesio, era intestato in modo molto netto: «iste liber est S. Martini»¹⁰⁰. Nel 1589 San Martino fu definita «parochialis ecclesia» e fu l'unica visitata, Sant'Antonio venne detta «campestris», San Colombano classificata come «dotata» e «alias [...] parochialis», presumibilmente il modo in cui si era evoluta la memoria dell'antico policentrismo. Nel 1614 la chiesa di San Martino venne qualificata come «vicecurata» e di nuovo fu l'unica ad essere visitata dal vescovo¹⁰¹.

Nel XVIII secolo San Colombano era «meta delle *rogationes* e stazione processionale *sepius in publicis calamitatibus*»; «vi si celebrano fra l'anno molte volte per divozione», oltre alle feste del patrono e della dedizione. Deperita nel corso del secolo, fu però ancora restaurata (nel 1889) e nel 1898 era trovata «in buono stato» dal vescovo di Como; fu poi sconosciuta e abbandonata al degrado totale, fino ai restauri avviati alla fine del Novecento¹⁰².

San Gallo di Premadio sorge ad un paio di chilometri ad ovest di Bormio presso la strada regale¹⁰³, isolata dai villaggi di cui pure fu parrocchia (da est verso ovest Molina, Premadio, Turripiano, tutti comunque situati entro un raggio di uno/due chilometri dalla chiesa e tutti a monte di essa, costruita nel fondovalle, a quote comprese fra i 1300/1330 metri d'altitudine). Nel Bormiese tardo-medievale il livello, istituzionale e topografico, sub-comunale non fu incisivo come altrove: era molto visibile l'unità complessiva del comune, talvolta il micro-toponimo era posto direttamente in relazione con questo riferimento inglobante, mentre il singolo nucleo contadino o l'unità di più villaggi si affermarono lentamente nella pratica notarile e presumibilmente nella percezione diffusa che essa fissava. Il mutamento delle modalità di ubicazione e delle relazioni istituzionali della chiesa si situano appieno nel processo di lenta crescita sociale e politica delle entità insediative minori. San Gallo infatti, esistente almeno dal tardo XI-inizio XII secolo (SCIREA, in questo volume), è situata ora in nessun luogo, ora in una località che ne ripete il nome, ora a Premadio, ora nel comune di Bormio, ora è perlomeno riferita a tutte le tre contrade, un'attinenza istituzionale che non fu sempre facile esprimere. Dal 1243 è attestata la località «ad S. Gallum»: la chiesa dunque costituiva un luogo per sé¹⁰⁴. Nel 1467 sembra che il notaio di curia Adalberto Formenti, messo al corrente a Como della realtà locale, avesse qualche imbarazzo: almeno nella trascrizione dell'atto di costituzione della parrocchia, fattane nel Settecento dall'ecclesiastico bormiese Ignazio Bardea, l'ubicazione della chiesa è omessa. Si scrive «ecclesia S. Galli de ...»; «ecclesia S. Galli in dicto loco de ... predictarum contratarum de Molina, de Premadio et de Turriplano», «in loco dictarum contratarum consistentem», come se fosse di tutte e nessuna delle tre contrade che facevano riferimento ad essa per la cura d'anime¹⁰⁵. Nella concessione delle indulgenze, con una lettera confezionata a Bormio nel 1480, la chiesa di San Gallo era invece collocata pianamente «in loco Premadii territorii burmiensis»¹⁰⁶. Nel 1528 si identificava una chiesa «S. Gallis de Burmio»¹⁰⁷. Nel 1614 la «ecclesia S. Galli communis Premadii Burmi», definizione invero con cui il cancelliere episcopale semplificava la struttura isti-

⁹⁸ PAPPETTI 2011, pp. 46, 50-51.

⁹⁹ CANOBBIO 2001, pp. 143-144; ASCO, AN, 128, ff. 103r.-104v., 1480.01.11. Cfr. ASSO, FONTANA, VI, doc. 220, 1451.09.10, per la definizione «beneficialis et rector ecclesie S. Martini de Postalexio», in un atto che pare riguardare però la sola chiesa in questione e i suoi sindaci.

¹⁰⁰ PAPPETTI 2011, p. 56, n. 61.

¹⁰¹ MONTI 1903, I, p. 293; BA, ms. I 326 inf., f. 300v., 1589; ARCHINTI 1995, pp. 533-534. Anche in ASDCO, VP, 30, p. 81, 1624, San Colom-

bano era detta «alias parochia seu vicecura».

¹⁰² PAPPETTI 2011, pp. 55-56.

¹⁰³ SILVESTRI 2004, pp. 15, 21. Cfr. SILVESTRI 2001, p. 11 e sgg.

¹⁰⁴ SILVESTRI 2004, pp. 19-21.

¹⁰⁵ ASCB, BARDEA, I, pp. 220-225, 1467.09.27 (gli elementi della data non concordano).

¹⁰⁶ APP, Pergamene, 2, 1480.08.27.

¹⁰⁷ ASCO, AN, 106, f. 807r., 1528.05.22.

tuzionale locale, «parochialis», era responsabile della cura delle tre «terre»; altrove, però, nello stesso verbale, si identificava il sacerdote preposto come il «vicecuratus loci Premadii»¹⁰⁸.

Si intese salvaguardare il concorso equilibrato al reggimento della chiesa e il riconoscimento di tutti gli abitanti nella parrocchia: gli anziani che nel XVII secolo la governavano erano espressi dalle tre contrade¹⁰⁹. I processi di precisazione dell'identità di villaggio, però, mutarono la geografia sacra locale. Con la costruzione della Santissima Trinità di Turripiano (dopo San Cristoforo di Premadio e San Giovanni di Molina), consacrata nel 1593, tutte le contrade della parrocchia ebbero una propria chiesa, e forse la posizione di San Gallo, chiesa senza contrada, divenne ancora più debole. Soprattutto, si affermò la preminenza di Premadio e della sua chiesa, pur con la secolare opposizione degli abitanti di Molina, che si fecero paladini delle prerogative di San Gallo. Premadio era infatti il centro più popoloso e dalla società più articolata: nel 1598 si censivano a Premadio 47 abili alle armi (8 dei quali *mastri*, cioè artigiani), a Molina 13 (fra cui era un solo maestro), a Turripiano 12 (di cui nessuno era qualificato). Peraltro il sacrestano di San Gallo era elencato fra gli uomini di Premadio, nella cui orbita, dunque, era, anche topograficamente, attratta la chiesa¹¹⁰. Nel XVII secolo si spostarono a Premadio la residenza del curato e alla sua chiesa le funzioni parrocchiali nei mesi invernali. Nel 1664 il visitatore apostolico si pronunciò a favore di quest'uso: il verbale contrapponeva di fatto San Gallo, «in patenti campo existentem», e la nuova casa parrocchiale, «in pago Premadii», dove era «convenientius» che il sacerdote risiedesse. Al contempo fu prescritto di conservare l'eucaristia sia in San Cristoforo sia in San Gallo¹¹¹. Se nel 1668 la vicinanza degli uomini delle tre contrade si riunì in San Gallo, poi anche le assemblee della comunità parrocchiale vennero tenute a Premadio, nel cui oratorio dei disciplini i «vicini della cura di S. Gallo» si ritrovarono nel 1705 pure per eleggere il custode di San Gallo. Nel 1833 il titolo parrocchiale fu trasferito da San Gallo a San Cristoforo; nel 1835, quando cambiarono sede anche l'ancona dell'altare maggiore, quella dell'altare dei Santi Giacomo e Filippo e la campana, San Gallo perse altri cruciali simboli sacri. La vecchia casa parrocchiale divenne la residenza del sacrestano fino alla demolizione nel 1844, concomitante con la consacrazione della nuova parrocchiale, onde, scrisse il parroco, azzerare «una qualche ultima speranza di tornare a S. Gallo colla parrocchia». Divenuta una chiesa cimiteriale, San Gallo andò incontro ad un degrado che raggiunse il suo apice negli anni Ottanta del Novecento¹¹².

Le alture costituirono un richiamo per le chiese. Una, dedicata ai **Santi Colombano e Giacomo**, poi detta regolarmente di San Giacomo, è edificata, all'imbocco della Val Grosina e all'esterno della contrada di mezzacosta del comune di Grosio, Ravoledo, sulla destra orografica della valle, ad oltre 1000 metri d'altitudine, mentre il capoluogo, nel fondovalle, si trova a 653 metri sul livello del mare. Era, per il visitatore del 1589, «supra montem», registrazione che si colloca in una fase già avanzata del processo di periferizzazione¹¹³. Né lo scavo archeologico, né la documentazione scritta consentono di confermare l'origine altomedievale che l'intitolazione ha fatto supporre. Nel 1383, però, la chiesa disponeva di beni ingenti, indizio di una significativa dotazione originaria o di una lunga stratificazione di donazioni e operazioni patrimoniali¹¹⁴.

L'evento che ne segnò durevolmente la marginalità fu la costituzione della parrocchia di San Giorgio di Grosio (1426), situata nel capoluogo. La nascita della parrocchia, infatti, è di norma vista come un momento di emancipazione della singola comunità dalla più estesa inclusione plebana e dunque di frammentazione del territorio. Si tratta, però, solo di un aspetto del fenomeno. Spesso infatti le neonate parrocchie assorbono risorse e funzioni di piccoli oratori, coagulando identità più localizzate o incerte a livelli superiori di integrazione territoriale. Nel caso di Grosio, comune molto unito, la cui circoscrizione corrispondeva alla cura d'anime di San Giorgio, tali tendenze furono nel XV secolo particolarmente incisive. La chiesa, inoltre, subì, nella stessa località di Ravoledo, la concorrenza di San Gregorio, edificazione successiva (è attestata dal 1438)¹¹⁵, più vicina all'abitato, capace di svolgere con maggiore richiamo le funzioni di chiesa di contrada, dunque premiata dalle tendenze di decentramento alle scale minori delle funzioni sacramentali che anche a Grosio si manifestarono, seppure più debolmente e lentamente che altrove, e che culminarono con la promozione di quest'ultima al rango parrocchiale, nel 1653¹¹⁶.

¹⁰⁸ ARCHINTI 1995, pp. 229, 250.

¹⁰⁹ SILVESTRI 2004, p. 55.

¹¹⁰ PALAZZI TRIVELLI 1984.

¹¹¹ ASCB, BARDEA, I, p. 568.

¹¹² SILVESTRI 2004, pp. 40-42, 49-51, 53-56, 61.

¹¹³ MONTI 1903, I, p. 361.

¹¹⁴ ANTONIOLI 1999, pp. 127-132. Almeno in un caso la provenienza da un legato del terreno è esplicita (p. 128).

¹¹⁵ ASCG, Pergamene, 112, 1438.12.03.

¹¹⁶ ANTONIOLI 1999, pp. 121-125.

Il ricco patrimonio dei Santi Colombano e Giacomo era gestito direttamente da un *monachus* o custode sotto il controllo del comune, che tra la fine del Tre e l'inizio del Quattrocento dimostrò la sua sollecitudine disponendo la redazione di ben tre inventari degli immobili, dei relativi canoni e dei massari¹¹⁷. Nel 1464 l'ente affidò i beni di questa e delle altre chiese locali a sindaci che rinnovassero le investiture, riscuotessero i canoni, seguissero le eventuali cause e via dicendo¹¹⁸. Con una decisione dal chiaro orientamento centripeto, però, impiegò tali ricchezze per costituire la dote della parrocchia di San Giorgio, che non l'aveva. Già nel 1445 i visitatori registravano come le sostanze di San Giacomo, che a differenza di San Giorgio «habet proprios redditus», «respondetur» a San Giorgio (e al beneficiario)¹¹⁹.

Attorno al 1470 San Giacomo fu esposta come le altre chiese campestri *sine cura* alle manovre dei chierici forestieri. La società locale reagì, con il rettore di San Giorgio che contese al beneficiario di San Giacomo, Francesco Riva, le rendite, e almeno alcuni massari della chiesa che non pagarono i fitti¹²⁰.

I fedeli ne riuscirono vittoriosi, ma la recuperata disponibilità delle risorse di San Giacomo servì soprattutto a rafforzare la parrocchia. Dal 1476 la chiesa è sempre unita a San Gregorio e San Giorgio, conferite ad un unico curato. Il loro patrimonio quell'anno fu affidato dal comune a «gubernatores, caneparios et administratores bonorum ecclesiarum SS. Georgii, Iacobi et Gregorii de Grossio»¹²¹. In seguito la gestione corrente dei fitti delle terre spettò al sacerdote, che poteva annotare nel suo quaderno i «fictabiles ecclesie SS. Georgii et Iacobi et Gregorii»¹²². Il comune, però, curò la redazione di inventari dei beni immobili e dei diritti delle tre chiese e cercò sempre di vincolare l'operato del prete, ad esempio imponendogli il rispetto delle condizioni consuetudinarie delle locazioni. L'ente pretese anche che le offerte fatte in San Gregorio e San Giacomo fossero riservate alla disponibilità propria o comunque, nel 1535, del *monachus* eletto dagli uomini. Una clausola garantiva qualche autonomia per i singoli luoghi di culto, nel senso che le offerte di ciascuna chiesa sarebbero state impiegate «in aptando tecta» e «in reparatione» della stessa¹²³. Dall'estimo del 1526 risulta come San Giacomo fosse ancora la seconda chiesa del comune per consistenza patrimoniale, ormai però di gran lunga sopravanzata da San Giorgio¹²⁴.

Talvolta il linguaggio della documentazione accentua la peculiare unità, plurale e decentrata, di questa struttura della cura d'anime: ci si riferiva, allora, alle chiese «curate et unite SS. Georgii ac Iacobi et Gregorii de Groxio»; alle «ecclesie SS. Georgii, Iacobi et Gregorii simul unite et agregate»¹²⁵. Nel 1514 Filippo Rumi non è detto rettore di San Giorgio, ma «rector ecclesiarum» di Grosio¹²⁶. Inoltre i luoghi sacri delle contrade a volte vennero localizzati nel solo riferimento al comune e non al villaggio: si scriveva, cioè, San Giacomo «de Groxio»¹²⁷, San Gregorio «ipsius communis»¹²⁸.

Altre formule e altri riti sottolinearono invece l'asimmetria. Nel 1491 San Giacomo era «unita cum [...] ecclesia S. Georgii et sibi supposita». Nel 1535 fu eletto il rettore delle chiese di San Giorgio, «parochialis», e di San Giacomo e San Gregorio, «simul unitas, agregatas et coniuntas». Ancora nel 1589 San Gregorio e San Giacomo erano «unite» alla parrocchiale¹²⁹.

Cruciale nel conferire visibilità a questo assetto era il momento dell'esposizione delle «dittere in formam publici edicti», emesse dal vescovo o da un suo vicario, che annunciavano la presentazione del curato, per consentire ad ogni eventuale opponente di presentare le sue ragioni. Esse venivano apposte in un punto solo, di maggiore rilevanza: «foribus seu portis ecclesie prefate S. Georgii, cui unite sunt alie ecclesie SS. Iacobi et Gregorii de Groxio». Anche l'immissione in possesso sarebbe avvenuta «ad prefatas ecclesias SS.

¹¹⁷ Grosio 1996, p. 277, doc. 866 (a. 1383), p. 282, doc. 890 (a. 1399), p. 292, doc. 928 (a. 1420).

¹¹⁸ ASCG, Ordinazioni, 2, fasc. 1, 1464.03.12.

¹¹⁹ CANOBBIO 2001, p. 173; Grosio 1996, p. 308, doc. 996 (a. 1470); ANTONIOLI 1990, p. 720, doc. 1192 (a. 1476); ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30.

¹²⁰ Grosio 1996, pp. 308-309, doc. 996 (a. 1470), 999 (a. 1472).

¹²¹ ASSO, AN, 416, ff. 66v-68r., 1476.05.29. Ancora nel 1589 vigeva l'aggregazione (ASDCo, VP, 12, p. 27).

¹²² ASCG, Beni comunali e ecclesiastici, 11, fasc. 1, f. 57v. Cfr. Grosio 1996, p. 315, doc. 1029.

¹²³ ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30; Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12; fasc. 12, 1548.07.25; ASSO, AN, 1062, ff. 128r.-129v.,

1535.04.14; 777, ff. 341r.-342v., 1536.05.07; ANTONIOLI 1990, p. 535, doc. 170.

¹²⁴ ASCG, Estimi e taglie, 37, fasc. 6, 1526.

¹²⁵ ASCO, AN, 106, f. 658r.-v., 1507.05.21; ASSO, AN, 777, ff. 341r.-342v., 1536.05.07.

¹²⁶ ASCG, Rese decanali, 13, fasc. 2, 1514.

¹²⁷ ASSBVT, Pergamene, 746, 1480.03.28 (nel testamento si scrive «S. Grigorii de Rovoledo et S. Iacobi de Groxio», svelando il più marcato profilo di chiesa di contrada della prima). Cfr. ASSO, AN, 416, ff. 66v-68r., 1476.05.29; ASCG, Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12.

¹²⁸ ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30.

¹²⁹ ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30; ASSO, AN, 777, ff. 180r.-183r., 1535.04.18. Cfr. MONTI 1903, I, pp. 361-362.

Georgii ac Iacobi et Gregorii et seu ad dictam ecclesiam S. Georgii, cui suprascripte ecclesie SS. Iacobi et Gregorii ut supra unite sunt, tantum»¹³⁰. Come altrove, insomma, il teatro cerimoniale dell'insediamento di un curato che avrebbe officiato più chiese era però rappresentato da una sola di esse¹³¹.

Gli aspetti di vita cerimoniale che i fedeli erano in grado di condizionare più direttamente rivelano lo stesso orientamento. San Giacomo continuò fino al tardo Cinquecento ad essere luogo di distribuzioni caritatevoli, in particolare in occasione della processione rogazionale che raggiungeva la chiesa per la festa dell'Ascensione, e destinataria di doni di denaro, vacche, pecore e burro. La popolazione di Grosio, però, si riconobbe soprattutto nell'unità simbolica rappresentata dalla parrocchiale e dalle feste della condivisione del cibo e del vino che lì si tenevano, il giorno del patrono e non solo; il ruolo delle chiese di contrada, nelle stesse scelte di chi vi abitava, appare minore, anche se non irrilevante. La nostra chiesa, inoltre, dovette fronteggiare, nella stessa devozione degli abitanti di Ravedo, la rilevanza di San Gregorio, capace di attrarre lasciti destinati al culto e soprattutto a solennizzare con le solite elemosine la festa patronale e della dedicazione¹³².

Nel 1491 il rettore fu costretto, nel corso di una lite con il comune, a mantenere un cappellano che celebrasse la messa a Santa Maria di Tiolo e, una volta alla settimana, a San Gregorio di Ravedo. Nel 1507 il rettore fu impegnato a tenere due cappellani, l'uno incaricato della cura delle contrade di Ravedo, Speluga, Viale, l'altro dell'officiatura di Santa Maria di Tiolo. Il primo avrebbe dovuto celebrare a San Gregorio di Ravedo una messa ogni domenica e una ogni due lunedì¹³³. Insomma, la chiesa non fu abbandonata – è significativo che nel XVII secolo essa sia stata riedificata – e gli abitanti della contrada ottennero un intensificato servizio sacramentale. Almeno fino alla metà del Cinquecento, però, a guidare le iniziative restò il comune, nel quadro di un'organizzazione della cura d'anime che restava incentrata sulla chiesa che aveva sede nel capoluogo, San Giorgio, e che privilegiava, come sua articolazione periferica, San Gregorio.

Infine, per fare riferimento a quelle figure che, insieme o in assenza dei sacerdoti, si prendevano cura delle chiese, di cui diremo, San Giacomo ebbe per tutto il Trecento un proprio *monachus*, che poi sembra scomparire. Nel 1507, dalla formulazione degli accordi stipulati fra il comune e il curato, si direbbe che vi fosse un unico *monachus* per il comune¹³⁴. Invece, per la prima volta in modo esplicito nella serie di capitoli convenuti fra curato e comune in questi decenni, nel 1535 agli «homines contrate de Ravedo» fu rimessa l'elezione del *monachus*, ora responsabile della chiesa di San Giacomo e di quella San Gregorio. Come accennavo, gli fu commessa la gestione delle *oblaciones* fatte in San Giacomo e San Gregorio, da impiegarsi nella «reparatio» delle stesse, «cum participatio» del curato, dei decani e dei consiglieri (dunque delle autorità civili ed ecclesiastiche di livello comunale)¹³⁵. Nel XVII secolo, poi, comparirà una coppia di sindaci e canevari responsabile delle due chiese¹³⁶.

Le chiese furono anche custodi di confini o attrattori di confini. Nel primo caso si può pensare che, anche se non nella forma del tracciato lineare, perlomeno la coscienza di un passaggio e di una discontinuità pre-esistesse alla chiesa, sanciti dunque anche al livello soprannaturale dal tempio o da un manufatto minore, come un'edicola. Nel secondo caso, è il luogo sacro esistente a imporsi come segno evidente e dunque polo di richiamo per una linea da stabilire. Alcune chiese furono addirittura attraversate da confini che le dividevano¹³⁷. A questa casistica possono avvicinarsi le chiese di passo, luoghi di antica gravidanza sacra¹³⁸, il cui calendario cerimoniale scandiva il sempre acceso contenzioso confinario, quando la festa patronale diventava l'occasione per lo scontro, anch'esso così arricchito di significati simbolici, fra gruppi etnici, partiti, comunità.

Nel nostro campione valtellinese, segnava un confine **San Giacomo di Selvetta** (Colorina). Nel 1456 il territorio di Buglio arrivava (e doveva fermarsi) «ultra Abduam», al «sassum S. Iacobi, strata mediante»¹³⁹.

¹³⁰ ASCo, AN, 106, ff. 658r.-659r., 1507.05.21-27.

¹³¹ ASCo, AN, 133, ff. 97r.-99v., 1515.02.28-1515.03.06. Cfr. ivi, 131, ff. 648r.-651v., 1507.04.01-08.

¹³² ASCG, Pergamene, *passim*; ASCG, Capitolo dell'elemosina, 28, fasc. 1. Lasciti a favore di San Giacomo si registrano ancora nel XVII secolo (ANTONIOLI 1990, p. 599, doc. 548).

¹³³ ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30; Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12. Nel 1535 il comune propose una rigorosa divisione, per quanto riguardava la celebrazione delle messe e l'amministrazione dei sacramenti, nonché delle entrate, tra quattro cappellani, impegnati uno a Tiolo, uno a Ravedo, uno nella quadra di Piatta, uno in quella di

Adda. A Ravedo doveva essere celebrata la messa ogni giorno festivo e in altre due occasione nel corso della settimana, ma il documento non specifica in quale chiesa (ASSo, AN, 1062, ff. 128r.-129v., 1535.04.14).

¹³⁴ ASCG, Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12.

¹³⁵ ASSo, AN, 1062, ff. 128r.-129v., 1535.04.14.

¹³⁶ ANTONIOLI 1990, pp. 728-729, docc. 1236, 1239.

¹³⁷ FISTOLERA 1988, pp. 9-11; COMINELLI *et al.* 2006, p. 196; DELLA MISERICORDIA 2011c, p. 104.

¹³⁸ POGGIANI KELLER 2009, pp. 20-21.

¹³⁹ DA PRADA 1980, p. 49.

Nel 1624 questa chiesa, situata «ad radicem montis et sub contrata Rodoli» e tuttavia lontana dal villaggio («omnium libidini et furori perviam reperimus, cum nullus ex contrata prefata iuxta illam habitet»), era di tale squallore («eam invenimus omnino spoliatam suppellectili ad altaris decorem necessaria») che in sostanza il visitatore ne dispose l'abbandono (con il trasferimento delle ossa degli inumati e della campana), proposito invero poi non attuato¹⁴⁰.

Santo Spirito di Bormio, sorta a poche decine di metri da San Vitale e a questa associata, precisava però anche uno spazio più determinato se, nel racconto processuale di una rissa, si poteva scrivere «in imo contrate S. Spiriti». Questo spazio doveva essere percepito come l'estrema propaggine del borgo verso la Valdisotto: la chiesa, infatti, negli statuti, fungeva da punto delimitante della strada che congiungeva Bormio al villaggio di Santa Lucia¹⁴¹.

La fondazione sulla roccia rispondeva senz'altro a più ragioni: alcune erano di carattere funzionale, come la ricerca di un basamento solido e che non trasmettesse all'edificio l'umidità della terra. Non è detto nemmeno che sempre operasse una chiara intenzionalità, dal momento che sulle coste della Valtellina la copertura terrosa costituisce spesso uno strato così esiguo che la fondazione raggiungeva abbastanza naturalmente la roccia. Poteva poi operare il simbolismo evangelico della casa costruita stabilmente sulla roccia. Non si può non considerare, tuttavia, in questo settore delle Alpi, il diffuso e persistente uso della superficie litica con finalità sacre. Sono significative, del rapporto al contempo mimetico e oppositivo con il nuovo culto, le leggende cristiane sui sassi incisi, sulla loro esaugurazione e la loro demonizzazione, che hanno diffuso nella toponomastica della zona sassi del diavolo, delle streghe o per contro dei santi¹⁴².

Lo spazio culturale in cui questo intreccio è più evidente è quello della chiesa di **San Faustino di Grosio**, edificata «in colle»¹⁴³. Nelle circostanze sono state rinvenute numerose coppelle sulla roccia affiorante. Non distante, poi, è il grande santuario della Rupe magna, incisa tra la fine dell'età neolitica e quella del Ferro. Nell'alto medioevo nella roccia furono scavate due tombe, attorno alle quali fu poi costruito un sacello (si ritiene antecedente al 1150), quindi trasformato nella piccola chiesa, i cui muri poggiano in parte sulla roccia stessa e il cui pavimento consiste sempre nella roccia appositamente modellata. Di più, la roccia, proprio con il settore che ospitava le due sepolture parallele, emergeva al centro della chiesa. Un assito in legno avrebbe potuto livellare il piano pavimentale e nascondere roccia e tombe; tuttavia è arduo escludere che la loro eminenza all'interno dell'edificio suscitasse la percezione di una peculiare potenza. Roccia e chiesa, infine, si prestarono a consacrare una controversa divisione tra territori comunali all'inizio dell'età moderna: nel 1540 un lodo arbitrale fece passare il confine fra Grosio e Grosotto tra la finestra absidale, l'altare e la croce incisa nel «saxum» su cui San Faustino è fondata (dalla «fenestra de medio existens post altare [...] et ab ea fenestra descendendo ad crucem signatam in ipso saxo, super quo fundatus est chorus»)¹⁴⁴.

Non mancherebbero altre situazioni, meno ricche o solo per ora meno documentate e studiate, di chiese fondate sulla roccia (ad esempio la porzione centrale di **San Pietro al Castello di Bormio**)¹⁴⁵ o in rapporti di contiguità con rocce coppellate (ad esempio Santi Pietro e Marcellino di Bormio, esistente nel XIV secolo)¹⁴⁶.

Il perimetrale occidentale della cappella di **Sant'Agata di Masegra**, risalente almeno al XV secolo, fu costruito direttamente sulla roccia. In questo caso, peraltro, emerse in seguito la competizione con un altro simbolo sacro, l'albero, poiché in occasione della visita pastorale del 1589 all'«oratorio delli signori Beccaria» si rilevava: «nel qual li è una pianta di fico, la qual per decenza si de' levare»¹⁴⁷.

In alcuni casi, incontrandosi fra loro, più rilevanze locali (la strada, il confine, la montagna, punti di particolare forza sacra come le rocce e in un caso una fonte) hanno arricchito di significato l'ubicazione di una chiesa pure eccentrica rispetto alle zone abitate.

Nel 1078 la chiesa di **San Pietro di Vallate** era in costruzione «in monte de Cose». L'indagine archeologica ha dimostrato che «le fondazioni dell'edificio ecclesiastico poggiano direttamente sul substrato roccioso che

¹⁴⁰ ASDCo, VP, 30, pp. 91, 93-94.

¹⁴¹ ASCB, QI, 1494.02.02; MARTINELLI, ROVARIS 1984, pp. 260-261, cap. 273.

¹⁴² SANSONI, GAVALDO 1995, p. 63 e sgg.

¹⁴³ MONTI 1903, I, p. 360.

¹⁴⁴ V. SCHEDA 39, vol. II; ANTONIOLI 2000, p. 40.

¹⁴⁵ V. SCHEDA 35, vol. II. A San Bartolomeo de Castelàz perlomeno

l'abside tardo-cinquecentesca fu scavata nella montagna, inglobando nei perimetrali parte della roccia (MASPES 1991, pp. 84-87; STERLOCCHI 1991, p. 105).

¹⁴⁶ ASCB, Documenti medievali, 1, fasc. 14, 1375, ff. 2v, 20r.; COLA 2007. Cfr. BELLONI 1958, p. 54; SANSONI, GAVALDO 1995, p. 136; SANSONI, GAVALDO, GASTALDI 1999, pp. 132-133; BARUTA 2013, p. 58.

¹⁴⁷ BA, ms. I 326 inf., f. 303v.

in alcuni punti risulta modellato per adattarlo meglio allo scopo» (v. SCHEDA 18, vol. II). L'esteso terreno a campo, prato, castagneto, noceto, bosco, gerbido e roccioso interessato dall'edificazione e attribuito al nuovo ente, confinava anche con una strada di fondovalle («via quae est ad radicem ipsius montis»)¹⁴⁸.

A poca distanza da San Martino di Serravalle e a mezzacosta, più o meno alla stessa altitudine (1.214 m slm), fra il 1376 e il 1393 fu edificata **San Bartolomeo de Castelàz** in un sito fortificato distrutto, dove non c'era un villaggio¹⁴⁹. Nel Quattrocento svolse funzioni battesimali¹⁵⁰. All'inizio del Cinquecento gli uomini e le donne, originari e immigrati della zona, in particolare di Morignone, contrada di fondovalle, a 1.055 m slm, di cui faceva parte anche il piccolo nucleo di Tirindré, sovvenzionavano la celebrazione in San Bartolomeo dei riti di suffragio¹⁵¹. Ancora nel 1614 la cura d'anime di Cepina appariva policentrica. Il vicariato di Santa Maria di Cepina risiedeva «in aedibus parochialibus annexis ecclesiae», ma celebrava la messa la prima e la terza domenica del mese a Cepina, la seconda a San Bartolomeo, la quarta a Santa Maria Madalena. La messa feriale quotidianamente «ad libitum eius, modo in una, modo in alia». Era competente su Cepina, sulla «contrata S. Bartholomei» e la «contrata S. Mariae Magdalena». Nel 1666 si prospettò l'istituzione di una cappellania, beneficio poi mai costituito¹⁵². Pur non trovandosi, invero, nelle immediate adiacenze del confine, assunse valenze liminali e nel XV secolo fu uno dei teatri della conflittualità rituale fra i comuni di Bormio e Sondalo. Il legame perdurò, pur mutando di segno: alla fine del Settecento uomini e donne di Sondalo, ma anche di Grosotto, vi si recavano in processione per ottenere la pioggia¹⁵³.

Poi la chiesa venne marginalizzata con lo sviluppo demografico di fondovalle, la costruzione di Sant'Antonio da Padova (iniziata nel 1682), presso la quale fu poi fondata una cappellania (1722), istituita la viceparrocchia (1827) e la parrocchia (1866)¹⁵⁴. Nell'Ottocento anche la viabilità principale si sviluppò nel fondovalle¹⁵⁵. Per questo forse l'edificio, fino al XVIII secolo oggetto di attenzione, dalla fine del XIX secolo cominciò a rivelare qualche traccia di trascuratezza¹⁵⁶.

Santa Maria della Sassella, di cui di seguito presenterò la cronologia e la posizione istituzionale, sorge lontano dal centro abitato, a circa quattro chilometri dalla plebana di Sondrio, sopraelevata di alcune decine di metri dal fondovalle, su roccia appositamente lavorata (v. SCHEDA 28, vol. II). Domina un'area in cui è stata recentemente rinvenuta una roccia ampiamente istoriata¹⁵⁷. Inoltre si trova presso un tratto cruciale della strada della Valtellina. Il percorso era già fondamentale nella rete organizzata dal comune di Como, che nel 1335 impegnava alla sua manutenzione i comuni della bassa e media Valtellina, su entrambi i versanti, da Mezzomanico, oggi contrada di Dubino, a Poschiavo¹⁵⁸. Qui nel Quattrocento passavano i viandanti e i predoni li attendevano al varco¹⁵⁹. Il suo rifacimento alla fine del secolo generò conflitti acuti, poiché le autorità milanesi lo riconobbero come un nodo viario di interesse generale e accolsero l'istanza dei sondriesi e della squadra dei Beccaria, mossi dall'obiettivo di ripararlo con il contributo di tutti i comuni della valle, per contro molto refrattari¹⁶⁰. Alberto Vignati autore, fra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, di uno scarno ma dettagliato itinerario ricorda, sulla via di Sondrio, il «paso de la Sassela, malo paso sul quale è una bela clexia de nostra Dona». L'itinerario conservò il suo ruolo fino alla realizzazione del nuovo percorso più a valle di età napoleonica¹⁶¹. La ricerca archeologica, infatti, ha identificato due fasi del tracciato, un manufatto di qualità adeguato all'importanza del transito (v. SCHEDA 28, vol. II).

In questo caso la posizione esterna rispetto al borgo di Sondrio non comportò la decadenza, perché furono rifunzionalizzate sia l'eccentricità, sia la collocazione in altura, sia la relazione con la strada. Anzi, nel secondo decennio del Settecento l'arciprete Gian Battista Sertoli e il canonico suo fratello Francesco Saverio

¹⁴⁸ GIUSSANI 1916, pp. 178-179.

¹⁴⁹ MARIOTTI 2009b, pp. 42-43; CAIMI 2009, pp. 50-53.

¹⁵⁰ SILVESTRI 2007b, p. 84. Nel Bormiese sino alla fine del Cinquecento risultano molto decentrate: «di stessi canonici quando vano a battezzare alle capelle o ministrano il sacramento della estrema unzione fanno portar gli olei santi da laici et battezzano dove non sono i battisteri, gettando poi l'acqua sacra fra l'ossa de' morti» (ASDCo, VP, 12, p. 5, 1589).

¹⁵¹ ASCB, Documenti medievali, 2, fasc. 41, p. 48, 1504.08.09; p. 53, 1506.06.14; p. 57, 1508.06.10.

¹⁵² ARCHINTI 1995, pp. 249-250; ZAMBONI 1992, pp. 189-192.

¹⁵³ ANTONACCI, DELLA MISERICORDIA 2013, pp. 39, 80, 84-85, 87; ZAMBONI 1992, pp. 119-121, 128, 162.

¹⁵⁴ SILVESTRI 2007b, pp. 85-87.

¹⁵⁵ AZZOLA 1991, p. 137.

¹⁵⁶ GAVAZZI 1991, p. 36.

¹⁵⁷ PACE 2012.

¹⁵⁸ MANGANELLI 1957, p. 100. Cfr. ASDCo, CB, II, pp. 784-785, s.d.

¹⁵⁹ ASMi, CS, 1152, 1485.12.22, 1486.02.18.

¹⁶⁰ SCARAMELLINI 2000, p. 208, la documentazione lì citata, nonché ASSO, Fondo Romegialli, 33, fasc. 1/3, f. 144v, 1521.03.23; ASMi, CS, 1152, 1490.03.19, 1490.09.06; 1153, 1491.07.28; 1156, 1493.12.06, 1493.12.15; Comuni, 87, Valtellina, 1496.01.10, e più documenti s.d.; Comuni, 60, Morbegno, s.d.

¹⁶¹ SCARAMELLINI, ZOIA 2006, III, p. 389; PEDRANA 2004, pp. 25, 41.

pensarono di valorizzarne la posizione, facendone l'approdo di un cammino sacro, progetto solo parzialmente realizzato e poi presto abbandonato, punteggiato, appunto lungo la via Valeriana, da 15 cappelle dedicate ai misteri del rosario¹⁶².

La storia della Sassella, da questo punto di vista, non è isolata. Fra le fondazioni più vitali, furono proprio i santuari che si svilupparono dagli ultimi anni del Quattrocento ad esprimere la loro eccezionalità religiosa anche mediante una collocazione eccentrica (dall'Assunta di Morbegno e dalla Madonna di Tirano), ma capace di attrarre flussi di pellegrini, largizioni, investimenti delle comunità e delle parentele aristocratiche¹⁶³.

Solo in un senso del tutto nuovo, invece, in età post-tridentina, si potrà scegliere di situare la chiesa curata in una posizione marginale, ma comunque di stretta contiguità all'abitato del quale era al servizio. Carlo Borromeo, infatti, aveva raccomandato che il luogo sacro fosse una «insula», separata dagli edifici adiacenti, lontana dai luoghi del lavoro contadino (stalle e ovili), artigianale (fucine) e commerciale (botteghe e mercati), nonché da quelli del divertimento (osteria), tutti portatori, con il loro rumore, la loro sporcizia e la loro licenziosità, di un pericolo di contaminazione. Fra le vicende qui considerate il caso più evidente è quello di Grosio. La chiesa più antica, San Giorgio, è interna all'abitato, dotata di una piazza che nel tardo medioevo era al contempo la piazza della vita pubblica, *platea S. Georgii* del Trecento, prevalentemente *platea communis* nel Quattrocento. Alla fine del XV secolo, come vedremo, l'attribuzione degli spazi circostanti fu contesa fra il comune e il curato. Nel 1613 fu decisa la costruzione della nuova parrocchiale, **San Giuseppe**, che ancora nel 1614 i fedeli pensavano di edificare «prope» la vecchia chiesa. Negli anni successivi mutarono proposito: il cantiere fu aperto nel 1626 nel margine sud-ovest del villaggio, la consacrazione avvenne, ad opere non ancora del tutto completate, nel 1674¹⁶⁴.

2.3. Le pievi

In un'analisi sulla collocazione delle chiese nelle maglie dei rapporti sociali, istituzionali e territoriali, può essere opportuno soffermarsi più a lungo almeno su due tipologie specifiche che negli ultimi due secoli del medioevo, attenuatasi la presenza degli ordini monastici, hanno rappresentato l'alternativa più forte alle fondazioni di comunità, vale a dire le pievi e gli oratori nobiliari. Tre sono le plebane lambite dalle ricerche archeologiche, San Pietro di Tresivio, Santo Stefano di Mazzo e Sant'Eufemia di Teglio, che probabilmente perse il titolo nel tardo medioevo e lo recuperò nel Cinquecento¹⁶⁵.

La pieve ha attraversato una lunga vicenda storica. La prima menzione di Bormio, Poschiavo e Mazzo come chiese battesimali risale ad un diploma imperiale dell'824 in quel passaggio forse genuino. È dubbio però che si tratti di una rete programmata simultaneamente, vista la cronologia, molto scaglionata nei secoli, delle altre attestazioni, ed è certo che essa non rimase immutata, come dimostra la perdita del rango plebano da parte di San Fedele di Verceia¹⁶⁶. Gli attributi di cui essa è rivestita nel periodo in esame, comunque, non costituiscono una lontana permanenza altomedievale, ma un esito neanche troppo remoto e contrastato della fase di più profonda penetrazione dei poteri laici ed ecclesiastici e delle forze economiche della città nel territorio.

Era un fulcro di vita religiosa e un quadro di organizzazione territoriale promosso o rilanciato dai vescovi di Como dopo il Mille. In seguito sarà una delle strutture di inquadramento che la successiva forma assunta dall'egemonia urbana del territorio, quella del regime comunale, erediterà dalla politica episcopale e farà propria, valorizzandola parzialmente, fra il XIII e il XIV secolo¹⁶⁷.

Il possessivo esprime il rapporto fra il vescovo e Sant'Eufemia di Isola nell'XI secolo («plebs sua»), allorché il primo intervenne nella vita istituzionale e religiosa della seconda¹⁶⁸. Nel corso del secolo successivo, la riorganizzazione dell'autorità episcopale, che R. RAO (in questo volume) ha letto nelle dinamiche fortificatorie

¹⁶² LEONI 1993.

¹⁶³ PEZZOLA 2003; XERES 2005; PEROTTI 2006. Cfr. CORBELLINI *et al.* 1993.

¹⁶⁴ BORROMEO, *Instructionum*, pp. 8-11; ARCHINTI 1995, p. 273; TERZAGHI 1998a; ANTONIOLI 2002; DELLA MISERICORDIA 2006, pp. 345-346; CURTI 2008-2009, pp. 23-28. Cfr. STEFFENS, REINHARDT 1906, p. 173, doc. 140; GARBELLINI 2010, p. 142, per il caso di un oratorio nobiliare.

¹⁶⁵ Teglio è definita pieve nel XII secolo. Non le è riconosciuto tale titolo in CANOBBIO 2001, p. 162 e sgg., a differenza che nel sommario edito in MONTI 1903, I, p. 330. L'oblio del rango pare connesso alla temporanea separazione dalla giurisdizione del vescovo di Como (Teglio è assente dai registri pubblicati da PERELLI CIPPO 1976).

¹⁶⁶ PEZZOLA c.s.a e in questo volume.

¹⁶⁷ DELLA MISERICORDIA 2006, pp. 663-664.

¹⁶⁸ MONNERET DE VILLARD 1914, pp. 221-223, doc. III.

della Valtellina, ebbe un contemporaneo parallelismo nell'affermazione del ruolo delle pievi¹⁶⁹. Il presule Ardizzone, verso la metà di quel secolo, emise tre sentenze emblematiche che affermavano la supremazia cerimoniale, nonché sacramentale e pastorale, delle pievi di Locarno, Lugano e Villa, contenendo, anche con esiti duraturi, le immunità di esperienze locali di vita comune e delle dipendenze dei monasteri urbani. Nel 1152 appoggiò i canonici di San Vittore di Locarno contro le interferenze di monaci benedettini su San Nicola di Contone. Nel 1140 ribadì quanto disposto dal predecessore Guido Grimoldi al momento della consacrazione, cioè che i conversi di San Remigio di Brusio accogliessero per le celebrazioni della consacrazione e del patrono il clero della pieve di Villa, lo rifocillassero e gli assicurassero un censo annuo di due soldi. Nel 1146, concedendo la chiesa di San Remigio al monastero di San Carpofo di Como, confermò l'ordine, dunque negando all'abate cittadino la possibilità di ritagliare *in loco* un'isola immunitaria¹⁷⁰. Nel Luganese, la «parrochia» di San Nazario di Dino verso la prima metà del XII secolo aveva costituito un polo di esercizio della cura d'anime. Il vescovo, dirimendo un contenzioso, nel 1146 assegnò la chiesa di San Martino di Sonvico alla pieve di San Lorenzo di Lugano, quella di San Nazario di Dino all'abate di San Carpofo, signore del luogo, sancendo però il primato della pieve stessa (che conservava il monopolio dello *scrutinium*, del battesimo e cui la popolazione doveva concorrere alle Palme, per la benedizione delle candele e le processioni delle litanie). Il clero plebano non si accontentò e la lite proseguì per San Nazario di Dino: nel 1193 fu emesso un breve papale a conferma di una sentenza favorevole alla pieve, nel 1209 il capitolo luganese avanzò un'ulteriore querela; nel 1219, infine, il monastero di San Carpofo rinunciò ad ogni diritto parrocchiale sulla chiesa a favore del capitolo luganese, che ne avrebbe da quel momento curato l'ufficiatura. A questo punto sembrerebbe che, con la vittoria della pieve, il richiamo esercitato da quella cappella si vada spegnendo e venga meno la capacità antagonista del monastero cittadino. Quando dalla stessa realtà territoriale nascerà un nuovo efficace impulso separatistico, esso verrà interpretato da un diverso protagonista – il comune di Sonvico, mai comparso fra XII e XIII secolo, di cui Dino era una contrada – contrapposto sia al capitolo plebano, sia al monastero di San Carpofo, e sarà finalizzato ad ottenere il rango parrocchiale per una chiesa diversa, San Giovanni Battista di Sonvico (di cui San Nazario di Dino diverrà una cappella), conseguito in effetti nel 1419. Nel 1497 le chiese di San Martino e di San Nazario, insieme a Santa Maria della Villa e San Pietro, «sunt unicum corpus» con San Giovanni Battista, «principalis ecclesia dicti communis», dove veniva esposto l'editto vescovile per il conferimento del beneficio, assegnato ad un unico curato. Pure i patrimoni di San Nazario di Dino e di Santa Maria erano amministrati unitariamente dal comune, anche se a vantaggio delle due chiese¹⁷¹.

Per contro si è portati a limitare il concorso di forze comunitarie locali strutturate allo sviluppo plebano. Non manca testimonianza dell'identificazione del capoluogo plebano con la sua chiesa, ancor prima dell'istituzionalizzazione dei comuni rurali: nel 1083 gli «homines de Insula» difesero le prerogative della «plebs de S. Eufemia de Insula» contro gli «homines de Leno», che sostennero quelle della «plebs de S. Stephano de Leno»¹⁷². Tuttavia la pieve è un più vasto sistema di relazioni e gerarchie fra luoghi e chiese, e quando, come si vedrà, dalla fine dell'XI secolo essa precisò il proprio profilo territoriale, i vicini erano perlopiù organizzati solo alla più bassa scala del *locus*. Per contro, con l'eccezione del comune di Bormio, esteso in effetti quanto la pieve, nessuna organizzazione sovra-locale dal basso è stata operante prima del XIV secolo, quando anche a livello plebano cominciarono a costituirsi «comunità di comuni», e avrebbe dunque potuto concorrere effettivamente a strutturare questi ruoli e questi spazi.

Anche dalle vicende che si sono ricostruite grazie agli scavi archeologici risulta qualche traccia di questo processo di affermazione degli enti ecclesiastici cittadini, dell'emergere, fra loro, dell'autorità episcopale, e del ruolo della pieve come tramite di tale autorità. San Martino di Serravalle, se può essere stata nel IX secolo una chiesa sottoposta all'abbazia di Saint Denis e oggetto dell'interessamento del potere regio, senz'altro nel 1010 dipendeva dal vescovo di Como, che la donò al monastero benedettino che egli volle fondare. Santa Maria di Lovero, nata come un sacello privato, nel 1021 era nella disponibilità di un prete della pieve di Mazzo.

¹⁶⁹ È possibile un riscontro con i processi in corso nelle aree limitrofe dipendenti dall'arcivescovo di Milano: D'ACUNTO 2006, pp. 99-100.

¹⁷⁰ MEYER 1922; PEZZOLA 2005b, docc. 6, 7, 12. Cfr. ASSBVT, Pergamene, 572, 1365.12.29, per il ruolo da protagonista che conservava l'arciprete di Villa nell'*admissio ad monasterium* dei novizi.

¹⁷¹ MORETTI 1997, pp. 247-248; DELUCCHI DI MARCO, OSTINELLI 1999,

pp. 10-11, doc. 2, p. 12, doc. 5, p. 14, doc. 9, pp. 15-16, doc. 11, p. 34, docc. 43-44; ROVELLI 1927, p. 114, doc. 7, p. 116, doc. 17, p. 123, doc. 48, pp. 209-210, capp. 70-71; ASCO, AN, 73, f. 1954r.-v., 1497.11.15; ff. 1956r.-1957r., 1497.11.20. Cfr. MONTI 1903, II, pp. 416-422.

¹⁷² PEZZOLA 2011, doc. 10. Cfr. PELLEGRINI 1994, p. 607 e sgg.

Nei registri della decima papale degli anni 1295-1298, a parte il caso di Olonio, la pieve si presenta come un nucleo efficace di organizzazione della cura d'anime in Valtellina e specialmente nell'alta valle¹⁷³. Senza escludere possibili approssimazioni di questo quadro, è notevole però come esso non sia un lontano retaggio, ma l'esito di un processo di semplificazione a vantaggio della pieve intervenuto nei decenni precedenti. Le celle benedettine dislocate nel territorio erano scomparse: né a Santa Maria di Tresivio, né a San Fedele di Cosseto, su cui tornerò, né a San Martino di Serravalle, dove il monastero di Sant'Abbondio aveva assicurato la presenza costante di sacerdoti, era più presente un cappellano.

Anche le chiese di villaggio avevano risentito dell'attrazione plebana. Ad esempio negli anni 1228-1231 in Valfurva operava un «clericus ecclesie S. Nicolai». Già nel 1233 era invece l'arciprete di Bormio a raccogliere, nella canonica del capoluogo, una donazione alla «ecclesia S. Nicholay de Forva de Bormio, capella ecclesie SS. Gervaxii et Protaxii de Burmio». Negli anni 1295-1298 nessun cappellano era distaccato presso questa come presso le altre chiese dipendenti dalla pieve bormiese. Nel 1344 era l'arciprete di Bormio il responsabile della gestione patrimoniale di San Nicolò. Poi dal 1379 cominciò la più che secolare e contrastatissima battaglia della comunità per l'autonomia parrocchiale¹⁷⁴.

Alla fine del medioevo il quadro si presenta totalmente mutato. Fino al Trecento l'elezione capitolare dei canonici e delle arcipreture giocò a favore degli esponenti dell'aristocrazia locale o urbana. Nel Quattrocento *de iure* la collazione era invece vescovile (per alcuni canonici) o papale (tale era il titolo esibito nel 1445 durante la visita pastorale dagli arcipreti). Di fatto era decisivo il favore del duca di Milano, che sarebbe intervenuto a favore del suo protetto presso il papa, favore che poteva essere sollecitato più efficacemente da soggetti non locali oppure da influenti prelati o feudatari piuttosto che dagli organi delle comunità. Si produssero allora equilibri instabili, che videro le presenze locali di estrazione sociale elevata affiancate da chierici di origine forestiera, con la prevalenza, nei diversi luoghi e di momento in momento, ora dei primi, ora dei secondi. In ogni caso un numero cospicuo di benefici divenne una risorsa a disposizione di un clero estraneo alla realtà locale, spesso cittadino, appartenente a un circuito diverso da quello dei curati e cappellani delle chiese di patronato comunitario. Questi chierici potevano essere investiti del beneficio o ancora ottenere una riserva sui suoi frutti, scambiarlo con il detentore di un altro beneficio che loro interessasse di più. A volte non essendo preti e dunque effettivamente in grado di assumere i compiti della cura d'anime, né risiedendo *in loco*, commettevano le loro responsabilità a sacerdoti di estrazione locale. Altre volte, invece, assicuravano tali servizi, ma senza che la loro candidatura fosse stata passata al vaglio di un'elezione degli uomini e senza la stipulazione dei patti con cui questi ultimi imponevano al clero curato il rispetto delle loro esigenze.

Per contro, pesava sulla popolazione la riscossione delle rendite dei benefici: gli affitti, le decime, la primizia (un canone in natura fisso dovuto da ciascun fuoco), tributi reclamati anche nei villaggi ormai affidati alla cura d'anime di una cappella autonoma o semi-autonoma. Essi erano sentiti come tanto più onerosi dai fedeli, che infatti per queste ragioni mossero numerose cause contro canonici e arcipreti, in quanto esazioni senza reale contropartita. Piateda e Montagna, ad esempio, nel XV e XVI secolo, contestarono esplicitamente la raccolta di decime da parte del capitolo di Tresivio, che non offriva nessun servizio in cambio¹⁷⁵. Per di più i redditi delle prebende ed eventualmente degli altri benefici intercettati dai canonici venivano sottratti ai circuiti locali di redistribuzione della ricchezza e immessi in reti clientelari estranee, mediante la loro sub-concessione a parenti o a cittadini amici di arcipreti e canonici. Sempre gli uomini erano chiamati a concorrere insieme al clero alle spese per la manutenzione degli edifici, l'acquisto delle necessarie suppellettili liturgiche e così via, secondo modalità non sempre chiaramente precisate e che in ogni caso stimolavano la negligenza di entrambe le parti¹⁷⁶.

Nella diocesi di Como, a metà del Quattrocento, le conseguenze erano evidenti¹⁷⁷. L'amministrazione patrimoniale, l'esazione dei legati, la redazione degli inventari erano responsabilità di arcipreti e canonici che solo parzialmente seguivano con attenzione questi aspetti. A Mazzo i beni erano in parte occupati, senza che l'arciprete ne avesse più distinta «memoria» (motivo per cui nel 1452 si ordinò la redazione di un inventario)¹⁷⁸.

¹⁷³ PERELLI CIPPO 1976; DELLA MISERICORDIA 2006, p. 947, carta 3.

¹⁷⁴ DELLA MISERICORDIA 2011b, pp. 51-52, APV, 5, 1231.02.03; 6, 1233.12.04, per le citazioni; 8, 1344.11.27.

¹⁷⁵ CARUGO 1990, pp. 165-168.

¹⁷⁶ OSTINELLI 1998, pp. 183-184, 196, 199; CANOBBIO 2001, pp. 21,

58-59 e *passim*; SOMAINI 2003, pp. 589-592; CHITTOLINI 2004.

¹⁷⁷ Salvo indicazioni precise, mi avvalgo per quanto segue di CANOBBIO 2001.

¹⁷⁸ APM, 1, f. 7v., 1452.03.11.

Talvolta erano mal conosciuti anche i «fructus capitulares», la mensa comune (dove era stata istituita) necessaria a premiare la residenza.

Inoltre i canonici avrebbero dovuto concorrere con una «entrata» (una somma da versare all'acquisizione del beneficio) alla «fabrica sacristie», vale a dire al rinnovo dei paramenti, dei libri, delle croci e così via. Le inadempienze, però, erano frequenti. A Tresivio erano debitori della sacrestia «omnes canonici», a Mazzo sia i canonici, sia l'arciprete. Fra gli ordini di una visita non databile a San Pietro di Tresivio, si ribadì «quod canonici prefate ecclesie satisfiant fabrice secundum usum»¹⁷⁹.

Si comprende bene quale urto questa situazione dovesse generare in una realtà valligiana che, per molti altri aspetti (proprietà fondiaria, circuiti creditizi ed esercizio del potere), era molto autonoma e localizzata. Le comunità dunque reagirono, in modi diversi a seconda che ospitassero la sede della plebana o vi fossero soggette. Le prime, con maggiore o minore successo, cercarono di pervenire al più esteso controllo possibile sui redditi, la sacrestia e la fabbrica. Nel 1589 a San Pietro di Tresivio le decime della residenza e gli altri proventi erano «usurpati dalla comunità d'esso luogo» e da «quelli» di Montagna¹⁸⁰.

I fedeli tentarono se non altro di condizionare la selezione del clero, raccomandando un aspirante canonico contro un concorrente, denunciando gli assenteisti e via dicendo. Il riconoscimento ufficiale dei diritti elettorali degli uomini fu però tardo, favorito dall'abrogazione da parte delle Tre Leghe della collazione episcopale e papale dei benefici vacanti (1542)¹⁸¹. Consigli e assemblee dei capifamiglia allora, fra XVI e XVII secolo, elessero gli arcipreti o rimisero a commissioni ristrette la scelta e la pattuizione delle condizioni alle quali essi avrebbero esercitato il loro ministero¹⁸².

Solo a Teglio questo processo risultò accelerato dalla perdita del rango plebano di **Sant'Eufemia**, che nel Quattrocento era governata come una «parochialis», quale viene definita nel 1445¹⁸³. Come in altri casi, le origini non sono documentate e sono state oggetto di varie ipotesi. È comunque presumibile che un'intitolazione alla santa dedicataria della chiesa nella quale si era tenuto il concilio di Calcedonia, cui aveva partecipato il vescovo di Como Abbondio, poi assunta a simbolo della fedeltà «tricapitolina», si possa riportare ad un'iniziativa episcopale successiva al 451¹⁸⁴. Inoltre la pur controversa testimonianza di Ennodio, vescovo di Pavia all'inizio del VI secolo, su cui tornerò, pare tramandare l'iniziativa missionaria di un prete, attivo in una fase cui le indagini archeologiche oggi fanno risalire un primitivo edificio sacro (cfr. SCHEDA 30, vol. II).

Alla fine del medioevo di questo tempo di presumibile matrice missionaria ed episcopale si era appropriata la comunità. La cura era governata «per geminos rectores». Il comune di Teglio eleggeva i due curati e ne controllava la nomina anche nel caso di resignazioni da un sacerdote all'altro¹⁸⁵. Al comune nel 1445 i visitatori ordinarono la redazione di un libro dei redditi dei beni della chiesa¹⁸⁶. Attorno ad essa si stabiliva un *modus vivendi* fra le diverse componenti territoriali e sociali della parrocchia. In primo luogo era un terreno di contrattazione con la famiglia più influente *in loco*, quella dei Besta, un cui esponente, prete Francesco, nel 1519 venne eletto rettore perpetuo¹⁸⁷. Di più, la duplicazione del beneficio, un caso unico in Valtellina, si sovrapponeva, come accennato, alla divisione della terra in due squadre. Si riconoscevano, infatti, una «prebenda de Partinascha» e una (lo desumo) di Verida. Nel 1481 il diritto di nomina della prima era ufficialmente assegnato non all'intero comune, ma alla sola «squadra [...] de Partinascha», che si era riunita, aveva inviato in curia due sindaci, uno dei quali era il *nobilis* Azzo Besta, famiglia eminente della squadra, agenti a nome «aliorum hominum habitantium in squadra predicta», per assentire alla *collatio* episcopale del beneficio, rimesso nella circostanza dal detentore nella potestà del vicario generale¹⁸⁸. Negli anni Ottanta del Quattrocento la proposta di unire le due prebende, avanzata da un ambizioso ecclesiastico locale, Marsilio Piatti,

¹⁷⁹ ASDCo, CB, I, p. 491, s.d.

¹⁸⁰ BA, ms. I 326 inf., f. 301v.

¹⁸¹ CARUGO 1990, p. 97; DI FILIPPO BAREGGI 1999, p. 38 e sgg.

¹⁸² A Sondrio (PARAVICINI 1969, pp. 162, 244-246, 253, n. 30, pp. 254, 256, n. 40, p. 332; SALICE, XERES 1998, p. 210), Berbenno (DA PRADA 1980, pp. 9-14), Mazzo (ANTONIOLI 1990, pp. 273-274, docc. 1278-1279), Ardenno (ASSo, AN, 1033, ff. 13r.-16r., 1552.01.10), Bormio (ASCB, QC, 8, 1532.12.09-1533.03.24; ASSo, AN, 954, f. 545r.-v., 1532.12.20; GOBETTI 1999, pp. 274-275) ecc.

¹⁸³ CANOBBIO 2001, p. 162.

¹⁸⁴ GARBELLINI 2011, pp. 70-71. Cfr. SANNAZARO 1990b, p. 300.

¹⁸⁵ ASDCo, CB, II, pp. 98-99, 1430.10.11 (in questo caso si tratta, formalmente, di una *collatio* e *provisio* vescovile che riafferma i diritti dell'ordinario, ratificando l'*electio* degli uomini); *Volumina parva*, 9, 1452.03.17, 1452.04.28, 1452.07.11; CB, II, pp. 764-766, 1452.07.11; pp. 803-804, 1454.11.23. Nel 1445 uno dei benefici era stata conferito per collazione dell'ordinario, l'altro per elezione degli uomini (CANOBBIO 2001, p. 163).

¹⁸⁶ CANOBBIO 2001, p. 165.

¹⁸⁷ ASCo, AN, 133, ff. 661r.-663v., 1519.01.04.

¹⁸⁸ ASCo, AN, 128, ff. 135r.-136v., 1481.04.04. Per la nomina del prete che qui rinunciava si era stilato un documento più generico, che attribuiva il patronato al comune (ASDCo, CB, II, pp. 764-766, 1452.07.11).

polarizzò fronti locali: la squadra *de Partinascha* («di quali sono per la maggiore parte de questa terra») rifiutò, la squadra *de Verida* aderì con alcune eccezioni. Azzo Besta e i fratelli sostennero i contrari, ospitandone una riunione nel giardino del loro palazzo. L'opposizione contò almeno 260 aderenti. Anche il Piatti contava su un solido sostegno: nel 1481 «suo patre, barba, zermani, parenti, soy masari soni una bona parte de essi consiglieri». Lo scontro di vedute si accese secondo le modalità tipiche del conflitto politico comunale, fra gruppi clientelari e residenziali, raggiungendo punte di esasperazione che allarmarono il podestà sforzesco¹⁸⁹.

Il comune esercitava diritti anche su alcune cappelle all'interno della chiesa. Gli altari di Sant'Antonio e Santa Maria esistevano nel 1461, uniti in un'unica cappellania di collazione vescovile e conferita ad un influente prete di Como, che rincontreremo, Antonio Rasi¹⁹⁰. Alla fine del Quattrocento e nel primo Cinquecento la cappella risultava di patronato comunitario, gestita dal Consiglio, con il pieno accordo dei Besta: nel 1499 i procuratori incaricati di seguire la procedura del conferimento furono Bernardo *de Frugeriis* e Martino di Antonio Besta, *substituti* di Giacomo e Azzo Besta; nel 1508 i consiglieri elessero cappellano il sud diacono Andrea Besta¹⁹¹. Nel 1614 si registrava come il comune possedesse «iam multis annis» non solo le rendite degli altari della Vergine e dei Santi Antonio e Rocco, cui come in precedenza era collegato un beneficio, ma anche di quello del Rosario, l'intitolazione assunta dall'altare dedicato alla Madonna già esistente nel 1117, e le aveva impiegate tutte per istituire il monte di pietà¹⁹².

Le comunità soggette alla pieve batterono invece la strada dell'emancipazione parrocchiale, in modo da poter destinare le risorse di cui disponevano, in particolare la decima, ad una chiesa e ad un sacerdote che nominavano e di cui potevano vincolare l'attività con patti dettagliati.

In un primo momento spesso si conseguì la sola destinazione di un cappellano, poi si affermò il giuspatronato popolare. In qualche caso l'acquisizione progressiva di più ampi diritti è documentata. La comunità di Postalesio nel 1426 ottenne la possibilità di mantenere un prete, che però l'arciprete di Berbenno aveva facoltà di eleggere. Nel 1445 quest'ultimo affermò di avere il diritto di «ponere presbiterum ad ecclesiam de Postalexio plebis sue» e il cappellano riconosceva di esercitare la cura d'anime «de licentia d. archipresbiteri». Poi i fedeli conseguivano piene prerogative elettorali¹⁹³.

Il territorio plebano si frammentò quindi in una pluralità di spazi dalle più o meno ampie, e più o meno formalizzate, autonomie sacramentali. Per restare ai casi e al periodo di cui ci si occupa più da vicino, nel 1445 in pieve di Mazzo avevano un proprio beneficiale Sernio, Grosotto e Sondalo, un rettore la parrocchia di Grosio, separata formalmente nel 1426. In pieve di Tresivio vi erano le chiese curate e parrocchiali di Montagna, emancipata nel 1429, Ponte e Chiuro. In quella di Teglio sussisteva la chiesa curata di Aprica; a Carona esercitava la cura d'anime un «beneficialis non intitolatus», mentre gli uomini di Grania rivendicavano una separazione giuridicamente ancora tutt'altro che pacifica¹⁹⁴.

La situazione era ancora molta fluida e continuò ad esserlo, giungendo in età post-tridentina ad una maggiore chiarificazione giuridica. Ad esempio, Sernio nel 1448 definì grazie ad un arbitrato i margini della propria indipendenza da Mazzo; nel 1452 il delegato episcopale riconosceva la facoltà di tutti i comuni della pieve di nominare propri cappellani, mantenendo però i diritti dell'arciprete sugli introiti dei funerali, a Grosotto accordò di costituire un proprio battistero, acquisendo però l'acqua a Mazzo¹⁹⁵. Nel 1457, con l'opposizione dell'arciprete di Tresivio, le contrade che facevano riferimento a Sant'Antonio di Piateda cercarono di conquistare maggiori autonomie¹⁹⁶. Nella seconda metà del secolo l'energico Pietro Andriani fu impegnato in una sequenza interminabile di liti – con il comune di Ponte, il rettore e il comune di Chiuro – per salvaguardare quello che restava delle sue prerogative patrimoniali e sacramentali¹⁹⁷.

¹⁸⁹ ASMi, Comuni, 81, Teglio, 1481.07.13; CS, 784, 1481.10.01, 1481.11.17, 1481.11.18.

¹⁹⁰ ASDCo, CB, II, p. 681, 1461.01.10. Cfr. ASCo, AN, 128, ff. 135r.-136v., 1481.04.04.

¹⁹¹ ASCo, AN, 130, ff. 134r.-137r., 1499.10.10-21; 131, ff. 890r.-891r., 1508.12.22. Andrea Besta era già stato designato dalle vicinanze al beneficio di San Giacomo *de Leplatis* (ivi, 131, ff. 385r.-389v., 1506.12.08; ff. 398r.-405v., 1506.12.15).

¹⁹² PEZZOLA 2007b, doc. 1; ARCHINTI 1995, p. 385.

¹⁹³ PAPPETTI 2011, pp. 50-51; CANOBBIO 2001, pp. 144-145; ASCo, AN, 130, ff. 694r.-696v., 1504.05.21; 234, ff. 413r.-414r., 1523.11.21. Cfr. MASA 2011, pp. 46-51, per l'analoga evoluzione del beneficio curato

dei Santi Giacomo e Filippo di Malenco.

¹⁹⁴ CANOBBIO 2001. Cfr. PRANDI 2010, p. 31. Su San Pietro di Aprica v. ASDCo, CB, II, pp. 727-728, 1439.11.14; p. 585, 1458.06.07; San Giacomo *de Leplatis*, cui facevano riferimento Grania e altri villaggi, ASCo, AN, 130, ff. 25r.-30v., 1498.03.15-23; su Sant'Omobono di Carona, ivi, 131, f. 648r.-v., 1507.04.01; ff. 648v.-651v., 1507.04.08; f. 649r.-v., 1507.04.08; 133, ff. 97r.-99v., 1515.02.28-03.06. V. anche CANOBBIO 2012, pp. 98-102.

¹⁹⁵ APM, 1642, 1448.11.08; 1, f. ff. 7v.-8r., 1452.03.11.

¹⁹⁶ ASDCo, CB, I, pp. 953-956, 1457.08.03.

¹⁹⁷ CARUGO 1990, p. 83; ASDCo, BE, II, f. 46r. [1464]; ff. 251r.-258v., s.d.-1480.02.26; ff. 342r.-345v., 1477.01.11-1483.08.26.

Nel 1589 si censivano in pieve di Tresivio la vicecura di Boffetto, Piateda, Ambria, Agneda, le chiese curate di Pendolasco e Castello dell'Acqua (che pure riconosceva la soggezione a Chiuro), oltre a Castione, soggetta alla parrocchia di Chiuro, ma custode dell'eucaristia. Nel circuito della pieve di Teglio, si enumeravano le parrocchie di Boalzo, Grania, Aprica, Carona, oltre a oratori minori di cui però si ricordavano le funzioni cimiteriali. In pieve di Mazzo avevano il rango di vicecurata le chiese di Vervio, Tovo, Lovero, di curata quella di Sernio, di parrocchiale quelle di Grosotto, Grosio e Sondalo, cui si aggiungevano le solite cappelle minori con cimitero¹⁹⁸.

La generosità dei fedeli si indirizzava preferibilmente verso queste chiese decentrate, in pieve di Mazzo, Teglio¹⁹⁹ e Tresivio. Sant'Antonio di Piateda e San Bartolomeo in Val d'Ambria erano collettrici di lasciti per le messe di suffragio e luoghi di distribuzione delle elemosine stabilite da quanti abitavano nelle loro pertinenze²⁰⁰. Nella trentina di testamenti o comunque atti di disposizione pia che si conservano fra le pergamene medievali di Montagna, San Pietro di Tresivio è ricordata soltanto in una circostanza; i fedeli erano più legati ad alcuni altari e chiese di contrada; la chiesa curata, comunque, è l'ente che predomina nettamente. L'unica eccezione riguarda un nobile, Mosca Interiortoli, che come spesso succedeva nel 1389 mostrò maggiore considerazione dei quadri sovra-locali di appartenenza rispetto ai vicini, dagli orizzonti più localizzati²⁰¹.

La negligenza nel versamento delle decime divenne resistenza individuale e collettiva, volta in ultima istanza ad ottenere la remissione dell'obbligo, sia in pieve di Tresivio²⁰², sia in quella di Mazzo²⁰³.

La crisi di lealtà dei luoghi soggetti era evidente allorché venivano chiamati alla manutenzione della matrice. I visitatori pastorali nel 1445 imposero la realizzazione di un muro presso San Pietro di Tresivio non solo agli uomini di Tresivio, ma anche a quelli di Ponte e Chiuro. Non doveva trattarsi di doveri assolti con sollecitudine. Negli anni Ottanta Pietro Andriani affrontò Chiuro per la «reparatio ecclesie» e Ponte sempre per la «refectio ecclesie plebane». In questi casi sono trasparenti le relazioni territoriali che si imprimevano nel corpo della chiesa, perché l'arciprete argomentava il dovere di concorrere alla *reparatio* a partire dalla mancata emancipazione formale della cura di Chiuro, i cui uomini, sebbene avessero «presbyterum et ecclesiam a quo et in qua receperunt et recipiunt sacramenta ecclesie» in ogni caso «suppositi ecclesie plebane remanserunt et remanent»²⁰⁴.

È significativo, allora, che nel volto materiale delle plebane si impresse la trascuratezza piuttosto che l'orgoglio o l'identificazione²⁰⁵. **San Pietro di Tresivio** nel 1445 secondo l'arciprete era «in malo ordine». Nel 1458 gli uomini presentarono una situazione avvilente: «he facta caxa de povero homo e non pare loco de Dio, ma piena de ognia immondizia, non y è resistentia a le aque del celo». Caldeggiarono la designazione ad arciprete di Pietro Andriani che aveva, fra le sue referenze, l'aver promosso il rinnovamento artistico della pieve dei Santi Gervasio e Protasio di Sondrio, che pure aveva trovato in condizioni di degrado, con un fervore di opere che doveva avere suscitato vasta risonanza. Esordivano, infatti, con un auspicio: «siamo bramoxi de essere adotati de una persona la qual non deduca questa poverela giexia a mancho grado come he». E ritenevano che l'Andriani non avrebbe deluso le aspettative: «speramo, mediante la gratia de Dio, che il debia in breve questa predicta giexia restaurare in li prestini honori, bene e utilitate, e non manchare in fare li beni de quella como ha fato a la dita canonica da Sondra». Denunciavano per contrasto le responsabilità dei predecessori: «tuto he proceduto per male regulatione de li arcipreyti che hano abiuto a disporre de quella, li quali solum hanno attenduto al bene proprio e no a le utilitate e honor de la dicta giexia»²⁰⁶. Nel 1589, però, la chiesa continuava ad essere fatiscante²⁰⁷.

¹⁹⁸ MONTI 1903, I, pp. 314-335, 352-368.

¹⁹⁹ ASSO, AN, 108, ff. 197v.-198r., 1427.02.04.

²⁰⁰ ASSO, AN, 227, ff. 255r.-257v., 1473.08.24; f. 402r.-v., 1476.10.25; 228, f. 39r., 1478.09.03.

²⁰¹ CORBELLINI, PRANDI 2003, p. 110, doc. 25.

²⁰² V. le liti fra il canonico Gian Giacomo Parravicini e gli uomini di Tresivio Piano che volevano riservare la decima alla loro chiesa di Sant'Antonio (CARUGO 1990, p. 126; ASCO, AN, 75, f. 24r.-v., 1484.06.28; ASSO, AN, 228, ff. 462r.-463v., 1484.01.31). Bernardo *de Blegniis de Hosteno*, canonico residente, fu quasi contemporaneamente in causa con il consorzio di sei possessori di fondi in territorio di Tresivio che non versava la relativa decima (ivi, 75, ff. 25r.-32r., 1484.09.13).

²⁰³ Grosio ottenne il riconoscimento di non dover pagare la primizia (APG, 178, 1466.09.06; ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30). La quartadecima che Sernio continuò a dovere all'arciprete (APM, 1642,

1448.11.08) suscitò liti secolari (ANTONIOLI 1993, pp. 66-67). Per un episodio di resistenza da parte di singoli abitanti di Sernio e Lovero che non versavano la biada dovuta all'arciprete, v. ASCO, AN, 183, ff. 451r.-452v., 1510.03.09.

²⁰⁴ CANOBBIO 2001, pp. 181-182. Chiuro: ASDCo, CB, II, pp. 277-279, 1482.08.08; BE, I, f. 433r.-v., 1483.07.19-08.14; CARUGO 1990, p. 108. Ponte: ASDCo, BE, I, f. 343r., 1484.05.15; f. 341r., 1484.08.05; ASCO, AN, 130, ff. 172r.-173v., 176v.-177v., 1489. Cfr. VARANINI 2003, p. 9.

²⁰⁵ OSTINELLI 1998, pp. 253-254; MORETTI 2006, p. 213, n. 336.

²⁰⁶ CANOBBIO 2001, p. 156; ASMi, CS, 719, 1458.10.01. Il comune di Sondrio nel 1445 avrebbe dovuto concorrere al restauro della matrice «tam in tectis quam in sollo» (CANOBBIO 2001, pp. 148, 150). Cfr. PALAZZI TRIVELLI 1989.

²⁰⁷ BA, ms. I 326 inf., f. 301v.

«Quod ecclesia reaptetur» era ordinato nel 1445 anche a Mazzo: i comuni del capoluogo e della pieve dovevano provvedere al tetto e alle altre necessità. Nel 1452 Pietro Andriani, ora in qualità di visitatore delegato, rilevava che la «ecclesia S. Stefani est destructa, vituperosa et male ordinata culpa et negligentia [...] communium», rinnovando il richiamo a porvi rimedio. Gli uomini di Sondalo e Grosio presentarono subito le loro rimostranze, i primi sulla base di una sentenza episcopale del 1386, i secondi della separazione del 1426, inducendo anche agli altri ad affermare che loro avrebbero ottemperato all'ordine solo se tutti avessero condiviso la spesa. Almeno i primi furono assolti l'anno stesso dal dovere loro imposto²⁰⁸.

Nel 1453 l'abate di San Giuliano di nuovo comandò il rifacimento del tetto²⁰⁹. Il suo ordine era il primo che presentava anche l'entità delle rispettive contribuzioni, commisurate alla stima della capacità fiscale, rivelando chiaramente quale fosse la radice del problema. Mazzo doveva concorrere per un estimo di 41 lire imperiali, Sondalo e Grosio, che avevano la propria parrocchia, rispettivamente per 126 lire, 1 soldo, 6 denari e per 80 lire, 8 soldi, 3 denari. Anche Grosotto, che manteneva solo un cappellano ancora dipendente dall'arciprete, doveva più di Mazzo: il suo estimo era di 47 lire e 3 soldi. Tovo, Vervio, Lovero e Sernio erano impegnati per cifre più modeste. Alla fine, comunque, su Mazzo incombeva solo l'11% dell'importo che ricadeva sui comuni. Il contributo toccava anche ai nobili, Venosta e Crotti, anch'essi non tutti residenti a Mazzo. Ad esempio, fra i chiamati a concorrere alle spese di restauro erano Castello Venosta, abitante nel castello di Grosio, Pietro fu Simone, residente a Grosotto, Gabardino fu Michele, a Vervio. Essi dovevano vivere lo stesso scollamento dei comuni, tanto che nessuno di loro si ricordò di Santo Stefano nel suo testamento²¹⁰.

Nel 1464, evidentemente dopo un altro decennio di inadempienze, il comune di Mazzo e i *nobiles* Venosta erano chiamati alla riparazione del tetto. Nel 1483 di nuovo il vicario episcopale ingiunse ai comuni di Sondalo, Grosio, Grosotto, Mazzo, Tovo, Vervio, Lovero, Sernio e agli uomini fuori del comune, esponenti dei Venosta di tutta la pieve e dei Crotti, di sostenere le spese di riparazione della chiesa plebana in misura calibrata. Nel 1489 era ribadito l'ordine agli stessi soggetti, ad istanza dell'arciprete e dei canonici di Mazzo, di provvedere alla *reparatio* sempre rinviata. Nel 1491 il comune di Grosio e i Venosta li residenti vennero assolti dai loro obblighi. Nel corso della lite, peraltro, essi avevano formulato un suggerimento: il ricorso ai redditi dei canonici assenteisti. Nel 1492 anche a Sondalo fu confermata l'esenzione²¹¹.

Solo l'evento traumatico a lungo paventato – il crollo del campanile nel 1507 che distrusse anche il tetto della pieve – stimolò un rapido rilancio. Già nel 1508 venne realizzato il nuovo portale da Bernardino Rodari da Maroggia; alla campagna della ricostruzione dovrebbero appartenere gli affreschi dello pseudo-Giovanino da Sondalo ritrovati nel sottotetto; il campanile fu rifatto, mentre altre committenze di altari lignei e affreschi qualificheranno il cantiere cinquecentesco come molto vitale²¹².

Di contro alla determinazione dei centri che premevano per l'autonomia parrocchiale e al coinvolgente investimento identitario della loro popolazione in queste lunghe diatribe, il profilo dei capoluoghi plebani è molto più sbiadito: le comunità dipendenti, infatti, si identificavano con la loro chiesa e le sue prerogative, le comunità dove aveva sede la pieve no. Almeno nel basso medioevo e nella prima età moderna, di norma, i fronti conflittuali sono costituiti da una comunità e un sacerdote solidalmente contrapposti ad un capitolo, quando non ad un arciprete isolato, attorno ai quali non si raccoglie nessun motivato settore della società locale. Il separatismo di San Pietro di Aprica da Sant'Eufemia di Teglio non coinvolgeva direttamente la «*communitas Tillii*», che concorreva nella sua interezza ad eleggere il rettore della chiesa di contrada²¹³. È molto singolare l'opposizione venuta nel 1664 dal consiglio del comune di Mazzo, che affiancò così il capitolo di Santo Stefano, ad un ultimo e definitivo passo del distacco di Grosio²¹⁴. Semmai era l'ulteriore istituzione di una chiesa curata all'interno del territorio di una già esistente parrocchia di patronato comunitario a mobilitare gli abitanti in difesa delle sue prerogative. Il rettore delle chiese curate di San Giacomo e Sant'Andrea

²⁰⁸ CANOBBIO 2001, pp. 171, 173; APM, 1, f. ff. 7r.-9r., 1452.03.11-13; ASDCo, BE, II, f. 359r.-v., 1452.06.22.

²⁰⁹ APM, 1, f. 9r.-v., 1453.07.03.

²¹⁰ Nell'ordine, ASSo, AN, 226, ff. 215v.-216v., 1469.02.05; ASCG, Capitolo dell'elemosina, 28, fasc. 1, 1457.05.30, 1459.06.02.

²¹¹ APM, 1, f. 11r., 1464.04.29; ASCo, AN, 129, ff. 176r.-177v., 1483.07.15; ff. 174r.-184r., 1491.09.15; ff. 220r.-224v., 1492.02.04; AN-TONIOLI 1990, p. 305, doc. 1445.

²¹² BORMETTI 2002b.

²¹³ ASDCo, CB, II, pp. 727-728, 1439.11.14. V. anche ivi, p. 585, 1458.06.07 (che testimonia l'espressione del gradimento da parte del decano di Teglio).

²¹⁴ ANTONIOLI 1990, p. 314, doc. 1491. Nel 1589 si attese che non solo l'arciprete, ma anche la comunità di Villa, acconsentisse alla separazione di Tirano (MONTI 1903, I, p. 342).

di Chiuro, contro le pretese degli abitanti nelle contrade di Chiuro oltre l'Adda (Castello dell'Acqua), fu sostenuto dal decano del comune e dai rappresentanti degli altri vicini delle contrade «citra Abdum»²¹⁵.

La mancata simbiosi comunità-pieve ha molte ragioni. Quest'ultima, in primo luogo, poteva situarsi lontana dagli abitati, perché in un tempo remoto essi erano esistiti, per poi scomparire, o perché risaliva a un'età in cui i fulcri demografici, economici e politici della valle erano poco rilevati, sicché importava collocarla in modo che servisse meglio l'intero territorio che ne dipendeva, non l'eventuale centro maggiore. Almeno nella Valtellina tardo-medievale, però, che vide il sensibile accentramento di funzioni sociali e istituzionali in alcuni luoghi eminenti, la chiesa matrice non poteva più costituire un rilevante luogo per sé e doveva risituarsi di fronte ai nuovi soggetti forti dell'organizzazione territoriale. L'unico vero trasferimento di una plebana nell'area valtellinese nel Quattrocento riguarda Santo Stefano di Olonio, insediamento già tardoantico, sede di una fiera importante nel XIII secolo, passaggio fra il Lario e la Valtellina. La matrice, però, già alla fine del Duecento era sede esclusivamente formale per chierici già tutti insediati nelle chiese dei luoghi circostanti; la località nel 1335 non costituiva comune rurale; il sito stesso venne completamente abbandonato a causa delle trasformazioni ecologiche indotte dalle alluvioni dell'Adda, motivo per cui il titolo plebano fu traslato alla chiesa di Santo Stefano di Sorico nel 1444²¹⁶. Come vedremo anche San Pietro di Tresivio venne riedificata più a valle. A Berbenno convissero in sostanza due chiese plebane. San Pietro nel 1589 sorgeva isolata nel fondovalle, presso quello che senz'altro nel tardo medioevo era un nodo infrastrutturale, costituito dalla strada, dal ponte sull'Adda e dall'osteria. Una chiesa intitolata a Santa Maria, invece, «propter maiorem incolarum Berbenii commoditatem ab ipsis est ibi erecta», prossima all'abitato a mezzacosta sul versante retico²¹⁷. Secondo la relazione visitale tardo-cinquecentesca, in un secondo momento vi si sarebbero spostati la residenza arcipretale e il fulcro della vita religiosa; le fonti, in ogni caso, attestano come il passaggio sia intervenuto almeno a partire dalla fine del XIII secolo²¹⁸. Tutto ciò, però, fece della pieve sempre più la parrocchia di Berbenno e sempre meno la chiesa di riferimento per una più ampia porzione di territorio, soprattutto per i villaggi orobici, al di là dell'Adda, che divennero così ancora più periferici, reagendo nel modo che analizzeremo. Nel 1624 la chiesa di San Pietro, pur «amplissima e bella», era «mal tenuta per esser lontana dall'habitato, vicina al fiume Adda», in più, dunque, esposta alle piene del fiume, da cui Santa Maria era risparmiata²¹⁹.

Anche negli altri casi, tuttavia, era proprio la configurazione istituzionale della pieve a non stimolare sentimenti di lealtà negli abitanti (o a non stimolarli più, come nell'XI secolo abbiamo visto in effetti avvenire). La devozione di questi ultimi, non diversamente da quella degli uomini e delle donne dei centri soggetti, si indirizzò pertanto verso altre chiese, di patronato popolare, fulcri di un antagonismo ai capitoli delle collegiate del tutto simile a quello sprigionato dalle cappelle dei villaggi sottoposti. Mentre però il distacco delle nuove parrocchie è fenomeno ben noto alla storiografia e agli studi locali, si è meno approfondita la fondazione di benefici presso cappelle che costituirono delle ravvicinatissime spine nel fianco dei capitoli plebani. Mi soffermerò quindi più a lungo su questo tipo di competizione, territoriale e rituale, nella pieve di Mazzo, dove una delle chiese oggetto di indagine stratigrafica, **Santa Maria**, ricoprì appunto questo ruolo.

La pieve di Santo Stefano di Mazzo fu affidata ad arcipreti e canonici almeno dal Trecento in prevalenza forestieri, alcuni dei quali (i Galli di Como, i de Misenti di Como, i Manzoni di Lecco e soprattutto i Rusca di Como) in grado di occupare sia l'arcipretura sia uno o più canonicati contemporaneamente, asservendo le risorse della chiesa alle loro strategie familiari²²⁰.

Impressiona, in particolare, la rete di solidarietà sovra-locali dei Rusca. Arciprete dal 1488 al 1529 fu Gian Andrea, figlio del potente Francesco, ex capitano sforzesco della Valtellina²²¹. Egli risiedeva fra la città e Chiuro, nella torre che condivideva con i fratelli²²². Ebbe un brillante *curriculum* di studi, nel 1490 risiedeva a Pavia per frequentare l'università, nel 1497 era «iuris pontificii scolaris», divenendo dottore in entrambe le leggi. Assunse però l'arcipretura non essendo nemmeno prete, quindi non avrebbe potuto assolvere a tutte

²¹⁵ ASSO, AN, 102, ff. 100r.-101r., 1444.03.24.

²¹⁶ MONTI 1903, I, pp. 254-256; CAPORUSSO, COLOMBI 2003; DELLA MISERICORDIA 2006, pp. 723, 737, con rinvii bibliografici.

²¹⁷ MONTI 1903, I, pp. 288-289. V. anche SCARAMELLINI, ZOIA 2006, III, p. 389; ASMi, CS, 1152, 1490.12.29; 1153, 1491.07.28, 1493.04.16, 1493.06.04-05. Cfr. DEL TREDICI 2012a.

²¹⁸ PERELLI CIPPO 1976, p. 236; SALICE 2002, pp. 287-289; PAPETTI 2011, p. 50.

²¹⁹ PEROTTI 1992, p. 133; DA PRADA 1988, pp. 139-144.

²²⁰ ANTONIOLI 1990, p. 73 e sgg., doc. 253 e sgg., p. 145 e sgg., doc. 663 e sgg.

²²¹ ANTONIOLI 1990, pp. 273-274, docc. 1278-1279 e *passim*; MERATI 2000, pp. 170-171, doc. 198; ASSO, FONTANA, I, doc. 1031, 1511.03.21.

²²² APM, 1514, 1513.01.03.

le funzioni sacramentali della cura d'anime. Le commetteva, pertanto, con incarichi a breve termine, ad esponenti del clero locale che, scelti e confermati a suo beneplacito, avvicinandosi rapidamente, servirono presso la chiesa plebana, quelle di Vervio, Grosotto e Lovero. La gestione patrimoniale la curava lui da Como o facendosi rappresentare *in loco* dai consanguinei²²³. Nel 1490 Francesco provvide alle locazioni e seguì le cause inerenti al patrimonio della prebenda, tessendo i rapporti pure con membri della nobiltà locale, come Andrea Quadrio, abitante a Grosio²²⁴. Nel 1497 conseguì il canonicato appartenuto a Giovanni detto Zanolino Venosta (esponente di una nobiltà locale che in quel momento stava perdendo le proprie posizioni nella plebana) Menapace Rusca, canonico della cattedrale, chierico e non prete, fratello di Gian Andrea, che incaricò quest'ultimo della gestione di tutti i beni della sua prebenda. Nel 1511 Menapace ebbe pure il canonicato che era stato di Pier Antonio Curtoni²²⁵. Sempre nel 1511 Gian Antonio Quadrio resignò il proprio canonicato, anch'esso occupato un tempo da un membro dei Venosta, Giovanni, a favore dello stesso Gian Andrea²²⁶. Nel 1514 quest'ultimo, in virtù dei suoi diritti di collazione, assegnò il canonicato vacante per la morte di Gian Antonio Lambertenghi al fratello Nicola, un altro chierico non prete. Esponenti dei Quadrio e dei Venosta furono tra i procuratori nominati per la presa del possesso, testimonianza di come le solidarietà aristocratiche potessero collegare comunque la realtà locale e un clero con questo profilo²²⁷.

Anche altri canonici, Gian Luigi Perlasca e Pier Antonio Curtoni arciprete di Gravedona, erano estranei all'ambiente locale. Nel 1529 il papa nominò arciprete Pietro Martire Guicciardi di Teglio, non ancora diciottenne²²⁸.

Gian Andrea, peraltro, era a perpetua caccia di altri benefici: detenne per qualche tempo quello curato di Chiuro²²⁹, il vicariato della cappella di San Michele di Chiuro²³⁰, la cappella di Sant'Orsola sita nella chiesa di San Giacomo di Chiuro (di patronato Rusca)²³¹.

L'inserimento di questi chierici nella realtà locale non fu pacifico. Il comune di Mazzo e i nobili Venosta furono in lite a causa delle decime con l'arciprete Antonio Manzoni, a partire dal 1453, definendo un accordo nel 1472²³². Almeno con alcuni abitanti di Sernio e Lovero, quest'ultimo affrontò una causa per conseguire il versamento della primizia cui riteneva di avere diritto²³³. Nel 1500 Gian Andrea e il cappellano prete Lorenzo Azzalini erano in contenzioso con il canonico residente Zaccaria Rusca per il diritto di esercitare la cura delle anime²³⁴.

Estranea a questa rete di rapporti fra chierici, aperta a qualche settore della nobiltà indigena, rimase l'istituzione comunitaria. Nel XV secolo, quando nei centri vicini il modello della chiesa di comunità era già ampiamente operante, una «ecclesia sine cura» di Santa Maria, di cui le murature superstiti attestano una fase già di età romanica (SCIREA in questo volume), ma su cui non si esercitava nessun patronato, si offrì all'interessamento del comune e della sua *élite*. L'iniziativa assunse contenuti polemicici verso una pieve fisicamente vicinissima, ma controllata da un clero esterno, e infatti lasciata a se stessa.

La prima menzione nota risale al 1431, quando Santa Maria appare già connessa al comune, allorché l'intera vicinanza, presenti come testi fra gli altri Contino Venosta e Giacomo Foppoli, investì in locazione un terreno della chiesa, verosimilmente oggetto di un lascito testamentario («secundum usum [...] elemosinarum»), per un canone di una libbra e mezza di cera, dalla caratteristica destinazione liturgica. Nel 1445 non era ancora istituito alcun beneficio, ma la chiesa era dotata di un proprio reddito, che poté essere destinato al sacrestano Tommaso *de Tovo*. Poi dovettero emergere tensioni fra quest'ultimo, l'arciprete e la comunità: nel 1453 il visitatore episcopale ordinò fra l'altro a Tommaso di consegnare ai canevari di Mazzo, nominati

²²³ ASCo, AN, 72, f. 482r.-v., 1490.08.28; 73, ff. 1906r.-1907r., 1497.01.19; 75, f. 783r.-v., 1497.01.19; ff. 1073r.-1075v., 1499.12 (il giorno del mese è illeggibile per il deterioramento del documento); 214, f. 27r.-v., 1504.02.01; 182, f. 411v., 1504.03.26; f. 437v., 1504.12.19; APM, 1513, 1511.10.29; 1514, 1513.01.03; ANTONIOLI 1990, p. 59, doc. 202, p. 318, docc. 1514-1515 e *ad indivem*.

²²⁴ ANTONIOLI 1990, pp. 79-80, docc. 286-288, p. 162, docc. 751-752.

²²⁵ ASCo, AN, 73, f. 2298r.-v., 1497.06.25; f. 2319v., 1499.11.11; ANTONIOLI 1990, p. 272, doc. 1273.

²²⁶ ASCo, AN, 183, ff. 575r.-576v., 1511.10.20; ANTONIOLI 1990, pp. 272, doc. 1269-1271.

²²⁷ ASCo, AN, 214, ff. 128r.-129r., 1514.11.17. Per successive presenze dei Rusca, v. ANTONIOLI 1990, p. 87, doc. 327, p. 274, doc. 1282, p.

275, docc. 1286-1288 (Melchiorre). Sul rapporto di sangue fra i tre Rusca, v. ASCo, AN, 132, ff. 567r.-568v., 1512.06.20.

²²⁸ Nell'ordine, ASCo, AN, 73, f. 2298r.-v., 1497.06.25; ASSo, FONTANA, I, doc. 1032, 1511.03.21; ANTONIOLI 1990, p. 273, doc. 1278.

²²⁹ ASCo, AN, 132, f. 763r., 1512.04.20.

²³⁰ ASCo, AN, 183, f. 868r.-v., 1513.04.21.

²³¹ ASCo, AN, 183, f. 607r., 1511.03.08; f. 618v., 1522.09.06.

²³² ANTONIOLI 1990, pp. 57-58, docc. 194-197.

²³³ ANTONIOLI 1990, pp. 344-345, doc. 1648.

²³⁴ ASCo, AN, 75, ff. 1086r.-1088r., [1500.05.09]. Cfr. ANTONIOLI 1990, p. 251, doc. 1189.

dall'ecclesiastico stesso, ma espressione della comunità e delle sue varie componenti sociali, la chiave della cassetta delle offerte (*cepum*) di Santa Maria²³⁵.

Nel 1458 fu affidata dal vescovo di Como al frate minore Giovanni *Auberti de Francia* o *de Bregondia*. Egli in realtà era stato eletto dai vicini e nobili di Mazzo. In una fase di grande invadenza da parte di un clero di carriera di estrazione perlopiù cittadina, la popolazione si rivolgeva infatti anche a preti stranieri, come Ottone *de Alamania*, nel 1461 beneficiario di Sant'Alessandro di Lovero²³⁶. Le autorità diocesane, però, non erano persuase dell'esistenza di un vero e proprio diritto di patronato (il notaio di curia si riferiva a «pretensi patroni», «ius patronatus in ecclesia ipsa [...] sibi spectare pretendentes»), o comunque affermavano la devoluzione del beneficio alla disponibilità episcopale a causa della lunga vacanza. Pertanto il presule, con un atto di ratifica, riconfermò questa chiesa, identificata come povera, vacante, che «a nullo gubernatur», allo stesso religioso²³⁷.

Che l'istituzione del beneficio si ponga in continuità con la *monacharia*, prima fase della crescita istituzionale della chiesa verso l'esito della cappellania che ne assorbirà almeno parzialmente proventi e oneri, è testimoniato, qualche decennio più tardi, dal fatto che gli obblighi attribuiti nel 1445 a Tommaso *de Tovo*, di illuminare Santo Stefano, il battistero e Santa Maria, saranno addossati al beneficiario di quest'ultima²³⁸.

L'arciprete tentò di recuperare una posizione che evidentemente catalizzava un fronte antagonista alla pieve. Nel 1461 Antonio Manzoni, denunciando l'abbandono del beneficio da parte del frate, ne ottenne da Lazzaro Scarampi l'incorporazione, con i suoi redditi, nell'arcipretura. La decisione del vescovo suscitò la reazione del religioso francese e una causa. Il vicario sentenziò nel 1466 confermando l'unione, ma senza che questa recasse pregiudizio ai diritti acquisiti in precedenza da fra Giovanni. Le parti vennero dunque ad un accomodamento, per cui l'arciprete diede la chiesa «ad fictum» a Giovanni, che negli anni successivi ne amministrò effettivamente il patrimonio²³⁹.

Entro il settembre del 1472 il beneficiario morì e il vescovo Branda Castiglioni consegnò i suoi beni a Santa Maria²⁴⁰. Le forze locali cercarono allora di riaffermare le proprie pretese. Nel 1473, tre mesi dopo la morte del frate, il duca scrisse al comune di Mazzo, riconoscendo il giuspatronato dell'ente sulla cappella e offrendo il suo *placet* all'elezione di prete Stefano Venosta, che chiedeva al vescovo di ratificare. Maffeo Crotti fu il procuratore locale incaricato di seguire l'*iter*, a nome del comune dei nobili e dei vicini, che condusse alla regolare conferma episcopale. Il comune e gli esponenti delle famiglie eminenti Crotti e Venosta agirono dunque di concerto²⁴¹. Contro di loro, Antonio Manzoni volle invece difendere la sua disponibilità della «filiialis» della pieve²⁴². La figura di Stefano – aristocratico locale, canonico della pieve, già nel 1470 in lite con l'arciprete per ragioni patrimoniali²⁴³ – fa pensare che la sua designazione potesse costituire un fragile ponte fra le istituzioni più care alla popolazione, il comune e Santa Maria, e la pieve, in una prospettiva comunque di contrapposizione ad un arciprete di origine esterna.

Sempre Maffeo Crotti seguì le sorti della cappella, per conseguire l'unione del beneficio di Sant'Alessandro di Lovero a Santa Maria. Fu una situazione temporanea, osteggiata dalla comunità di Lovero, ma non così effimera, se dopo un ventennio Sant'Alessandro spettava al beneficiario di Santa Maria Giovanni Venosta²⁴⁴. Così Mazzo, per il tramite non più della pieve e dell'arciprete, ma della cappella di Santa Maria e di un sacerdote appartenente ad una nobile famiglia locale, tentava di conservare la propria centralità territoriale (secondo le stesse modalità esperite nel 1444 dall'arciprete, che aveva tentato di incorporare nella sua prebenda le chiese di San Gottardo e dei Santi Cosma e Damiano di Sernio)²⁴⁵.

In questa fase i diritti si precisavano nei termini di un compatronato detenuto da «ser Mafeus de Crotis dictus de Bellaguarda ac nobiles parentelle de Venosta necnon vicini et homines de Maze». Il linguaggio e

²³⁵ APM, doc. 838, 1431.03.24; CANOBIO 2001, p. 174; APM, 1, f. 10r., 1453.07.03.

²³⁶ ANTONIOLI 1990, p. 336, doc. 1608. Su queste presenze, v. anche CANOBIO 2001, p. 174.

²³⁷ ASDCo, CB, II, pp. 622-623, 1458.11.14. Cfr. *ivi*, I, pp. 167-168, 1466.07.05.

²³⁸ APM, 1139, 1538.05.30. Cfr. ANTONIOLI 1990, p. 180, doc. 856.

²³⁹ ANTONIOLI 1990, p. 177, doc. 839, p. 239, docc. 1132-1134; ASDCo, CB, I, pp. 167-168, 1466.07.05.

²⁴⁰ ANTONIOLI 1990, p. 177, doc. 840.

²⁴¹ ASMi, CS, 782, 1473.01.25; ASCo, AN, 74, ff. 411r.-412v., 1473.02.25.

²⁴² ASMi, CS, 782, [1473].

²⁴³ ANTONIOLI 1990, pp. 75-76, docc. 263-266, p. 79, doc. 282, pp. 268-270, docc. 1251-1252, 1257, 1259. Gestì i beni del canonico anche a favore dei familiari (*ivi*, p. 76, doc. 268), mentre fu in lite con i Foppoli (p. 76, doc. 270, p. 80, doc. 287). V. anche *ivi*, p. 77 e sgg., doc. 272 e sgg.

²⁴⁴ ASCo, AN, 74, ff. 579r.-581v., 1474.09.28; ANTONIOLI 1990, p. 239, doc. 1135, p. 337, docc. 1611-1612.

²⁴⁵ ANTONIOLI 1990, p. 343, doc. 1639, 1641-1642. Cfr. ANTONIOLI 1993, pp. 64-65.

l'ordine di designazione nell'atto stilato dal notaio di curia farebbero pensare che almeno a Como i nobili apparissero in quel momento i soggetti più forti, tanto che per due volte sono ricordati da soli come patroni²⁴⁶.

Con la morte di Stefano Venosta, nel 1491, la comunità dovette fronteggiare una nomina episcopale a favore di Andrea Muggiasca, chierico e non prete, *iuris canonici scholaris*, cui fu conferito contestualmente anche il beneficio di Sant'Alessandro di Lovero. Si trattava cioè di evitare che anche Santa Maria fosse risucchiata nel circuito delle rendite a disposizione di questo clero estraneo, impegnato negli studi o in altre attività e non vocato alla cura delle anime. Il Muggiasca e il subeconomo ducale giunsero a Mazzo ad aprile per la presa di possesso. Più di 50 persone, allora, presentate come una «magna hominum multitudo», anche se, a differenza dell'analoga scena che si ripetette a Lovero, non armate, con presenze socialmente e istituzionalmente qualificate (il decano e Finamante, Marco e Simonino Venosta), affermarono «colationem et provisionem dicte ecclesie non spectari [...] d. episcopo set dictis hominibus communis de Maze tamquam patronis». Impedirono materialmente ai due di avvicinarsi alla chiesa, sicché, con un povero cerimoniale di ripiego, il subeconomo immise Andrea nel possesso di fronte a tutti «extra dictam ecclesiam et in platea», e chiese al notaio l'estensione del relativo atto²⁴⁷.

Il mese successivo il comune, ormai riappropriatosi a pieno titolo dei suoi diritti, designò al beneficio un altro Venosta, Giovanni – già succeduto a Stefano anche come canonico della pieve²⁴⁸ –, che in effetti dovette prenderne possesso²⁴⁹.

Nel 1499 il comune di Mazzo, agendo come unico patrono, elesse Abbondio Crotti²⁵⁰. Quest'ultimo nel 1507 risultava beneficiario anche dell'altare di Santa Caterina, sito nella chiesa di Santa Maria²⁵¹. Dal 1510 fu canonico della pieve e, poiché come si è visto Gian Andrea Rusca ricopriva la carica arcipretale da assenteista, negli anni Venti e Trenta pare reggere le sorti del capitolo da un punto di vista amministrativo, occupandosi anche della ricostruzione del campanile di Santo Stefano²⁵². Già nel 1511 era stato deputato alla cura di Vervio e nel 1528 risulta pure incaricato di quella di Mazzo²⁵³.

Si succedettero quindi Stefano de Villanova di Mazzo, anch'egli canonico, poi Giovanni fu Maffeo Venosta (eletto nel 1579)²⁵⁴. In sostanza dopo il francescano francese, nella prima fase ancora incertissima di esistenza del beneficio, fra Quattro e Cinquecento tutti i cappellani saranno locali, perlopiù esponenti delle famiglie Crotti e Venosta. Con Abbondio Crotti, poi, per la prima volta, colui che era già cappellano di Santa Maria divenne in seguito canonico (mentre con i due predecessori era avvenuto il contrario), segno della capacità della comunità e della sua chiesa di proiettarsi verso la plebana.

La gestione dei beni di Santa Maria conferma la sua centralità entro la maglia dei rapporti comunitari. Innanzitutto tale patrimonio non veniva consegnato al governo esclusivo del sacerdote: nel 1538 si precisò che ad ogni richiesta egli avrebbe dovuto esibire le scritture dell'amministrazione per redigere insieme alle autorità comunali un inventario; inoltre non poteva permutare le vacche della chiesa senza il consenso delle stesse autorità²⁵⁵.

Significativo, inoltre, è il profilo sia di quanti intrattenevano con Santa Maria rapporti di scambio economico, sia degli incaricati istituzionalmente della gestione patrimoniale. Nel 1476 Maffeo Crotti vendette alla chiesa un appezzamento in prossimità di quest'ultima²⁵⁶. Nel 1512 il cappellano Abbondio Crotti diede in affitto ad Antonio Venosta una canova, posta fra la chiesa, che ne era proprietaria, e la bottega di stoffe di Antonio²⁵⁷. Locatario era anche Bergamo Foppoli, conduttore di un terreno a prato e selva²⁵⁸. Giovanni Venosta nel 1541 aveva proprietà contermini all'edificio sacro²⁵⁹.

Nel 1476 a curare le operazioni patrimoniali di Santa Maria erano Marco Venosta, Tonio Leoni, Albertino e Romerio Foppoli. Nel 1541 erano suoi canevani Gian Stefano e Gioacchino Venosta, nel 1589 Battista fu

²⁴⁶ ASCo, AN, 74, ff. 579r.-581v., 1474.09.28.

²⁴⁷ ASSo, AN, 308, f. 119r.-v., 1491.04.18.

²⁴⁸ ANTONIOLI 1990, p. 58, doc. 198, p. 80 e sgg., doc. 291 e sgg. Anch'egli fu in rapporti patrimoniali, a volte tesi, con i Foppoli, e di favore con gli altri esponenti Venosta (ivi).

²⁴⁹ ANTONIOLI 1990, p. 178, doc. 844, p. 240, doc. 1138, p. 270, doc. 1261.

²⁵⁰ ASCo, AN, 130, f. 190r.-v., 1499.07.26, ff. 191r.-193v., 1499.08.07; ANTONIOLI 1990, p. 270 e sgg., doc. 1260 e sgg.

²⁵¹ ANTONIOLI 1990, p. 178, doc. 845.

²⁵² ANTONIOLI 1990, p. 87, docc. 324-325, pp. 271-272, docc. 1266-1267, 1272, p. 324, docc. 1545-1546.

²⁵³ ANTONIOLI 1990, p. 59, doc. 202, p. 324, doc. 1544.

²⁵⁴ ANTONIOLI 1990, p. 277, doc. 1295 e *ad indicem*.

²⁵⁵ APM, 1139, 1538.05.30.

²⁵⁶ ANTONIOLI 1990, p. 177, doc. 841.

²⁵⁷ ANTONIOLI 1990, p. 178, doc. 846.

²⁵⁸ ANTONIOLI 1990, pp. 178-179, docc. 845, 850.

²⁵⁹ APM, 1140, 1541.01.25.

Gian Antonio Venosta²⁶⁰. Se si considerano, poi, le cariche conferite *ad hoc* dal comune per seguire di volta in volta le necessità della chiesa, si conferma, come in alcuni casi si è già visto, l'interessamento dei Venosta, più di tutti, nonché dei Crotti, che però nel XVI secolo usciranno di scena, e dei Foppoli, un gruppo familiare di estrazione non paragonabile agli altri due, ma rappresentativo dell'*élite* comunitaria, i cui membri si assicurarono anche la conduzione di beni della pieve e operarono come politici locali.

I patti stipulati nel 1538 dai rappresentanti del comune con il beneficiario mostrano come la chiesa, senza porsi in aperta competizione pastorale con Santo Stefano, tuttavia concorresse ad intensificare un servizio religioso in aree probabilmente relativamente marginali rispetto a quelle coperte dalla pieve: il culto mariano, la pratica confraternale e processionale, la predicazione. Al sacerdote non veniva richiesta, in effetti, la regolare celebrazione festiva, cui forse il capitolo o il suo cappellano adempiva in modo soddisfacente, ma solo in due occasioni alla settimana, il mercoledì e il sabato (giorno consueto della messa mariana). La seconda domenica del mese egli doveva celebrare la messa per la confraternita della Vergine. Era inoltre tenuto a svolgere la processione «circa dictam ecclesiam secundum usum». È notevole, comunque, che gli venisse imposta, come ad un curato, la residenza notte e giorno, finalizzata espressamente all'assistenza sacramentale d'urgenza, circa la quale evidentemente c'erano maggiori dubbi sull'affidabilità del clero plebano («ad hoc ut possit servire quibuscumque personis indigentibus de eo in casibus fortuitis»). Al cappellano, infine, non era conferita una disponibilità esclusiva dei locali pertinenti alla chiesa, un insieme molto articolato che il comune apriva a presenze ulteriori di particolare interesse. L'accordo, infatti, riservava al comune una caneva e la metà di un'altra caneva «pro dando scholaribus schole disciplinorum pro suo usu»; inoltre stabiliva che se ancora il comune (non l'arciprete o il beneficiario di Santa Maria) avesse deciso di ingaggiare il predicatore quaresimale, questi e il suo accompagnatore avrebbero dovuto essere comodamente accolti nella «stupha et solarium» di quelle case²⁶¹. Nel 1541 si conferma come la chiesa si situasse al centro di un'area di notevole intensità sacra: la confraternita dei disciplini era proprietaria contermine del sedime edificato che sorgeva *prope ecclesiam*, con cui confinava pure il cimitero²⁶².

La generosità testamentaria conferma il perdurante riconoscimento in questa chiesa dei nobili e vicini di Mazzo, fra cui gli esponenti dei Venosta e dei Foppoli che abbiamo già visto particolarmente prossimi a Santa Maria, e in misura minore delle località circostanti. In particolare un sommario di lasciti estratti dalle imbreviature di un notaio di Mazzo, che offre un ampio spaccato delle devozioni nella pieve intorno alla metà del Quattrocento, consente di rilevare come Santa Maria si guadagnasse più attenzione di Santo Stefano (quattro lasciti contro tre, provenienti da Mazzo e da altri centri della pieve, come Tovo, per Santo Stefano, e Grosio, per Santa Maria). Ad essi si aggiunge un legato del 1451 al *monachus seu custos* delle chiese di Mazzo, la cui figura nel 1445 era stata strettamente legata a Santa Maria²⁶³. Si segnala, fra gli altri, Castello fu Olderico Venosta, abitante nel castello di San Faustino di Grosio, che nel 1469 vi sovvenzionò due messe annue²⁶⁴.

Oggetto di maggiori premure, già a metà del Quattrocento Santa Maria era meglio accomodata della cadente matrice, tanto che nel 1453 il visitatore delegato dal vescovo la usò come paradigma: occorreva riparare il «tectum ecclesie plebane [...] iuxta et secundum formam tectum ecclesie S. Marie»²⁶⁵.

La costante attenzione della popolazione nel produrre un luogo effettivamente idoneo ad una vita culturale ricca, ma anche ad un'esperienza cristiana che andasse al di là della *routine* liturgica della pieve, si riflette nella dotazione di arredi e suppellettili. Quella testimoniata dall'inventario dei beni immobili consegnati dagli agenti del comune al cappellano nel 1541 appare degna di una parrocchia. Ricca è la disponibilità di paramenti (basti ricordare le pianete, alcune più preziose, altre «fruste», di colore bianco, cremisi, rosso, «rosino», morrello, verde, nonché il piviale, le stole, i camici e via dicendo), un paio di buoni cassoni per riporli, i vari oggetti necessari alla celebrazione liturgica (i tre calici con le loro patene, i molti candelieri) e al suo decoro (come il turibolo con navicella, i pali d'altare), le opere d'arte (due immagini marmoree della Vergine e di Santo Stefano, due anconette), le insegne processionali, come lo stendardo dipinto. Singolare, in particolare,

²⁶⁰ ANTONIOLI 1990, p. 177, doc. 841, p. 180, doc. 858; APM, 1140, 1541.01.25.

²⁶¹ APM, 1139, 1538.05.30.

²⁶² APM, 1140, 1541.01.25.

²⁶³ ASCG, Capitolo dell'elemosina, 28, fasc. 1, 1442.09.23, 1450.10.06, 1451.02.17, 1455.02.23, 1458.04.30, 1459.09.15. Nell'estimo del 1526 non risulta una presenza patrimoniale di Santa Maria nel territorio di

Grosio (ASCG, Estimi e taglie, 37, fasc. 6, 1526).

²⁶⁴ ASSO, AN, 226, ff. 215v-216v., 1469.02.05. V. ancora ANTONIOLI 1990, pp. 177-179, docc. 842, 843, 849, p. 239, doc. 1136, p. 240, doc. 1137, p. 257, doc. 1211; ASSBVTI, Pergamene, 746, 1480.03.28; ASSO, AN, 465, f. 28r.-v., 1484.09.14; ff. 144v.-146v., 1488.03.06; APM, 193, f. 3v., 1511; f. 19r., 1494.04.18; f. 30r., 1516.12.03; f. 33r., 1514.10.18.

²⁶⁵ APM, 1, f. 9r., 1453.07.03.

è la piccola biblioteca. Oltre agli immancabili libri liturgici (un messale, un libro degli uffici) e la Bibbia, essa infatti contemplava opere di carattere teologico e omiletico, di cui le cappelle e le minori chiese curate erano perlopiù prive: «el libro de Nicola de Lira piccolo», dunque un qualche trattatello del teologo francescano Nicolò di Lira vissuto fra XIII e XIV secolo, i sermoni di Vincenzo Ferrer *De sanctis*, «el libro chiamato de Gaetano» (presumibilmente il teologo domenicano Tommaso De Vio, morto nel 1534, detto il cardinal Gaetano), «el libro chiamato Discipulus» (verosimilmente una raccolta dei sermoni sui santi o il *De eruditione Christifidelium* del domenicano Johann Herolt, morto nel 1468, detto *Discipulus*)²⁶⁶.

Nel XVII secolo l'equilibrio si conservò fra le forze locali: il comune, che esercitava il giuspatronato e nel 1624 ottenne un prestito di 500 lire dalla fabbriceria, e le parentele nobili, generose nei loro testamenti e interessate al governo della chiesa²⁶⁷. Tuttavia con l'applicazione delle riforme post-tridentine mutò l'ambiente del capitolo, tendenzialmente rilocalizzatosi per origine o perlomeno per residenza, già nella seconda metà del Cinquecento, e più direttamente impegnato nella cura d'anime; allora venne anche riassorbito il dualismo cappella della comunità-pieve, almeno quale si era precisato nelle prime fasi della storia di Santa Maria²⁶⁸.

2.4. Fra terra e castello: le chiese dell'aristocrazia

Un'altra significativa tensione sulla quale vale la pena soffermarsi è quella, sul piano dell'esercizio dei diritti, fra le chiese di patronato nobiliare e comunitario, ovvero, sul piano di una spazializzazione emblematica, fra le chiese dei castelli e quelle degli abitati. Come si può facilmente immaginare, oratori di famiglie nobili esistettero e prosperarono a lungo in Valtellina, ma in generale le chiese dell'aristocrazia non costituirono come in altri luoghi dell'Italia padana la struttura portante dell'offerta religiosa²⁶⁹. Anzi, le chiese che avevano servito gli abitanti delle fortificazioni, manifestandone il prestigio e concorrendo, con risorse di potenza ulteriori rispetto alle murature e alle armi, alla loro difesa, andarono incontro ad un sistematico declino, iniziato già nel periodo qui considerato. In occasione delle visite del 1589 e del 1614, più chiese castellane non vennero raggiunte dalle autorità ecclesiastiche, eloquente valutazione circa la loro marginalità. Quali poi siano state nel lungo periodo le culture territoriali vincenti e quelle perdenti, e quali i compromessi, pratici e simbolici, che le forze sociali hanno stipulato, è dimostrato in modo lampante dal fatto che San Pietro al Castello di Bormio, Santi Faustino e Giovita di Grosio, Sant'Agata di Masegra, le primitive chiese di San Pietro e San Michele di Tresivio, Santa Maria Maddalena di Domofole siano tutti edifici cancellati o ridotti a ridurre. Inoltre solo San Michele di Sazzo conobbe, sullo stesso sito, fasi edificatorie successive all'età medievale, mentre Santa Maria Maddalena di Domofole e Sant'Antonio di Grumello furono riedificate, tutte però, si dirà, mutando radicalmente la propria valenza nelle configurazioni locali (v. SCHEDE 27, 31, 35, 39-41 vol. II).

Evidente è il parallelo con il crepuscolo dei castelli valtelinesi: fulcri di organizzazione del territorio nei secoli centrali del medioevo, ma già incapaci di plasmare in profondità l'insediamento, fra Quattro e Cinquecento, con l'accostarsi dell'aristocrazia alle istituzioni e alle culture comunitarie, videro affievolito il loro rilievo simbolico e sociale. Furono quindi trasformati, in tutto o in parte, in residenze di gusto rinascimentale, che evocavano ormai solo emblematicamente in qualche segno o negli apparati decorativi valori militari che comunque non erano estinti, o furono abbandonati proprio dai rami eminenti delle casate che vi avevano esercitato il potere a favore di palazzi di nuova concezione nei centri abitati. Nel 1526 i Grigioni, per meglio controllare la valle conquistata nel decennio precedente e nella prospettiva di una politica che, ideologicamente e concretamente, in quella fase intendeva favorire le comunità, ne ordinarono lo smantellamento²⁷⁰.

Il ruolo delle élites nell'alto medioevo è già emerso, documentato però in Valtellina solo dagli scavi nelle chiese di Santa Maria di Lovero e di San Faustino di Grosio. Le testimonianze scritte sono più tarde. Indubbiamente però nella fotografia tramandata dai registri della decima papale degli anni 1295-1298 il potere aristocratico mostra tutta la sua incisività nel moltiplicare i luoghi del sacro, non solo grazie alle presenze nei

²⁶⁶ APM, 1140, 1541.01.25.

²⁶⁷ ANTONIOLI 1990, p. 178 e sgg., doc. 847 e sgg., pp. 240-241, docc. 1139-1142, p. 277, doc. 1295, p. 279, doc. 1309, pp. 280-281, doc. 1316, p. 283, doc. 1331. Nel 1711 Vincenzo Venosta fondò un beneficio semplice di Santa Maria, di giuspatronato della sua famiglia.

²⁶⁸ ANTONIOLI 1990, p. 32, doc. 76, pp. 181-182, doc. 864, p. 186, docc.

890-891, p. 187, doc. 895, p. 241, docc. 1144-1145, 1147, pp. 279-281, docc. 1309, 1312, 1314, 1316.

²⁶⁹ BATTIONI 1989; GAMBERINI 2003, pp. 135-136.

²⁷⁰ GALLETTI, MULAZZANI 1983, p. 37 e sgg.; DELLA MISERICORDIA 2006, parte I; FOPPOLI 2008; RAO in questo volume. Cfr. BELLABARBA 2003, p. 16.

capitoli delle pievi. Più della metà delle altre chiese con cappellano proprio, nove in tutto, paiono promosse da un interessamento, dalla forme abbastanza varie (la presenza di preti o chierici di famiglia, il controllo delle rendite, il patronato), delle parentele eminenti della media e alta Valtellina. Fra esse vi erano infatti quelle di Stazzona, Chiesa Valmalenco, Traona, Mantello e Dubino. Ebbene, la prima era la cappella castrense dei Capitanei di Stazzona. La seconda era sorta in una località di profondo radicamento dei Capitanei di Sondrio, famiglia che in seguito vi istituirà un beneficio clericale e che già allora, comunque, esprimeva il chierico cui era affidata, Ruggero. La terza era assegnata al canonico di Olonio Atto Vicedomini, esponente della più potente famiglia della bassa valle. Chierico presso la quarta era Pasino Vicedomini, che ne gestiva i redditi. L'ultima era nata sotto la tutela dei Sanfedeli, per poi divenire di giuspatronato dei Vicedomini²⁷¹.

Le pergamene conservate nell'archivio parrocchiale di Montagna mostrano bene come nella costituzione dei primi riferimenti alternativi a San Giorgio, la chiesa del capoluogo già sede di un cappellania e destinata a divenire curata, siano state decisive le strategie di radicamento dell'*élite* signorile locale o con ambizioni signorili. Nel 1347 comincia la sequenza di legati a favore di San Giorgio (o Santi Giorgio e Gregorio). La seconda chiesa in cui ci si imbatte è San Fedele di Pendolasco, esistente almeno dal 1251, quando era sede di una conversa, che ammise a vivere in sua compagnia Gisla fu Ianuario di Orto Interiortoli di Montagna, vedova di Gerardo Beccaria di Tresivio, parentele entrambe eminenti²⁷². Il primo a lasciare dell'olio per l'illuminazione di San Fedele di Pendolasco (oltre che per quella di San Giorgio) fu nel 1349 Giacomino da Pendolasco, un'altra delle famiglie più influenti della zona tra XIV e XVI secolo. La terza chiesa a comparire, pochi mesi dopo, nel nostro *corpus* documentario, è **Sant'Antonio**, fondata dai de Piro, castellani di **Grumello**, presso la fortificazione. Nel 1349 veniva ricordata, insieme a San Giorgio di Montagna, da un uomo che dettava il suo testamento nel castello. Nel 1361, per la prima volta, un originario di Sondrio che si era trasferito a Montagna, Antonio Ferrari, non prevede alcun lascito per la chiesa curata, ma esclusivamente per un oratorio minore, Sant'Antonio appunto. Anche la sua elemosina era strettamente localizzata, perché ambientata a San Fedele di Pendolasco. La sua scelta fu presumibilmente ispirata non solo dal richiamo devozionale del nome proprio, ma dai profondi legami di vicinato e fiducia allacciati con i de Piro: possedeva una vigna presso il torchio di Michele detto Burro; lasciò ai figli di quest'ultimo ben cento lire e li nominò tutori e curatori della figlia Petrina, unica erede. In seguito, con le fondazioni di chiese nelle contrade da parte dei vicini lì residenti, il sostegno alle nuove fondazioni si allargherà nettamente, venendo anche da uomini di estrazione sociale modesta e sganciati dalle clientele signorili²⁷³.

A questo punto siamo stati introdotti alla prima vicenda che è possibile seguire analiticamente. Caduto il ruolo del castello di Grumello come nucleo di potere familiare (disgregatosi almeno dagli anni Settanta del XIV secolo), anche la chiesa di Sant'Antonio, nel Quattrocento, attraversò una fase critica. In primo luogo il suo stesso conferimento, invece che dare coesione simbolica alla parentela, divenne motivo di lite fra i patroni, divisi fra i diversi rami di discendenza e fra lontani luoghi di residenza, e fautori di differenti candidati (nel 1468)²⁷⁴. In secondo luogo gli agnati ne ebbero un controllo intermittente, non riuscendo a monopolizzarne le rendite e i diritti. Dopo il 1440, infatti, il cappellano non fu più uno di loro, e le conseguenze furono tangibili. Nel 1441 Bernardo, uno dei patroni, fu accusato dal beneficiario di non pagare il fitto dovuto per le decime e gli arbitri interpellati gli diedero torto. Durante l'episcopato di Martino Pusterla (1457-1460) il beneficio, vacante per la morte del cappellano da più di un anno, fu assegnato a Nicola *de Curte* dal commissario del vescovo, cui la *collatio* era devoluta per inadempimento. In terzo luogo i de Piro non riuscirono a fare di Sant'Antonio il fulcro di una vita religiosa separata da quella della parrocchia comunale. La cappellania venne assegnata ripetutamente a quanti si avvicendarono come curati di Montagna: Andrea *de Rabiis*, Nicola *de Curte*, Geronimo Castelli di Menaggio; non necessariamente sarà sempre così, anche se singolarmente la situazione si riproporrà all'inizio del XVII secolo²⁷⁵. La chiesa era ormai così debolmente sentita come il luogo di culto proprio dei de Piro che nel 1491 l'esponente di una parentela diversa e talvolta senz'altro concorrente, Pietro fu Agostino Beccaria, gli destinò un lascito di 10 fiorini²⁷⁶. Questo non si si-

²⁷¹ PERELLI CIPPO 1976. Su queste famiglie, v. DELLA MISERICORDIA 2000. Cfr., recentemente, FIORE 2010, pp. 351-360.

²⁷² ASSBVT, Pergamene, 192, 1251.04.02.

²⁷³ CORBELLINI, PRANDI 2003, pp. 101-102, doc. 8, p. 104, doc. 12, p. 105, doc. 15.

²⁷⁴ DELLA MISERICORDIA 2000, p. 289; ASDCo, BE, I, f. 401r.,

1468.08.25.

²⁷⁵ ASDCo, CB, II, pp. 69-72, 1459.09.14; II, p. 736, s.d. (1459-1460); BE, I, f. 401r., 1468.08.25; MONTI 1903, I, pp. 320-321; ARCHINTI 1995, p. 459.

²⁷⁶ ASSo, AN, 359, ff. 325v.-329r., 1491.09.09.

gnifica, peraltro, che si trattasse di una potente calamita di disposizioni *pro anima*, se nel corso di tutto il secolo, nella ricordata serie dei testamenti di Montagna, si annovera un solo lascito a favore di Sant'Antonio²⁷⁷.

Nel 1589 non apparve al visitatore idonea al culto: mancavano i cancelli all'altar maggiore e servivano paramenti, calice e messale nuovo. Nel 1624 il patrono Michelangelo de Piro la donò agli uomini e al parroco di Montagna. Nel corso dei decenni seguenti il clero e la comunità promossero, in un sito più discosto dal castello e quindi meno condizionato dagli antichi emblemi del potere aristocratico, l'edificazione *ex novo* (risulta infatti fra i «siti zero») di una chiesa con titolo identico, realizzata intorno al 1670, mentre l'antica Sant'Antonio fu ridedicata a San Rocco²⁷⁸.

Con una vicenda ancora più discontinua, le chiese di Masegra semplicemente scomparvero. **Sant'Agata** nel 1482 era ubicata «in castro Maxegrii»; nel 1507 «in loco arcis Maxegrii». In entrambe le occasioni i Beccaria nominarono un beneficiario che serviva anche nelle altre chiese di patronato familiare. I diritti, si diceva nel 1482, venivano già esercitati dai «predecessores» dei patroni, espressione che per la sua ambiguità – potrebbe riferirsi alla parentela che li aveva preceduti nel castello, i Capitanei di Sondrio, o alla precedente generazione dei Beccaria stessi, quella di Antonio –, non consente illazioni sull'antichità della fondazione. In effetti anche l'arciprete Gian Antonio Paravicini, meticoloso raccoglitore di testimonianze sulla sua pieve, non fece menzioni di eventuali diritti dei Capitanei. Probabilmente si riferiva a questa chiesa Antonio Beccaria nel 1461, quando ottenne dal papa il diritto di nominare un cappellano incaricato della cura delle anime degli abitanti di Masegra, che quindi non fossero più costretti a recarsi alla pieve, un disegno di immunità ecclesiastica a base castrense che però non dovette approdare ad un esito positivo²⁷⁹. Nel 1589, ubicata «in arce Masegra» era ancora «satis pulchra» agli occhi del visitatore pastorale. La crisi della famiglia, però, travolse anche il luogo sacro. Nel 1614 si diceva che era in passato «dentro nel castello, ma dalli signori Beccaria fu trasferita de fuori» (una topografia di non semplice interpretazione, data la struttura molto composita del castello di Masegra). L'arciprete Nicolò Rusca, prima di quell'anno, aveva ancora fatto in tempo a celebrarvi. Ormai, invece, doveva scrivere che, con il passaggio del castello da Francesco Beccaria al podestà Battista Salice, «di fede contraria, più non si officia, né vi vanno li cattolici». A Masegra esisteva un'altra chiesa, il «pulchrum oratorium» che nel 1589 si registrava nell'ala del castello di Giovanni Beccaria. Anche in questa, pervenuta poi a Rodolfo Salice, sempre «di fede contraria», nel 1614 non vi si celebrava più la messa. Pure delle eventuali entrate delle due cappelle non si aveva più contezza²⁸⁰.

Altre chiese fondate da esponenti di *élites* più o meno titolate divennero benefici curati di patronato popolare. Nessuna fra le cappelle propriamente castellane, invece, divenne parrocchia del villaggio; anch'esse, però, subirono la secolare attrazione di quelle curate. La chiesa dedicata ai **Santi Faustino e Giovita di Grosio** nacque probabilmente come un monumento di celebrazione della potenza familiare, un sacello quadrangolare che ospitava due sepolture privilegiate, per essere poi inglobata nel castello dei Venosta (menzionato nel 1150). La dedicazione – nelle prime attestazioni al solo San Faustino – credo sia da collegare, piuttosto che ad un'influenza bresciana, all'intitolazione del monastero benedettino femminile esistente almeno dal 1074 proprio nel «castrum» dell'Isola Comacina, la cui *élite* era presentissima nella Valtellina del tempo, e agli attributi militari del santo²⁸¹.

Il castello sorgeva fra i territori di Grosio e Grosotto. Come se fosse tenuto in sospenso rispetto ad una spazializzazione politica successiva ed estranea, la fortificazione era ubicata dai notai ora nell'uno ora nell'altro comune, che, come si diceva, nel 1540 fecero passare proprio attraverso la chiesa la linea confinaria. Essa continuò ad essere abitata fino al Cinquecento, però da esponenti non di particolare spicco della parentela, identificati come Venosta *del Castro*. Nel 1589 presso la chiesa si identificavano soltanto delle «aedes rusticales»²⁸². Anche il Castello nuovo, la contigua fortificazione viscontea risalente alla metà del XIV secolo pure affidata ai Venosta, passò emblematicamente di mano, almeno temporaneamente, verso la metà del Cinquecento: da quelle degli aristocratici a quelle dei poveri, dalla signoria locale al comune, allorché fu incluso nel patrimonio dell'Elemosina, l'ente pio locale²⁸³.

²⁷⁷ CORBELLINI, PRANDI 2003, p. 126, doc. 58.

²⁷⁸ BA, ms. I 326 inf., f. 302v., 1589; LEONI 1990, pp. 116-119.

²⁷⁹ PARAVICINI 1969, pp. 208-209, 301, 307; CANOBBIO, DEL BO 2007, p. 599, doc. 1572. Cfr. DELLA MISERICORDIA 2000, pp. 321-322.

²⁸⁰ MONTI 1903, I, pp. 303-304; ARCHINTI 1995, p. 513.

²⁸¹ PEZZOLA 2011, *Introduzione*; MONNERET DE VILLARD 1914, p. 182,

doc. 83; SCHEDA 39, vol. II.

²⁸² DELLA MISERICORDIA 2006, p. 111; MONTI 1903, I, pp. 360-361; ASSO, AN, 1051, f. 107r.-v., 1532.01.03; f. 125r.-v., 1532.02.27; ASCG, Beni comunali e ecclesiastici, 11, fasc. 1, ff. 53v.-56v., 62r., s.d. [1516-1522]; Pergamene, 404, 1545.05.19 ecc.

²⁸³ DELLA MISERICORDIA 2006, pp. 191-192.

Anche se la fortificazione e la cappella dovettero conservare un certo rilievo simbolico, se si pensa al perpetuarsi nella famiglia dei nomi Castello e Faustino²⁸⁴, essa risentì della periferizzazione del sito. Si sarebbe potuto verificare, infatti, un dualismo perfetto, che vedesse i Venosta stringersi attorno alla chiesa gentilizia, gli uomini riferirsi a quella di San Giorgio, sita nella villa e di patronato della comunità. Invece il comune incorporò la chiesa castellana nel perimetro sacro che aveva al centro San Giorgio. Nel 1464 designò i procuratori per la gestione del patrimonio delle chiese di Grosio, comprendendovi quella di San Faustino. Sul piano rituale, come si dirà, ribadiva questa annessione la processione con cui gli abitanti di Grosio la raggiungevano, come avveniva per gli oratori delle contrade di Ravedo e Tiolo²⁸⁵. Da parte loro, donne e uomini di casa Venosta concorsero a questo processo di assimilazione, riconoscendo la preminenza della parrocchia, destinandole generosi legati, sovvenzionando le elemosine che si largivano alle sue porte, per contro ricordandosi molto raramente della chiesa del castello. Tale orientamento non trova un corrispettivo equilibratore in quello degli uomini, che invece hanno completamente trascurato la cappella castrense. Federico Venosta fu Giovanni, che abitava e dettò il testamento nel castello di San Faustino, lasciando i suoi diritti di decima al comune, volle che quei proventi venissero distribuiti «pro caritate seu elemosina» nella festa di San Giorgio. Una disposizione analoga la prescisse Artuico Venosta fu Giuliano, che aveva anche compiuto la scelta significativa di abbandonare il castello («de castro S. Faustini de Groxio, qui habitat nunc in villa de Groxio»). Isonino Venosta fu Antonio lasciò somme di denaro di entità differenziate per San Giorgio (ben 50 lire per il suo rinnovamento edilizio), Santa Maria di Tiolo, San Gregorio e San Giacomo di Ravedo (20 soldi per ciascuna), Santo Stefano e Santa Maria di Mazzo (20 soldi), per il duomo di Milano e di Como (10 soldi per l'uno e per l'altro), nonché un'elemosina per i poveri. Quella espressa dal testamento è una devozione a largo raggio e al contempo gerarchizzata, che vedeva al vertice la parrocchia, contemplava le altre chiese del comune, la pieve e la seconda chiesa del capoluogo plebano, della diocesi e della regione politica, e in cui per contro non c'era più spazio per la cappella castellana. Giovanni Venosta fu Antonio, che nel 1464 aveva presenziato fra i pronotai all'atto con cui la vicinanza trattò San Faustino come una delle chiese del comune, dunque legittimandolo, nel testamento del 1508 beneficiò Santa Maria di Tiolo e sovvenzionò un'elemosina presso San Giorgio. Petra Interiortoli, vedova di Giovanni Venosta, che pure abitava nel castello di San Faustino, volle che le messe di suffragio per lei e i suoi congiunti fossero celebrate dai preti di San Giorgio, cui destinava il proprio legato. Agnese *de Baffis*, vedova di Albertolo Venosta, non solo beneficiò San Giorgio, ma identificò i destinatari della sua generosità nel sacerdote e negli eletti dal comune alla manutenzione della chiesa. Nel 1491, inoltre, si progettò di edificare la casa del curato su un terreno lasciato alla parrocchia da Margherita Venosta fu Bernardo nel suo testamento²⁸⁶.

Un'eccezione è rappresentata da Castello fu Olderico Venosta, abitante nel castello di San Faustino, che prevedeva un'elemosina da distribuire presso San Giorgio nei giorni delle rogazioni (San Marco) e un'altra destinata ad accogliere le persone che da Grosio salivano in processione alla chiesa signorile, nel cammino che poi le avrebbe condotte alla pieve di Santo Stefano di Mazzo, sempre in occasione delle rogazioni o alla vigilia dell'Ascensione. Ancora a San Faustino destinava 50 lire imperiali per acquistare paramenti e suppellettili sacre²⁸⁷.

Sulla chiesa di San Faustino si esercitava nel Quattrocento il patronato di alcuni rami dei Venosta e poi anche dei Quadrio trasferitisi a Grosio. Nel 1494 i titolari erano i fratelli Nicola e Germino fu Faustino Venosta e Olderico Quadrio. Nel 1589 si registrava come la chiesa fosse di patronato degli eredi di Olderico Quadrio e Castello Venosta, presumibilmente anche in virtù della donazione testamentaria sopra ricordata. È significativo, tuttavia, pure in questo campo, l'avvicinamento alla chiesa parrocchiale. I fratelli Mastaino e Battista, figli di Olderico Quadrio, verosimilmente nel 1528 fondarono in San Giorgio un altare dedicato alla Trinità, mentre quello di Santa Marta spettava nel 1589 ad un altro ramo dei Venosta²⁸⁸.

Nel 1526 il patrimonio doveva essere esiguo: appena tre famiglie in tutto il comune coltivavano terre di proprietà della chiesa²⁸⁹.

²⁸⁴ ASSo, AN, 226, ff. 215v.-216v., 1469.02.05; 350, f. 130r.-v., 1472.02.27; 1051, ff. 74r.-75v., 1531.06.07.

²⁸⁵ ASCG, Ordinazioni, 2, fasc. 1, 1464.03.12; ASSo, AN, 226, ff. 215v.-216v., 1469.02.05.

²⁸⁶ Nell'ordine, ASCG, Pergamene, 27, 1370.10.15; 75, 1407.01.01; ASSBVT, Pergamene, 746, 1480.03.28; ASCG, Pergamene, 276,

1508.01.22; 55, 1399.03.27; busta 62, fasc. 3, 1429.08.26; 224, 1491.11.30.

²⁸⁷ ASSo, AN, 226, ff. 215v.-216v., 1469.02.05.

²⁸⁸ ASCo, AN, 129, f. 285r.-v., 1494.02.21; MONTI 1903, I, pp. 360-361; ASDCo, VP, 12, pp. 27-28, 1589.

²⁸⁹ ASCG, Estimati e taglie, 37, fasc. 6, 1526.

La successione dei beneficiari segna l'assorbimento nell'orbita della parrocchia. Prima del 1494 il cappellano era stato lo stesso rettore di San Giorgio, Ambrogio Rumi. Con la sua rinuncia e una formale *collatio* episcopale, il beneficio pervenne a prete Simone, fratello di Nicola e Germino Venosta, figura autorevole se nel 1492 era stato il primo testimone di un atto di ricevuta rilasciato dal curato a favore del comune (rappresentato dal decano Cristoforo Venosta). Nel 1572 vi era ancora mantenuto un beneficiario, che nella circostanza ricevette un lascito testamentario da parte di Giovanni Rodolfi di Grosio²⁹⁰. Nel 1614 vi celebrava la messa, compensato con i redditi della chiesa, Bernardo *de Compertis*, impegnato anche in San Giorgio per una messa festiva, pagata questa dal comune di Grosio; da alcuni mesi era stato ammesso al «subsidium» del curato nell'esercizio della cura delle anime; era pure cappellano dell'altare di Santa Caterina, in San Giorgio, per presentazione dei disciplini.

Nella visita del 1589 si rilevava lo stato perlomeno precario di San Faustino: si dovevano adeguare gli altari e ridipingere la «cappella maggiore troppo vecchia et cadente». Per il vescovo Filippo Archinti «omnia desunt». Di conseguenza vietava «omnino» di celebrarvi messa fino a quando lo spazio liturgico non fosse stato adeguato e non si fosse provvista la chiesa di paramenti e suppellettili. Entro il 1624 si apportò qualche miglioria circa l'allestimento dello spazio liturgico e si procurò una dotazione minimale di suppellettili. Nel 1629 il Carafino invece confermava l'insufficienza dei paramenti e rilevava l'asimmetria interna. Nel corso del secolo successivo, infine, la chiesa castellana dovrebbe essere andata in rovina²⁹¹.

Mentre la chiesa, che dalla fine del XVII secolo non aveva più alcun ruolo nella vita rituale della comunità, veniva dimenticata, la sua intitolazione fu riattualizzata in un nuovo fulcro della vita religiosa della popolazione, dove evidentemente ai nobili interessava esibire la propria presenza. Nella parrocchiale di San Giuseppe, di recente fabbricazione, nella cappella di giuspatronato familiare realizzata a spese di Gian Battista Venosta, ornata con lo stemma araldico al centro del timpano spezzato, nel 1677 fu collocata una pala in cui erano rappresentati i Santi Faustino e Giovita, che nel 1682 erano designati dal parroco come i dedicatari dell'altare. Quest'ultimo, a sua volta, fu re-intitolato a Sant'Ignazio, lasciando cadere quasi del tutto una memoria secolare, affidata ormai solo alla figurazione dei due santi²⁹².

In altri casi le chiese di castello ebbero una seconda vita come chiese di contrada. **Santa Maria Maddalena di Domofole** è stata ritenuta coeva alla cinta muraria e alla parte più elevata dell'area fortificata (XI-XII secolo) (v. SCHEDA 40, vol. II). Il castello era sede della famiglia signorile locale e un fulcro di organizzazione del territorio di singolare incisività, se anche la carità e la cura d'anime disegnarono uno spazio centrato sulla fortezza.

Nel Trecento attorno alla rocca si precisò un precoce quadro territoriale di livello intermedio, la Montagna di Domofole, unità politica e riferimento ubicante, usato in concorrenza con la maglia plebana e comunale²⁹³. Nel 1343 la «communitas civium et vicinorum Montanee Domafolis, videlicet a flumine Maseni usque ad lacum Cumarum», ovvero la «communitatis Montanee Domafollis», istituì una propria «ambaxiata» presso i signori di Milano²⁹⁴. In quegli anni operava un «potestas Montanee Domafollis»²⁹⁵. Si esprimeva la residenza ad esempio con la formula «qui stat Cazepane, plebis Ardeni, Montanee Domafollis», in altre occasioni magari omettendo l'indicazione della pieve, ma non quella del territorio più ampio²⁹⁶. La località «ad castrum Domafollis» non era allora attribuita ad alcun territorio comunale ed era anzi un baricentro simbolico, situato in una collocazione intermedia, anche da un punto di vista altimetrico (537 m s.l.m.) che poteva aggregare le realtà di Traona, nel fondovalle (252 m) e Mello (681), distanti fra loro pochi chilometri. Nel 1390 *domina* Giovanna d'Asnago *de Cumis*, moglie di Alberto Vicedomini, volle che a beneficiare delle sue elemosine, presso la chiesa di Sant'Alessandro di Traona, fossero i poveri di Traona, Domofole e Mello.

Nel Quattrocento il castello continuò ad essere abitato e la chiesa ad essere uno dei fulcri della sua vita: nel 1433 «in castro Domafolle prope ecclesiam S. Marie Madallene» ci si poteva incontrare per stipulare un contratto²⁹⁷. I nobili non persero l'identità di gruppo appartato che ne derivavano: nel 1466 Romerio *de*

²⁹⁰ ASCG, Pergamene, busta 62, fasc. 6, 1492.11.30; ASCo, AN, 129, f. 285r.-v., 1494.02.21; *Grosio* 1996, p. 386, doc. 1350.

²⁹¹ MONTI 1903, I, pp. 360-361; ASDCo, VP, 12, pp. 27-28, 1589; 31, p. 583, 1624; ARCHINTI 1995, pp. 273-274, 298-299, 325; ANTONIOLI 2000, pp. 40-41.

²⁹² ANTONIOLI 2002, p. 53; CURTI 2008-2009, p. 33.

²⁹³ Cfr. PEZZOLA 2005a.

²⁹⁴ ASSo, AN, 4, f. 243r., 1343.01.10. Cfr. LANFRANCHI 1998-1999, p. 359, doc. 820.

²⁹⁵ ASSo, FONTANA, III, doc. 110, 1345.12.05; AN, 5, f. 82v., 1346.04.17.

²⁹⁶ ASSo, AN, 11, ff. 189v.-190r., 1348.05.05; ff. 53v.-54v., 1354.07.31 (per la citazione).

²⁹⁷ ASSo, FONTANA, III, doc. 376, 1433.02.14. Cfr. PEZZOLA 2005a, p. 80.

Putbeo intervenne nel Consiglio del Terziere inferiore «pro communibus de Trahona, Civi, Dubini et Mantelle et de Cerzuno, et pro nobilibus de Melle et de Castro Domaffole». La traccia di un'organizzazione territoriale sovra-comunale di irradiazione signorile sopravvisse in un'incerta o complessa attinenza della cura d'anime. Nel 1421, rinunciando insieme ai loro consorti alla decima di Cercino a favore del comune, i fratelli Cicco e Beltramo Vicedomini di Traona, «qui habitant ad castrum Domofollis», ottenevano che il cappellano di Cercino celebrasse in perpetuo i riti del suffragio a loro favore nelle chiese di San Michele di Cercino e Sant' Alessandro di Traona²⁹⁸. Nel 1476 il castello di Domofole fu attribuito dal vicario vescovile alla cura d'anime di San Fedele di Mello; almeno di fatto però era soggetto, ad esempio per quello che concerneva i funerali, alle interferenze del beneficiario di Sant' Alessandro di Traona, ammonito ad astenersi in futuro da simili sconfinamenti, ma non intenzionato a desistere, se ricorse in appello a Roma²⁹⁹.

In ogni caso la comunalizzazione dell'aristocrazia, pure qui meno avanzata che in altre zone della Valtellina, progredì. I nobili collocarono la loro identità negli spazi territoriali di matrice comunale. Nel 1448 Giacomo Vicedomini, abitante sempre nel castello, beneficiò i soli poveri di Traona. Anche il castello venne ubicato all'interno del territorio comunale di Mello («de castro Domafollis, communis de Melle»), poi di Traona³⁰⁰. L'unità macro-territoriale della Montagna di Domofole fu rimpiazzata da quelle del Terziere inferiore e della squadra di Traona. Il livello sociale degli abitanti si abbassò. I Vicedomini del versante solivo del terziere, per distinguersi dal ramo di Cosio, preferirono intitolarsi «di Traona», trasferendosi effettivamente in quella più florida terra o altrove, piuttosto che «di Domofole». Il castello diventò una contrada: nel 1530 si trattava di un *locus* abitato (perlomeno anche) da contadini, facente parte del comune di Traona³⁰¹. Questo mutamento verosimilmente spiega l'edificazione di una seconda chiesa con identica intitolazione, un segno di vitalità, dunque, rispetto agli altri siti castellani, non dovuta però ad una continuità funzionale, ma alla sua trasformazione in un oratorio di contrada (v. SCHEDA 40, vol. II).

Un percorso analogo, ma con un esito finale sontuoso, è quello di **San Michele**. Sorgeva a **Sazzo**, villaggio a 456 metri sul livello del mare, sul versante orobico della Valtellina, in comune di Ponte, separato dal capoluogo e dalla chiesa curata di San Maurizio da circa quattro chilometri e dal corso dell'Adda. La chiesa fu collegata, in modi che, da un punto di vista giuridico, non è stato ancora possibile chiarire su base documentaria certa, al castello di Stefano Quadrio, funzione da cui potrebbe dipendere l'intitolazione all'arcangelo guerriero. Si conserva, infatti, in copia ottocentesca, un presunto atto del 1436 con cui, alla presenza del notaio Giacomo Carugo, strettamente legato al *miles* Stefano, e della famiglia signorile, la *potestas* della cappella sarebbe stata trasferita dal Quadrio alle contrade di Sazzo, Briotti e Albareda, i cui abitanti desideravano ricevere un'assistenza sacramentale più assidua di quella che il curato di San Maurizio garantiva. Il documento, tuttavia, se non è un falso, è stato pesantemente manipolato, tanto è impreciso e lontano dal lessico notarile quattrocentesco³⁰². La contrada di Sazzo, in ogni caso, nel Quattrocento era una realtà articolata. Nel castello, appunto, dimorò il cavaliere ghibellino e continuò a risiedere, almeno per un periodo, parte della sua discendenza³⁰³. A Sazzo Inferiore abitavano i notai Carugo: i figli di Giacomo affiancheranno e sosterranno attivamente gli uomini di Tresivio Monte e Tresivio Piano nella lite da essi ingaggiata contro altri esponenti dei Quadrio per i diritti sulle alpi³⁰⁴. Non mancavano, infine, residenti di condizioni più modeste. San Michele, in effetti, precisò o rinnovò il proprio ruolo come chiesa curata della contrada. Nel Cinquecento le contrade di Sazzo vi esercitarono il patronato, convocandosi nella chiesa e definendo le condizioni dell'ingaggio del beneficiario³⁰⁵. Gli abitanti le destinarono i propri lasciti e vi ambientarono i riti delle distribuzioni caritatevoli³⁰⁶. Più tardi alla chiesa farà capo la confraternita del Santissimo Sacramento³⁰⁷.

Alla fine del Quattrocento San Michele era una chiesa «sine cura», una di quegli enti poveri, privi di cappellano, destinati ad alimentare le strategie di soggetti diversi dagli abitanti del luogo in cui sorgevano, fossero chierici di estrazione aristocratica non intenzionati a rendere alcun servizio sacramentale o istituzioni comunali

²⁹⁸ ASSo, AN, 76, ff. 141r.-143v., 1421.06.11.

²⁹⁹ DELLA MISERICORDIA 2015, n. 21 e testo corrispondente.

³⁰⁰ DELLA MISERICORDIA 2003, pp. 435-436.

³⁰¹ ASSo, AN, 671, ff. 371r.-372r., 1530.07.29 («habitor in loco castris Domofollis communis Trahone»).

³⁰² CARUGO 1990, pp. 105-106; Archivio parrocchiale di Sazzo, Chiesa parrocchiale, 1, 1436.04.11 (gli elementi della data non concordano), copia del 1851.

³⁰³ ASCG, Pergamene, 135, post 1433 (la data è illeggibile per deterioramento dell'atto).

³⁰⁴ DELLA MISERICORDIA 2001, p. 140, n. 7, p. 142; DELLA MISERICORDIA 2011a, p. 144; ASSo, AN, 224, ff. 142r.-143v., 1459.12.08; 142, ff. 138r.-141r., 1460.11.10; 227, ff. 430v.-431v., 1477.04.12.

³⁰⁵ CARUGO 1990, pp. 106, 252.

³⁰⁶ ASSo, AN, 224, f. 220r.-v., 1460.08.02.

³⁰⁷ ASSo, AN, 2722, ff. 55v.-56r., 1588.07.12; ff. 57v.-58r., 1588.07.22.

che, interpretando relazioni territoriali asimmetriche, promuovevano politiche di rafforzamento della posizione economica e rituale della parrocchia situata nel capoluogo a discapito delle contrade e dei loro oratori (come a Grosio). Nel 1487 Pietro Guicciardi di Ponte ottenne l'istituzione di San Michele in beneficio semplice, insieme a San Matteo di Arigna, Santa Cristina di Ponte, San Gregorio di Chiuro (Castionetto), un singolare aggregato che valicava confini comunali e parrocchiali. L'anno successivo il comune di Ponte interpretò un progetto incisivo di accentramento nella parrocchia di devozioni e redditi, contrastando gli interessi tanto di esponenti delle famiglie nobili locali, quanto dei villaggi minori. Contro Domenico *de ser Zucha* Quadrio chiese l'annullamento della *collatio* della cappella della Vergine in San Maurizio, dell'altare di San Michele posto sul suo sagrato, delle chiese di San Pietro martire e San Bernardino; contro Pietro Guicciardi domandò la conferma dell'unione con il beneficio di San Maurizio della chiesa «campestris» di Santa Cristina, nonché delle chiese «in contrata de Sazo et de Arigna, quarum modici redditus dispensatur pro utilitate dicte ecclesie parochialis et servitorum». Il comune ottenne, almeno provvisoriamente, una sentenza favorevole³⁰⁸.

Allentatasi la pressione del clero a caccia di prebende e del comune, presso San Michele si vennero concentrando varie funzioni. Nel 1589 vi si rilevava la presenza del cimitero, del fonte battesimale e l'opera di un cappellano. Il verbale della visita Archinti la registrava come «membrum» della parrocchia di Ponte, dove però si conservava l'eucaristia, «propter comoditatem vicinorum», troppo distanti da San Maurizio, ed era installato il fonte battesimale. Nel 1624 era classificata come vicecura³⁰⁹.

La definitiva uscita dalla subalternità, simbolica e istituzionale, si realizzò proprio in quegli anni, per il tramite di una discontinuità anche costruttiva. Nel corso del primo decennio del Seicento vi si sviluppò il culto miracolistico di Luigi Gonzaga, di recentissima beatificazione. Il tempio ne ottenne alcune reliquie, divenendo meta di pellegrinaggi. Nel 1614 il visitatore già trovava «in angulo capellae prope sacristiam» l'immagine di San Luigi, con le reliquie e le narrazioni dei miracoli esposte. Era anche stata avviata la trasformazione della fabbrica: «prope hanc ecclesiam cepta est construi nova et iam fabricata est capella ex elemosinis quae offeruntur dicto beato Aloisio». Nel 1624 la nuova chiesa «si fa», ma veniva trovata «mal governata» dal visitatore pastorale, che forse si riferiva alla lentezza dell'opera³¹⁰. Solo nel 1662, i lavori furono compiuti, e nel 1664 si arrivò alla consacrazione. Allora l'oratorio castellano, poi divenuto una piccola chiesa di contrada, si era trasformato in uno dei più imponenti santuari del cattolicesimo di frontiera della Valtellina, intitolato in primo luogo a San Luigi. Nel 1886 conseguì anche il rango di parrocchia³¹¹.

La «**ecclesia Sancti Petri de Castello**» di Bormio, per quanto affiori tardivamente nella documentazione³¹², risale plausibilmente all'avanzato XII o al XIII secolo (PIVA in questo volume). Nell'abside maggiore F. SCIREA (in questo volume) ha identificato tracce di pittura presumibilmente del XIII secolo. Il castello era stato menzionato già nel 1201, nel trattato fra Como e Bormio. Dal testo si evince che le fortificazioni erano allora uno strumento del governo sul borgo dei Matsch, con i quali solo nel 1185 era stata conclusa una «pax» che è pure la prima testimonianza dell'esistenza del comune di Bormio. Dal 1201, però, senza la pretesa di cancellare tutte le prerogative dei Matsch, il comune locale avrebbe dovuto garantire alla città la disponibilità di quelle strutture («si aliquis fecerit aliqua fortalicia vel obstaculum, homines de Burmio bona fide ve-tabunt et dabunt operam ut non fiat [...], preter quod dominus Egeno possit meliorare castrum suum si ei placuerit. Et castrum de Burmio dare debent comuni de Cumis guarnitum et disguarnitum si ipsum comune de Cumis ipsum castrum pecierit eis»)³¹³. Nel 1376 il castello fu smantellato in occasione della conquista viscontea del borgo³¹⁴.

Se San Pietro è stata la chiesa castellana dei Matsch, relazione che la documentazione non illumina, può forse imputarsi all'estinguersi del potere della famiglia, nel corso del Trecento, la povertà in cui essa versava nel secolo successivo. Il comune di Bormio ne eleggeva e manteneva il custode, per impegno statutario, con due lire imperiali a quadrimestre «pro dono quod per commune fit ipsi ecclesie usque ad eius beneplacitum propter eius inopiam»³¹⁵. Concesse inoltre piccole ulteriori largizioni: diede tre lire al vescovo di Como per

³⁰⁸ ASCo, AN, 75, ff. 338r.-339r., 1487.11.14; ff. 441r.-444v., 1488.04.17. Cfr. CORBELLINI 1999, pp. 228-229.

³⁰⁹ MONTI 1903, I, pp. 324-325; ARCHINTI 1995, pp. 425-426; PEROTTI 1992, p. 137.

³¹⁰ DA PRADA 1995, pp. 53-54; ARCHINTI 1995, p. 426; PEROTTI 1992, p. 137; SCHENA 2013.

³¹¹ CARUGO 1990, pp. 311-312; MONTI 1903, I, p. 326, n. 1.

³¹² ASCB, Documenti medievali, 1, fasc. 14, f. 4r., 1362.07.03 (gli elementi della data non concordano).

³¹³ BESTA 1945, pp. 35-39, 208-209, doc. I.

³¹⁴ BESTA 1945, pp. 87, 230, doc. VII, § 2.

³¹⁵ ASCB, QD, 1491-1492, s.i.; 1514-1515, s.i. ecc.; MARTINELLI, ROVARIS 1984, pp. 140-141, cap. 117.

indirizzare la collazione in modi che non sono meglio noti («occaxione conferendi ecclexiam S. Petri de Castello»), ne destinò altre due «causa eundi Cremonam et alibi acceptum bullas indulgentiarum», concesse al custode la licenza di tagliare sei piante nella non lontana Val d'Uzza per riparare il fienile della chiesa³¹⁶. Come vedremo più ampiamente, ne alimentava il culto, comprando i due ceri offerti tutti gli anni il giorno di Sant'Andrea.

Una costante nei secoli è il parallelo interessamento degli Alberti, che primeggiarono a Bormio fra tardo medioevo ed età moderna ed ebbero nella «contrata de Dosso Rovina», subito ai piedi della chiesa, uno dei nuclei più antichi della loro presenza nel borgo³¹⁷. Nel 1471 Giacoma Fogliani, moglie di Giacomo di Giovanni Alberti, lasciò alla chiesa un abito per realizzare una pianeta. Nel 1520 Bartolomeo fu Francesco *Madone* Alberti le donò 5 lire imperiali³¹⁸. Nel 1601 *Peques aureatus e comes* Nicola di Gian Francesco offrì l'ancona, un'opera che nel 1614 il visitatore apprezzò caldamente: «altare maius habet iconam adomodum pulcrum cum suis requisitis». Nella seconda metà del XVII secolo fu cappellano della chiesa Baldassarre Alberti³¹⁹.

Non mancano tuttavia le attenzioni di altri bormiesi. Nel 1473 Lando *Calderarii* offrì un cero alla «ecclesia S. Petri de Castello»³²⁰. In età moderna si precisò l'intervento della contrada, che a volte ancora gli Alberti rappresentarono: nel 1519 Battista fu Francesco Alberti era uno degli anziani che a nome della piccola comunità ne commissionarono la dipintura. Il verbale della visita pastorale del 1614 annotava: «gubernatur a vicinis contratae», che con il supporto del comune di Bormio compensavano la celebrazione di una messa feriale alla settimana in Quaresima. Nel 1629 veniva ubicata «in contrada di Dosruina»³²¹. In ogni caso, essa restò piuttosto periferica nella geografia sacra del borgo, e dopo un incendio, nel 1817, andò incontro alla rovina³²².

Una vicenda singolare, di una chiesa castrense ma non aristocratica, è quella dei **Santi Pietro e Paolo di Tresivio**, poiché situata in una fortificazione vescovile, non signorile, che però conferma quanto nel basso medioevo il castello fosse un luogo dalla debole attrazione. Nel 1205 la canonica era ubicata «in castro Trisivi»³²³. Alla fine del Cinquecento era ancora viva la memoria di un nucleo castellano in cui si situavano più funzioni centrali, religiose e civili, invero non tutte contemporanee, come quelle del governo episcopale e della rappresentanza del potere milanese («antiquitus erat in quodam arce cum duabus aliis ecclesiis et domo episcopali et arce in qua residebat gubernator Vallistellinae») ³²⁴. A metà del Trecento, invece, l'«ecclesia nova S. Petri de Trexivio» fu ricostruita «in contrata de Romagniascho», dunque all'esterno del castello, nel più dolce declivio esposto a sud ai piedi del dosso fortificato. È presumibilmente da riferire a questo edificio la testimonianza, anteriore alle fondazioni della chiesa attuale, identificata dagli scavi³²⁵. «Super dorso castris Trixivii» restò la sola chiesa San Michele, altra dedizione all'arcangelo combattente, altrimenti detta «capella [...] sita in ecclesia veteri S. Petri de Trisivio Monte»³²⁶. Il castello, dopo aver versato per decenni, a metà del Quattrocento, in uno stato di abbandono, fu restaurato negli anni Ottanta del secolo. Fu però una stagione effimera: dopo la conquista grigiona la sede del governatorato di Valtellina fu spostata a Sondrio e la fortificazione venne definitivamente smantellata³²⁷. Anche la chiesa di San Michele allora scomparve, e il titolo fu traslato in un altare della plebana (come era successo a Grosio), di patronato comunitario³²⁸.

Mentre le chiese castellane rovinavano, il patronato nobiliare, presso sedi meno decentrate, realizzò nel XVI e XVII secolo notevoli opere d'arte. Nel 1624 Sisto Carcano consacrò l'altare della chiesetta situata in «un bel luogo de' signori Paribelli» ad Albosaggia³²⁹. Che esse manifestassero direttamente la potenza delle famiglie eminenti non era taciuto neanche nei documenti ecclesiastici ufficiali. Nel 1614 il verbale di visita registra la «ecclesia S. Laurentii de Besta», espressione che sembra riferire il cognome gentilizio al santo; nel 1624 «S. Carlo dei signori Venosta» a Tirano³³⁰.

³¹⁶ Nell'ordine, ASCB, QD, 1441-1442, s.i.; ASCB, QC, 2, 1490.02.05; 7, 1525.06.13.

³¹⁷ FATTARELLI 1980, pp. 179-181.

³¹⁸ APB, Registri in pergamena, 3, f. 78r., 1471.09.19; ASCB, Documenti medievali, 2, fasc. 41, p. 35, 1520.11.01.

³¹⁹ ASCB, BARDEA, I, pp. 370, 647; ARCHINTI 1995, p. 221.

³²⁰ APB, Registri in pergamena, 3, f. 79r., 1473.06.30.

³²¹ ASCB, BARDEA, I, p. 370; ARCHINTI 1995, p. 221; ASDCo, VI, 45, fasc. 1, p. 11, 1629.

³²² URANGIA TAZZOLI 1933, p. 386; ZAZZI 1994, pp. 12-15; ANGELINI 2002, pp. 123-124; BASSI 1927-1929, p. 244.

³²³ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1205.04.28.

³²⁴ MONTI 1903, I, p. 314. Cfr. ARCHINTI 1995, p. 428, n. 37.

³²⁵ ASSo, FONTANA, III, doc. 130, 1347.02.26, 1349.08.28; SCHEDE 31, vol. II.

³²⁶ Rispettivamente, ASSo, AN, 517, ff. 15r.-16v., 1486.11.19; ASCo, AN, 182, ff. 363r.-366r., 1506.07.20.

³²⁷ SCARAMELLINI 2000, pp. 103-106.

³²⁸ ARCHINTI 1995, p. 428; CARUGO 1990, pp. 259, 355.

³²⁹ PEROTTI 1992, p. 135. Cfr. GARBELLINI 2010, pp. 140-149.

³³⁰ ARCHINTI 1995, p. 388; PEROTTI 1992, p. 144. Cfr. GARBELLINI 1993; GARBELLINI 2009, pp. 160-165.

Soprattutto quando un luogo sacro attrasse devozioni ulteriori rispetto a quelle dei patroni poté sviluppare il suo ruolo oltre il rango di chiesa gentilizia e sopravvivere anche alla caduta delle loro fortune politiche ed economiche. A proposito di **Santa Maria della Sassella** si tramanda una leggenda di fondazione che, facendola risalire al X secolo, appare del tutto senza riscontro³³¹. Poiché nel 1482 il diritto dei Beccaria venne presentato come derivato dai precedenti signori sondriesi, si desume che la fondazione sia anteriore agli anni Trenta del Quattrocento, quando la discendenza maschile della linea principale dei Capitanei si estinse con Francesco. Nel XV e XVI secolo, in ogni caso, i Beccaria eleggevano un beneficiario impegnato anche in altri enti sotto il loro controllo e destinavano alla chiesa i propri legati³³². Nel 1551 ne risulta cappellano Paolo Beccaria³³³. Nel 1624 è detta «de' signori Beccaria»³³⁴.

Le autorità ecclesiastiche però si adoperarono per contenere queste prerogative. Nel 1589 si censurava che i Beccaria «occupano» i beni della Sassella³³⁵. L'arciprete di Sondrio Gian Antonio Parravicini nel XVII secolo si sforzò con insistenza per ridimensionare le pretese dei castellani di Masegra, citando a suo favore anche il documento di committenza degli affreschi absidali del 1511, stipulato alla Sassella, in cui in effetti la presenza dei Beccaria è poco qualificata (con la menzione di Balsarino fra i pronotai), nessuna delle cariche che esercitano responsabilità sulla chiesa (il canevaro, i «rectores») sono ricondotte ad una istituzione signorile, mentre è presente, primo fra i testimoni, l'arciprete Giacomo Andriani³³⁶. Il Parravicini, facendo risalire gli usi a tempi memorabili, annotava pure come l'arciprete e il capitolo vi cantassero la messa dell'Annunciata e la si raggiungesse con una delle processioni rogazionali, quando veniva celebrata un'altra messa (riti in realtà non decisivi sotto il profilo giurisdizionale, perché la liturgia stazionale toccava anche la cappella castrense)³³⁷.

In ogni caso è evidente l'irriducibilità di questa chiesa ad una sfera esclusivamente signorile, soprattutto in quanto centro devozionale cui si riferivano anche altri elementi della società locale. Lo testimoniano le donazioni e le frequentazioni delle famiglie dell'*élite* sondriese, anche nei decenni a cavallo fra il Quattro e il Cinquecento, quando il rapporto fra i castellani di Masegra e gli esponenti del ceto privilegiato del borgo si intiepidì nettamente. Nel 1480 il *nobilis* di ascendenza cittadina Antonio Artaria, abitante a Sondrio, prevede un legato a Santa Maria a scioglimento di un voto. I Pusterla, nobili di Sondrio, si resero presenti con la loro insegna in un punto di grande visibilità, la vetrata del presbiterio, dove commissionarono, negli anni della decorazione primo-cinquecentesca dell'interno, un *Presepio*. Non sappiamo, invece, se le tombe tardomedievali rinvenute dallo scavo testimonino la volontà dei Beccaria di farsi seppellire in quella che sentivano come una chiesa di famiglia o l'attrazione esercitata dalla chiesa stessa su altri attori presenti sulla scena locale (v. SCHEDA 28, vol. II). La gentildonna Caterina Pusterla, vissuta fra Cinque e Seicento, aveva l'abitudine, ricordava il figlio sacerdote Gian Antonio Parravicini, di recarvisi una o più volte alla settimana, anche a piedi nudi³³⁸. Nel XVII secolo gli abitanti del circondario vi facevano celebrare una messa domenicale a proprie spese³³⁹. Allora si trattava ormai di un santuario frequentato, anche grazie alla collocazione lungo la strada di valle che favoriva gli afflussi, tanto che tra il 1682 e il 1685 fu edificato un portico per accogliere i pellegrini, che vi hanno lasciato le iscrizioni votive recentemente restaurate³⁴⁰. Nel secondo decennio del Settecento fu realizzata la cappella che sviluppava anche nello spazio monumentale il culto della Madonna del Carmine, e venne delineato dal clero della pieve il ricordato progetto di un percorso sacro che, partendo da Sondrio, raggiungesse la Sassella. Insomma, capace di raccogliere una più vasta e sfrangiata devozione, venuto meno il potere dei Beccaria, la chiesa ebbe un ruolo, e una storia di lungo periodo, diversi dalla scomparsa Sant'Agata.

Le pitture all'interno delle chiese manifestano attenzioni più discrete e plurali di quelle concretizzate dai diritti di patronato, però non mancano avvicendamenti o perlomeno affiancamenti analoghi. Il ciclo absidale di **Santo Spirito di Bormio** fu commissionato nel 1475 da Giacomo Alberti, esponente di una potente famiglia, già incontrata, che espresse la propria vicinanza alla chiesa anche mediante i legati testamentari. Le pitture della volta della navata, invece, furono decise e pagate nel 1528 dalla contrada di Dossiglio con il concorso di una famiglia di condizione modesta impegnata da un legato, che occupava così enfaticamente

³³¹ BIANCHI 2000a; BORMETTI, SASSELLA 2004, pp. 58-61.

³³² PARAVICINI 1969, pp. 208-209, 301-302, 307. Cfr. DELLA MISERICORDIA 2000, pp. 259, 321-322.

³³³ PARAVICINI 1969, p. 308.

³³⁴ PEROTTI 1992, p. 135.

³³⁵ BA, ms. I 326 inf., f. 300v., 1589.

³³⁶ PARAVICINI 1969, pp. 203, 308.

³³⁷ PARAVICINI 1969, pp. 121, 197, 199, 292.

³³⁸ ASSO, AN, 357, f. 260r.-v., 1480.02.23; BIANCHI 2000a, p. 254; PARAVICINI 1969, pp. 264-265.

³³⁹ ARCHINTI 1995, p. 512; PARAVICINI 1969, p. 294.

³⁴⁰ BORMETTI, SASSELLA 2004, p. 59.

uno spazio più ampio anche se più lontano dal fulcro sacro della chiesa di quello decorato nel 1475, riproponeva temi di grande impegno teologico e sanciva una discontinuità stilistica (da un gusto tardo-gotico ad uno compiutamente rinascimentale), con intenti che, se non di concorrenza, erano perlomeno di emulazione³⁴¹. In **San Bartolomeo de Castelàz** la fase più antica delle pitture, risalente al 1393, nella navata, si deve a benefattori singoli, le due Crocifissioni, in particolare, ad uno sconosciuto vestito di un abito religioso e a Nicola Alberti, il cui padre Plebano esercitava il notariato, fu proprietario terriero e sarà, nel 1397, economo del capitolo dei Santi Gervasio e Protasio³⁴². Il ciclo intermedio, tardo-quattrocentesco o primo-cinquecentesco, non reca indicazione circa la committenza³⁴³. Dopo i lavori di ampliamento del presbiterio conclusi nel 1579, sostenuti dalla contrada con la parziale sovvenzione del comune di Bormio, nel 1587 la decorazione absidale fu realizzata «A NOME DE LA VISINANSA DE MURIGNONE», rappresentata dall'anziano della chiesa, come recita l'iscrizione³⁴⁴.

2.5. Configurazioni di valle

Ulteriori relazioni territoriali sono rilevabili ad una scala più larga di analisi, che situi le chiese e il loro rango all'interno della Valtellina nel suo insieme.

Innanzitutto la rete plebana non era solo una struttura di raccordo locale fra una matrice e delle cappelle dipendenti, ma una maglia che, irregolare, ma non caotica, quale si presenta negli anni 1295-1298, inquadrava la valle nel suo complesso. Si può rilevare, infatti, che tutte le pievi sorgono nel fondovalle, indizio o della loro anteriorità o della loro differente funzione rispetto agli abitati e alle fortificazioni che, nei secoli centrali del medioevo, segnarono la valorizzazione politica e sociale delle alture. Le uniche eccezioni sono rappresentate da Tresivio, di cui si è detto, e Teglio, l'abitato di più antica vocazione centrale, con stratificazione già protostorica e romana, che dà il nome alla valle, e la cui chiesa, pure in modo intermittente, ebbe titolo plebano³⁴⁵. Nessuna di esse, inoltre, è collocata in una valle laterale, tranne San Vittore di Poschiavo, nella più ampia valle laterale della Valtellina. Le altre si situano nel settore centrale della Valtellina, semmai laddove una valle laterale si dirama: è il caso di Ardenno (alla confluenza della Val Masino), Sondrio (Val Malenco), Villa (fra la Val Poschiavo verso nord-ovest e Aprica a sud-est, passaggio di sicura importanza già tardoantica)³⁴⁶, Mazzo (che più che ad una valle dà accesso ad un passo, il Mortirolo), Bormio (punto di confluenza delle tre valli che, insieme a Livigno, ne costituiscono il territorio).

Le distanze fra i capoluoghi plebani non sono omogenee, ma sono comprese fra un valore minimo di 6 chilometri e uno massimo di 29. Per la precisione la lontananza si riduce al centro della Valtellina, la zona dalla più ricca stratificazione già preistorica, protostorica e romana, mentre si amplia ai suoi margini³⁴⁷. Sondrio e Tresivio sono separati da circa 6 chilometri, Tresivio e Teglio, come Villa e Mazzo, da 13, Sondrio e Berbenno sono lontani 11 chilometri, Ardenno e Berbenno 8. La località lariana di Olonio è scomparsa, ma attualmente Ardenno dista 25 chilometri da Sant'Agata, dove si sono recentemente identificati l'insediamento tardoantico e la pieve. Villa e Poschiavo sono lontani 19 chilometri, Mazzo e Bormio 29. Sono valori non molto dissimili da quelli camuni, dove la distanza è minima, in bassa valle, fra Rogno e Pisogne (7 chilometri), per crescere poi nel settore centrale (Rogno e Cividate distano 16 chilometri, Cividate e Capo di Ponte 15) e in quello settentrionale (fra Capo di Ponte ed Edolo ci sono 21 chilometri).

Le dediche, per quante cautele possano adoperarsi nel ricorso a queste tracce, conducono inequivocabilmente, come in altre aree della diocesi, alle prime generazioni della santità cristiana – a partire dal protomartire Stefano –, con una significativa declinazione romana, con Pietro e Lorenzo, e milanese, con Vittore, Gervasio e Protasio³⁴⁸.

Tutto ciò fa supporre che un disegno, non necessariamente originario né concepito in un unico momento, come si accennava, magari empiricamente completato e aggiornato, abbia comunque presieduto all'impianto di questo sistema di organizzazione e gerarchizzazione territoriale. Del resto un'istanza di razionalizzazione

³⁴¹ DELLA MISERICORDIA 2011b, pp. 39-43.

³⁴² BONETTI 2007a; BONETTI 2007b, pp. 175-179. Cfr. SILVESTRI I. 1998, pp. 69-70; ASCB, Documenti medievali, 1, fasc. 14, 1375, f. 2r.

³⁴³ GIACOMELLI 2007a; GIACOMELLI 2007b.

³⁴⁴ ARCHINTI 1995, p. 238, n. 37; GHIBAUDI 2007; BONETTI 2007b, pp. 190-195.

³⁴⁵ V. le SCHEDE 8-12, vol. II, circa i relativi siti urbani.

³⁴⁶ MARIOTTI 2009a, p. 25.

³⁴⁷ POGGIANI KELLER 2009, p. 16; MARIOTTI 2009a, p. 27; BARUTA 2008-2009.

³⁴⁸ PELLEGRINI 1994, pp. 626-629.

della rete ecclesiastica è stata riconosciuta già nei capitolari carolingi intesi a contenere la proliferazione delle chiese. La documentazione, inoltre, mostra che dalla fine dell'XI secolo l'intitolazione plebana non riguarda più solo un punto, ma una superficie di cui si riconosceva la convergenza su un centro e che dunque poteva essere concepita con una qualche organicità³⁴⁹.

Il rango ecclesiastico, la qualità dell'architettura, degli ornamenti e delle suppellettili della sua chiesa erano alcuni dei contrassegni della dignità degli abitati dotati della maggiore capacità di irradiare la propria potenza economica e politica nel territorio circostante. Nel XV e nel XVI secolo è radicata, nella popolazione e nelle autorità ecclesiastiche, l'aspettativa che fra la chiesa, il luogo e i suoi abitanti, dovesse esserci sotto questo profilo uno stretto rispecchiamento. Oltre ai casi che si citeranno di seguito, è rivelatore il modo in cui nel 1589 si esprimeva il verbale della visita a Sant'Eufemia di Teglio: «bonum esset si sanctuarium ligneum decens fieret *iuxta loci et personarum nobilitatem*», mentre era considerata adeguata la situazione di paramenti, calici e tabernacolo portatile³⁵⁰.

Alla fine del medioevo il tratteggio di questi punti non corrispondeva più, se in passato aveva corrisposto (certamente almeno a Olonio e Teglio, forse a Mazzo, il titolo plebano premiò luoghi in cui sono state identificate le tracce di abitati vitali in età tardoantica)³⁵¹, alle effettive rilevanze funzionali nella valle. Al contempo, esso mostra una notevole resilienza, tanto che i rimaneggiamenti riguardarono il riconoscimento di nuove autonomie parrocchiali, piuttosto che il ripensamento della geografia plebana.

Il sommario della visita del 1589 sanciva quasi interamente l'assetto medievale. Conservava pure la denominazione di «plebs Olonii» per l'inquadramento territoriale delle chiese della bassa valle, pur ripercorrendo ampiamente la vicenda, evidentemente ritenuta singolare, della *translatio* dell'arcipretura da Olonio a Sorico. Contemplava però un'eccezione, per quella che nel 1463 era stata definita la terra principale della Valtellina: annoverava infatti una pieve di Morbegno e ne attribuiva il rango a San Martino, chiesa fatta risalire a più di settecento anni prima, dunque con un ricorso legittimante al passato, che in realtà non offre nessun riscontro positivo per tale titolo, trattandosi di una cappella in origine dipendente dalla pieve di Olonio³⁵².

Se quella di Morbegno è la più significativa promozione, vi sono due casi di declassamento che arrivarono a mettere in discussione, di diritto o di fatto, la conservazione del rango plebano. A Tresivio si erano concentrati un castello vescovile (XII secolo), un mercato (1197), la residenza di famiglie influenti (in primo luogo i Beccaria) e appunto la pieve. In età viscontea e sforzesca fu sede del podestà, poi detto capitano, di valle. In virtù del suo passato (e dunque delle donazioni e del patrimonio che si era stratificato), nonché della concomitante presenza della massima autorità politica, la chiesa di Tresivio mantenne un ruolo significativo. Nel 1481 l'arcipretura garantiva una rendita notevole, 60 ducati e altri 50 *pro residentia*, mentre a quella di Sondrio erano garantiti 24 ducati e 25 *pro residentia*. Nel 1466, alla morte di Francesco Sforza, il capitano di valle e il commissario ducale chiesero il giuramento ai maggiorenti e ai rappresentanti delle comunità: così, «ne la chiesa principale de questa terra», San Pietro, sfilarono per proclamare sul messale la propria fedeltà alla dinastia Antonio Beccaria, i Quadrio, gli altri gentiluomini e così via³⁵³.

D'altra parte Tresivio nel corso del Quattrocento fu abbandonata dalla sua *élite*. Quella in cui sorgeva la chiesa plebana era una «villa» depressa, Romanasco, nel 1589 abitata da 15 fuochi³⁵⁴. Nei primi anni del governo delle Tre leghe, si accennava, anche le funzioni di capoluogo politico vennero trasferite a Sondrio. Gli abitanti nel 1458 rilevarono la rovina di San Pietro, con parole a mio avviso significative. Scrivevano come «al presente» «in questa vale non y è giexia più inordinata de ognia cossa quanto he questa», «da qual per li tempi passati era capo de le altre e dotata e ornata de beni como una [=nessuna] altra de questa vostra vale».

³⁴⁹ Le citazioni più antiche delle pievi nel loro significato territoriale cui ho fatto riferimento sono: MARTINELLI PERELLI 2009, p. 30, doc. 13, a. 1080 (Mazzo); p. 67, doc. 41, a. 1112, p. 221, doc. 160, a. 1189 (Tresivio); p. 118, doc. 79, a. 1143 (Berbenno); pp. 136-138, doc. 98, a. 1153 (Ardenno; cfr. VIOLANTE 1974); MONNERET DE VILLARD 1914, p. 201, doc. 151, a. 1123 (Sondrio); p. 207, doc. 175, a. 1146 (Olonio); p. 213, doc. 196, a. 1161 (Olonio, Ardenno, Berbenno, Sondrio, Tresivio, Teglio, Villa, Mazzo); PEZZOLA 2011, doc. 33, a. 1146 (Olonio); PEZZOLA 2005b, doc. 14, a. 1164 (Villa). Cfr. *ivi*, doc. 32 (a. 1185), 35 (a. 1187), per l'incerta denominazione di questo stesso spazio come «plebs Tirani». PEZZOLA 2006, doc. 2, a. 1183 (Tresivio); ANTONIOLI 2005, pp. 449-450, doc. 148, a. 1246 (Bormio, Mazzo, Villa). «In plebe Tili» è espressione contenuta nella pergamena relativa alla consacrazione di Sant'Eufemia

nel 1117, ma di confezione successiva (PEZZOLA 2007b, doc. 1). Cfr. CASTAGNETTI 1982; LA ROCCA 2005, pp. 60-61; BROGIOLO, CHAVARRÍA ARNAU 2008, pp. 8-12; CHAVARRÍA ARNAU 2009, pp. 155-169.

³⁵⁰ BA, ms. I 326 inf., f. 303r.

³⁵¹ V. le SCHEDE 7-12, 23 vol. II, circa i relativi siti urbani e il battistero di Mazzo; CAPORUSSO, BLOCKLEY, GUIDO 1997.

³⁵² MONTI 1903, I, pp. 221-305; DELLA MISERICORDIA 2006, pp. 715-746, anche per quello che segue; SCARAMELLINI GUGLIELMO 2006.

³⁵³ ASMi, CS, 784, 1481.06.15; SCARAMELLINI 2000, pp. 331-332, doc. 237.

³⁵⁴ MONTI 1903, I, p. 314.

In primo luogo, l'insistenza comparativa, nello splendore come nella decadenza, dimostra come essi situassero la ricchezza e la bellezza di una chiesa non solo nella logica della relazione con il divino, ma, su un piano orizzontale, in una trama di rapporti di concorrenza simbolica, in un teatro esteso quanto la Valtellina (la «vale» è il campo in cui si esercitava la preminenza e in cui si scontava la subalternità). Non a caso tenevano come termine comparativo la sede plebana vicina, che Pietro Andriani aveva promosso ad un rango semiurbano («per lo tempo che è stato a la dita canonica da Sondra ha ordinato quella sua gixia e ornata de tanti e beli apartamenti che bastarebano in una citate»). In secondo luogo gli uomini, auspicando un'inversione di segno sempre mediante il linguaggio dell'opera d'arte, erano consapevoli della storicità del declassamento territoriale che denunciavano, allorché contrapponevano il presente e il passato³⁵⁵. In seguito la pieve non recuperò l'antica centralità, tanto che nel primo decennio del Seicento le autorità politiche, quelle ecclesiastiche romane, l'arciprete e il comune di Chiuro condivisero un progetto di trasferimento della sede del capitolo in quest'ultima località, che l'opposizione di Tresivio e Ponte riuscì però a far naufragare³⁵⁶.

In alta valle la posizione più incerta fu quella della pieve di Villa. Cessò di essere la sede permanente dell'arciprete, che nel 1445 viveva a Tirano e nel Seicento a Stazzona³⁵⁷. Nel 1589 il vescovo stabilì la separazione della parrocchia di Tirano, esplicitando l'inadeguatezza di una soggezione che non aveva più alcun riscontro nella realtà sociale e istituzionale («turpe enim videbatur rectori et communitati oppidi Tirani, subesse debere archipresbytero oppidi Villae, quod respectu Tirani villa esse videtur»). A primeggiare, inoltre, nella circoscrizione, era allora la chiesa rinnovata di un altro centro, Bianzone, per un livello estetico letto sempre alla luce delle gerarchie del rango («ampla et pulcherrime aedificata, ac valde pulchrior ecclesia archipresbyterali», ossia plebana)³⁵⁸.

Un ulteriore fattore di dinamismo delle strutture territoriali valtellinesi è rappresentato dai rapporti fra i versanti. Un carattere di lunghissimo periodo della Valtellina, confermato dai ritrovamenti di età romana e protostorica (basti pensare ai siti di Grosio, Teglio, Masegra e Castione, tutti sul versante destro e senza riscontri nella sponda opposta), è la minore rilevanza economica, insediativa e funzionale del versante orobico rispetto a quello retico, in particolare nel settore della media valle, compreso fra la Val Tartano e la Val Belviso, dunque con l'eccezione del segmento che si estende fra il Lario e Talamona, dove è stata scoperta una necropoli del I-inizio II secolo d.C. Più a nord-est questa logica di versante si attenua molto, più o meno laddove la valle dell'Adda perde il suo andamento est-ovest e le condizioni ecologiche conferiscono ai due versanti un'identità meno precisata e differenziata. A Mazzo, infatti, sono state scoperte tracce di età tardo-romana, che tornano dunque a sconfinare, per così dire, a sinistra dell'Adda³⁵⁹. Nel segmento identificato, per contro, la sponda orobica, dall'insolazione e dal clima meno favorevole, quando il fondovalle era largamente occupato dal divagare dell'Adda, risulta nettamente meno abitata e priva di centri istituzionali capaci di organizzarla territorialmente.

La geografia dei castelli, che ad ovest di Cosio, Morbegno e Talamona, non annovera più nel settore orobico importanti siti fortificati fino a Sazzo e Castello dell'Acqua, mentre nel settore retico, oltre a Domofole, si concentrano Masegra, Grumello e la fortificazione di Tresivio, conferma questo assetto. Anche la geografia comunitaria lo ribadisce, se si considera la sporadicità di capoluoghi comunali situati dagli statuti cittadini del 1335 nello spazio compreso fra Talamona e Stazzona³⁶⁰.

La geografia ecclesiastica offre un ulteriore riscontro: dai registri papali degli anni 1295-1298 risulta che tutte le pievi sorgevano nel settore retico (fino all'alta valle, con Mazzo e Bormio che sfuggono a questa partizione); le cappelle officiate presentavano la medesima collocazione, sempre nel tratto compreso fra Morbegno e Stazzona.

La medesima distrettuazione ecclesiastica, però, consente anche di seguire il mutamento. Nel campione delle chiese scavate, il caso più interessante è quello di Colorina. Nel 1335 il villaggio non costituiva comune autonomo e dipendeva da Berbenno. Fu poi uno dei *loci* che espressero una propria soggettività durante la lotta di fazione dei primi anni del Quattrocento, capaci di agire nel conflitto e trattare le paci territoriali³⁶¹.

³⁵⁵ ASMi, CS, 719, 1458.10.01.

³⁵⁶ CARUGO 1990, pp. 297-305.

³⁵⁷ CANOBBIO 2001, pp. 179-180; ARCHINTI 1995, p. 347; PEROTTI 1992, p. 145.

³⁵⁸ MONTI 1903, I, pp. 340, 342.

³⁵⁹ POGGIANI KELLER 2009; MARIOTTI 2009a; MARIOTTI, BORDIGONE, PRUNERI, PEZZOLA 2009-2010. V. le SCHEDE 2, 23, 24, vol. II, relative a Mazzo.

³⁶⁰ MANGANELLI 1957, pp. 105-147.

³⁶¹ ASSO, AN, 68, f. 13r.-v., 1411.07.25.

Nel più rigido inquadramento della vita politica dell'università di valle, però, non ebbe posto in quanto tale: nel 1388 nel Consiglio generale erano rappresentati i comuni di Berbenno *de la Plaza* e Berbenno *versus meridiem*, che evidentemente includeva Colorina e Fusine³⁶². Nel 1428 compare solo Fusine, cui Colorina doveva essere aggregata, come ancora alla fine del secolo³⁶³.

Solo dai primissimi anni del Cinquecento il comune si rese autonomo da Fusine. Allora stabili relazioni istituzionali, definite dalle investiture feudali, con la chiesa vescovile, da cui derivava la concessione di diritti di pascolo, caccia e sfruttamento delle miniere; fu rappresentato nei consigli federali, come avveniva per le altre realtà minori solo a volte grazie al proprio personale politico, spesso per il tramite dei membri delle *élites* dei centri maggiori: Sondrio, Morbegno, Albosaggia, Berbenno e pure Fusine³⁶⁴. Nei primi anni della dominazione grigiona ebbe comunque la forza, insieme a Fusine, di reclamare una giurisdizione autonoma da quella del capitano di valle³⁶⁵. Affrontò alcune prove iniziatiche: la causa, condotta fino in curia romana, con i de Valleve, che mise in questione il godimento delle risorse ambientali e i rapporti con la famiglia più potente nella zona; le vertenze con i centri limitrofi per definire i confini territoriali, l'estensione dei diritti collettivi sulle alpi, i pascoli del piano, i boschi e le acque, le responsabilità di mantenimento degli argini dell'Adda e delle infrastrutture viarie³⁶⁶.

Già negli anni della lite con i de Valleve, il comune di Colorina presenta una pronunciata articolazione in quadre: nel fondovalle Colorina (302 m slm) e Valle (295 m), a mezzacosta Rodolo (685 m), a più alta quota Corna (910 m), oltre a Monte Nona³⁶⁷. Alla fine del Cinquecento esse risultavano realtà demograficamente esigue (Colorina era un villaggio di 63 fuochi, Rodolo di 23, Corna di 17, Valle di 6), e tuttavia intraprendenti³⁶⁸. Nel 1532 esse, dotate di rappresentanti propri, manifestarono l'intenzione – che invero sfociò in un effimero esperimento – di creare due comuni separati, uno costituito da Rodolo, Valle e Corna, l'altro da Colorina e Monte Nona, delimitati da confini, con beni collettivi distinti. In modo emblematico, il primo statuto approvato dagli uomini di Monte Nova e Colorina sancì l'esclusione dei *forenses* dal pascolo nei loro comunali, insieme ad altre norme di protezione delle colture. Il breve testo normativo introdotto da Rodolo, Valle e Corna esprimeva un'ancora più stretta gelosia territoriale. I primi tre capitoli prevedevano la punizione del forestiero che provocasse danno ai coltivi e ai beni comunali, si appropriasse di piante e frasche. Seguivano ulteriori tutele dei beni collettivi, che punivano le infrazioni della persona «tam terrigena quam forensis». Sul piano fiscale si imponeva ai massari di aiutare le autorità locali ad esigere le tasse dai loro «patroni forenses». La divisione nei due comuni, peraltro, non sopprimeva le ulteriori articolazioni, di cui cercavano di tenere conto le cariche della rappresentanza e del governo locale, e cui si riconoscevano ambiti patrimoniali e finanziari propri. Lo conferma tra l'altro la rinuncia, contestuale alle trattative per la separazione comunale, delle altre quadre (anche di Valle) a favore della sola quadra di Rodolo a diritti e oneri gravanti su un terreno oggetto di disputa con Ardenno e Buglio³⁶⁹.

Le tensioni politiche ed economiche fra il capoluogo plebano e le contrade dell'Oltreadda, così come quelle interne alle stesse contrade orobiche, concorsero alla trasformazione del quadro ecclesiastico e accompagnarono il lento trasferimento di poli di organizzazione territoriale presso i luoghi che venivano precisando la loro identità. I villaggi inclusi nel comune di Colorina erano dotati di chiese proprie dal basso medioevo, di cui non è possibile datare l'origine su base documentaria, ma di cui restano testimonianze materiali ancora visibili (nel caso di **San Giacomo di Selvetta**) o recuperate dall'indagine archeologica, nel caso di **San Bernardo di Colorina** e dei **Santi Simone e Guida di Valle** (v. SCHEDE 15, 17, vol. II). Ad esse si aggiungevano Sant'Antonio di Rodolo e Santa Margherita della Corna. Nel XV secolo non furono capaci di costituire poli di piena autonomia dalla pieve. Il Sei e Settecento, invece, videro non solo il compimento del processo di distacco da Berbenno, ma anche un notevole fermento locale, per cui entro la cura delle anime facente capo a San Bernardo di Colorina si separarono presto due circoscrizioni vicecurate, che peraltro conservarono una fisionomia precaria a causa della competizione fra i diversi villaggi e le loro chiese anche al loro interno.

Nel 1422 il testamento di Pietro *del Malixia de Rubeijs* dimostra la corrente di riferimenti religiosi, come di interessi, frequentazioni, identità, che allora univa le contrade del comune di Berbenno, quelle d'Oltreadda,

³⁶² ASSo, AN, 49, f. 66r., 1388.08.21.

³⁶³ ASSo, AN, 517, f. 1r., 1428.12.11, e *passim*.

³⁶⁴ ASSo, AN, 639, ff. 50r.-52r., 1506.12.27; Staatsarchiv Graubünden, AS P III 11 a, III b 1, p. 21 e sgg., 1510.08.11 e sgg.

³⁶⁵ MANGINI 2012, p. 85, 1513.05.12, 1513.12.18.

³⁶⁶ DELLA MISERICORDIA 2001; *Fusine* 1996; DA PRADA 1980-1988; DA PRADA, ZAMBONI 2000; ASSo, FONTANA, II, doc. 148, 1620.05.21.

³⁶⁷ *Fusine* 1996, p. 355, doc. 1122.

³⁶⁸ MONTI 1903, I, pp. 297-298.

³⁶⁹ DA PRADA 1981, pp. 159-160; ASSo, AN, 824, ff. 265r.-274v., 279v.-284v., 1532.05.08-20.

sul versante ombroso, e quelle della sponda soliva, dove si situavano il capoluogo, Regoledo e Pedemonte e dove si trovavano San Pietro (nel fondovalle) e Santa Maria (a mezzacosta, presso il capoluogo). Egli era detto «de Rodolo de Berbeno, habitator contrate de Tayde communis Berbeni Ultra Abduam». Possedeva terreni tanto a Berbenno *versus Plateam*, «in Credario» (sul versante retico), dove aveva per confinanti il fratello e un altro uomo di Rodolo oltre ad uno di Regoledo, quanto «in contrata de Tayde», dove invece aveva come vicini proprietari e conduttori tutti di Rodolo. Istituiva una distribuzione per i poveri «dicti communis», aperta però anche «alliis accipientibus», a maggio, presso la chiesa di San Pietro. Lasciava 25 denari imperiali alla stessa chiesa o a quella di Santa Maria di Berbenno, confermando le disposizioni dei suoi avi, garantite sui beni «in Credario». Attorno a lui si erano raccolti tanto abitanti di Pedemonte e Berbenno, fra cui il cappellano dell'arciprete, quanto «habitatores dicti communis Berbeni Ultra Abduam», fra cui uno di Valle e uno di Rodolo, oltre ad un residente a Cedrasco³⁷⁰.

Nel 1445 i visitatori pastorali imposero all'arciprete di Berbenno, per le confessioni e le comunioni dei malati, le estreme unzioni e i funerali (la sepoltura era ancora prevista presso San Pietro), di tenere un cappellano da «mittere ad loca ipsa trans Abduam existentia supposita cure sue». Nei periodi di piena del fiume Adda consentivano agli abitanti delle contrade orobiche di rivolgersi ad un sacerdote per i battesimi, gli altri sacramenti e le sepolture; l'arciprete avrebbe dovuto stipendiario o inviare il proprio cappellano a risiedere in quei luoghi. Fitti e decime continuavano a competere alla pieve. Dei due canevani che avrebbero concorso con l'arciprete ad amministrare i redditi della sacrestia, uno doveva essere eletto «ultra Abduam», l'altro «citra Abduam». Si riconosceva in ogni caso agli uomini di Fusine la possibilità di chiedere la separazione della loro cappella. Dalla stessa visita emerge peraltro come in realtà Fusine e Cedrasco, altro centro orobico, avessero già i loro beneficiari e quindi un'autonomia di fatto più ampia di quella riconosciuta dalle autorità ecclesiastiche³⁷¹.

Nel 1523 il neo-eletto arciprete di Berbenno sottoscrisse i patti con i rappresentanti degli uomini, fra cui il decano di Fusine e un abitante di Rodolo. Si impegnava a tenere un cappellano che risiedesse a Fusine e assicurasse la cura delle anime di Fusine, Colorina, Valle e Corna. Gli abitanti di Rodolo avrebbero avuto il diritto di eleggere un proprio cappellano e di seppellire i morti presso la loro chiesa, dedicata a Sant'Antonio³⁷². Restavano in vigore, intanto, pur se ulteriormente articolate da un punto di vista territoriale, le forme di partecipazione al governo materiale della pieve di San Pietro, uno dei cui fabbricieri era designato da Colorina³⁷³.

Nel 1561 operava un «rector curatus [...] ecclesie S. Antonii» di Rodolo. Quell'anno, evidentemente in una fase di promozione della chiesa, la sola contrada di Rodolo, rappresentata dai «sindici et gubernatores ecclesie» e da altri uomini, sostenne l'investimento di prestigio rappresentato dalla realizzazione di un'ancona lignea, commissionata al comasco Francesco dell'Acqua, in cui sarebbero state intagliate le figure della Madonna con il Bambino, dei dodici apostoli, di San Giacomo, cui era dedicata una delle chiese della cura, e il patrono Sant'Antonio (non San Bernardo, invece, protettore di Colorina)³⁷⁴.

Nel 1583 furono stipulati nuovi accordi a livello plebano. L'arciprete avrebbe mantenuto a Colorina un cappellano, cui gli abitanti dovevano mettere a disposizione una casa. Si riaffermò l'obbligo degli uomini, in quel momento renitenti, di pagare le decime all'arciprete. Quest'ultimo, inoltre, avrebbe chiesto al vescovo l'istituzione di una cappellania a Rodolo, gravata dell'obbligo di una celebrazione domenicale al mese a Valle e sostenuta economicamente anche dagli uomini di Colorina³⁷⁵.

In occasione della visita di Feliciano Ninguarda (1589) l'arciprete di Berbenno risultava in effetti tenuto a destinare a San Bernardo di Colorina un cappellano, ma vi attendeva negligenza. Sant'Antonio di Rodolo era fornita di un cappellano designato dall'arciprete, ma pagato dagli abitanti. Fra le altre chiese, San Giacomo era classificata «fere campestris», Santa Margherita della Corna e Santi Simone e Giuda di Valle appena menzionate. I legami con San Pietro non erano in ogni caso del tutto recisi e il vescovo confermava la «consuetudine antica delli tre sindici», uno di Berbenno, uno di Fusine, uno di Colorina, che si occupassero delle elemosine, della fabbrica, dell'elezione del *monachus* e di tutti i bisogni di San Pietro³⁷⁶.

³⁷⁰ ASSO, AN, 103, ff. 46r-47r., 1422.04.19. Cfr. anche MARCORA 1972, p. 99, n. 2d; DA PRADA 1995, p. 57.

³⁷¹ CANOBIO 2001, pp. 144-146.

³⁷² DA PRADA 1981, pp. 169-170; DA PRADA 1995, p. 58.

³⁷³ ASSO, AN, 824, f. 272v., 1532.05.12.

³⁷⁴ LEONI 1988, pp. 186-188.

³⁷⁵ DA PRADA 1982, p. 226.

³⁷⁶ MONTI I, 1903, pp. 297-298; DA PRADA, ZAMBONI 2000, p. 15.

Dopo un'elezione dell'arciprete nella quale i fedeli di Colorina non si sentirono rappresentati, nel 1595 anche l'autorità civile cercò di mediare gli attriti: il capitano di valle separò la cura di Sant'Antonio di Rodolo e San Bernardo di Colorina, riducendo gli obblighi degli uomini verso la pieve a tributi di carattere simbolico³⁷⁷. Da subito, però, la nuova unità istituzionale apparve precaria e due arbitri dovettero assicurare il concorso della quadra della Corna all'elezione del curato di Colorina, ma anche alle spese per il suo mantenimento, l'obbligo del sacerdote di celebrare una messa alla settimana, poche altre ricorrenze festive e i funerali a Santa Margherita, mentre i battesimi sarebbero stati amministrati solo a San Bernardo, dove, volendolo, gli abitanti della contrada avrebbero potuto trovare sepoltura. Nel 1598 il curato rifiutò l'impegno presso le chiese di Rodolo e Valle, lasciando ai loro abitanti la facoltà di procurarsi un proprio sacerdote³⁷⁸.

Nel secolo seguente si costituirono nel nuovo spazio due circoscrizioni ecclesiastiche, che nel 1624 contavano anime 390 (Colorina) e 120 (Valle e Rodolo)³⁷⁹. Nel 1614 a San Bernardo risiedeva un vicecurato, ma nella prospettiva delle autorità ecclesiastiche tale realtà non risultava separata da Berbenno. Dopo ulteriori contestazioni circa le decime, l'*iter* fu completato nel 1629 (mentre l'istituzione vera e propria della parrocchia risale solo al 1886)³⁸⁰.

L'altra circoscrizione vicecurata, riconosciuta nel 1614 come «membro de Barbeno», attese anch'essa fino al 1886 la promozione parrocchiale e conservò a lungo una struttura territoriale fluida, per quanto riguarda sia l'estensione (si aggiunse la contrada di Corna), sia il baricentro (che si sposterà dal monte al piano, quando il dualismo Rodolo-Valle si risolse a favore della seconda località). Nel 1614 il vicecurato era insediato a Sant'Antonio di Rodolo, ma amministrava i sacramenti anche ai Santi Simone e Giuda di Valle, dove nella circostanza della visita l'Archinti concesse l'installazione del fonte battesimale. Nel 1624 il visitatore constatava che nella cura non si conservava l'eucaristia. Ordinava allora di realizzare due tabernacoli, uno da porre nei Santi Simone e Giuda, l'altro in Sant'Antonio, perché si custodisse, salomonicamente, «in illa ecclesia ubi pro tempore residebit vicerektor, dum tamen rector maneat sex menses apud unam ecclesiam, sex vero alios menses apud alteram». Solo presso i Santi Simone e Giuda, invece, era stato collocato il fonte accordato nel 1614. Quanto a «paramenti», invece, la situazione era più equilibrata: la chiesa di Rodolo era più ricca di quella di Valle (sei candelieri contro quattro, cinque pianete contro due, due camici contro uno, uno stendardo e due cuscini, oggetti di cui la seconda era priva), che però stava rinnovando la propria dotazione, segno di rapporti in evoluzione (il messale e il turibolo della prima erano frusti, quelli della seconda *novi*)³⁸¹. Negli anni Venti del Seicento, intanto, Corna riuscì a separarsi da Colorina e dopo un'effimera fase di autonomia religiosa (nel 1626 aveva un proprio cappellano) si aggregò alla vicecura di Rodolo e Valle.

Nel corso del XVII e del XVIII secolo, infine, il centro della vicecura si fissò presso la chiesa dei Santi Simone e Giuda di Valle. Qui risiedeva il vicecurato (cui la documentazione locale attribuisce normalmente il titolo di parroco), che osservava obblighi di celebrazione anche nelle altre contrade³⁸². Lo stesso sacerdote nel Settecento era impegnato a cantare la messa in San Giacomo di Selvetta, tempio in questa età ormai molto periferico, nei giorni dei Santi Giacomo maggiore e minore e di San Giovanni Battista³⁸³.

La chiesa di San Bernardo fu, come sempre, uno dei fulcri della vita comunitaria. Nel 1530 «apud et ante ecclesiam S. Bernardi» i vicini di Colorina elessero i procuratori per seguire la causa contro i de Valleve. Nel 1532 le quadre di Monte Nona e Colorina, in procinto di costituire comune a sé, furono convocate «in strata publica prope ecclesiam d. S. Bernardi». Nel 1620 «in ecclesia S. Bernardi» gli uomini di Colorina incaricarono i loro sindaci di raggiungere un accordo con Fusine per il possesso dei monti Valcervia e Forno. Nel 1639 «in cimiterio ecclesia S. Bernardi» i rappresentanti delle due comunità designarono gli arbitri per risolvere la vertenza suscitata dagli argini che l'Adda richiedeva³⁸⁴.

Ad una scala territoriale ancora più ampia, infine, può essere affrontato il problema delle orbite su cui gravitò la Valtellina nel suo complesso e dalla loro trasformazione nel corso dei secoli. È evidente, infatti, che non esiste una vocazione naturale della valle a volgersi nella direzione della pianura padana o delle Alpi,

³⁷⁷ DA PRADA 1982, p. 227; SCAMOZZI 1994, p. 219.

³⁷⁸ DA PRADA 1982, pp. 228-229; DA PRADA 1995, p. 58.

³⁷⁹ PEROTTI 1992, p. 134.

³⁸⁰ ARCHINTI 1995, p. 551; SCAMOZZI 1994, p. 216; BORTOLOTTI, PIATTI 2003, pp. 20, 197-198, anche per quanto segue.

³⁸¹ ASDCo, VP, 30, pp. 85-86, 93-94.

³⁸² DA PRADA 1995, pp. 59-61; BORTOLOTTI, PIATTI 2003, pp. 219-224; DA PRADA, ZAMBONI 2000, p. 44.

³⁸³ BORTOLOTTI, PIATTI 2003, pp. 220-221.

³⁸⁴ Nell'ordine *Fusine* 1996, p. 355, doc. 1122; ASSo, AN, 824, f. 268v., 1532.05.12; *Fusine* 1996, p. 364, doc. 1142, p. 388, doc. 1226.

ma fenomeni storici di attrazione e comunicazione privilegiata con gli ambienti al di qua o al di là dello spartiacque. R. Poggiani Keller ha mostrato «come la Valtellina preromana volga il suo sguardo verso le Alpi e intrattenga scarse o nulle relazioni col mondo sud-alpino, padano e italico»³⁸⁵. La romanizzazione fu nella nostra zona un fenomeno poco profondo: la valle restò marginale nella geografia politica ed economica di quei secoli, poco popolata, priva delle testimonianze della penetrazione culturale quale è leggibile ad esempio nella vicina Valcamonica³⁸⁶. Nei secoli centrali del medioevo operarono diverse direttrici, di cui diventa possibile misurare l'incisività anche sul piano ecclesiastico. La conquista carolingia e la donazione a Saint Denis nel 775 influenzarono effettivamente la cultura liturgica³⁸⁷ e presumibilmente, come detto, concorsero ad articolare la rete delle chiese locali. La competizione fra il vescovo di Como e quello di Coira creò spazi di interferenza in alta Valtellina (pievi di Poschiavo e Bormio) e in Valchiavenna, che hanno un riscontro anche sul piano politico, se si considera il radicamento signorile, al di qua e al di là delle Alpi, dei Matsch-Venosta, vassalli di entrambi gli episcopi. Dal XII secolo, però, il richiamo della Lombardia, mediante l'inquadramento della valle da parte dei poteri cittadini, civili e religiosi, sortì effetti duraturi. Fino al 1512, infatti, la Valtellina graviterà politicamente ed economicamente su Como e poi su Milano. I ritrovamenti monetali confermano queste correnti: con l'incremento quantitativo dei rinvenimenti relativi ai secoli dello sviluppo economico, si rileva fino alla fine del medioevo la prevalenza delle emissioni lombarde e padane³⁸⁸. Si impianterà, inoltre, una rete istituzionale ecclesiastica, dipendente da Como, che, pur subendo profonde modifiche, riuscirà ad organizzare l'identità cattolica anche nel periodo grigione.

La stessa committenza d'arte sacra ribadì l'orientamento meridionale dei secoli che ci interessano, una relazione che al contempo precisa per la valle un'identità provinciale, non disgiunta dall'emergere delle comunità come prime artefici dello spazio sacro. Nel XIV secolo la Valtellina appare una periferia della pittura lombarda rinnovata dalle influenze giottesche; fra Quattro e Cinquecento si segnalano episodi fortemente idiomati, come in particolare quello costituito dalla bottega dello pseudo-Giovannino da Sondalo, che ha disseminato l'alta e media valle di pitture di gusto tardo-gotico «popolare». Nella parabola di **San Martino di Serravalle** è evidente come queste committenze locali abbiano rappresentato una discontinuità rispetto alle correnti dei secoli precedenti. C. Bertelli ha sottolineato la qualità notevole del complesso delle decorazioni dei secoli IX-XI, affidato ad artisti capaci, partecipi di una cultura lombarda e alpina, e specialmente nel frammentario fregio con i leoni, «una decorazione tanto sontuosa e insolita, con il richiamo al tema leonino, prettamente imperiale», ha riconosciuto «un impegno assai alto»³⁸⁹. G.P. Brogiolo ha visto, nella qualità degli stessi affreschi e del raffinato reliquiario rinvenuto nella chiesa (IX-X secolo), «una committenza di prestigio»³⁹⁰. Se a proposito di San Martino si intuiscono anche le relazioni istituzionali che possono avere favorito l'apertura di questi circuiti (un possibile legame con il potere pubblico, la documentata dipendenza dalla chiesa episcopale e da Sant'Abbondio), si ignora chi abbia potuto affidare gli affreschi absidali di **San Colombano di Postalesio** alla stessa bottega lombarda impegnatasi, si presume perché ingaggiata dal vescovo di Coira Wido, nel soffitto ligneo di San Martino di Zillis (successivo al 1114). Dobbiamo comunque constatare un altro importante episodio artistico di primo livello, che in quel periodo ha richiamato in una chiesa valtellinese artisti ingaggiati in prestigiose committenze episcopali³⁹¹. Alla fine del medioevo in queste chiese di contrada il clima sarà molto diverso: nel 1494 affrescò l'abside di San Martino una bottega dai modi accentuatamente provinciali, incaricata dall'anziano della chiesa o della vicinanza, in ogni caso eletto dagli uomini³⁹².

Dagli ultimi anni del Quattrocento la pittura, la scultura e l'architettura della valle furono profondamente rinnovate dall'opera di protagonisti dei cantieri milanesi, comaschi e pavesi del Rinascimento, impegnati dalle comunità in particolare nella bassa e media valle (a volte accanto agli interpreti più fedeli delle tradizioni locali), nell'adesione ad un ambito culturale latamente lombardo. Nel corso dei decenni successivi gli apporti

³⁸⁵ POGGIANI KELLER 2009, p. 15.

³⁸⁶ MARIOTTI 2009a. Cfr. BROGIOLO 2009b, p. 122.

³⁸⁷ PEZZOLA, RAINOLDI 2003, pp. 56-57.

³⁸⁸ CHIARAVALLE 2009a; CHIARAVALLE 2009b.

³⁸⁹ BERTELLI 2009; TONNI 2009.

³⁹⁰ BROGIOLO 2009b, p. 123. Sull'alto livello della committenza del reliquiario, datato fra la metà del IX e l'inizio del X secolo, cfr. DE MAR-

CHI 2009.

³⁹¹ DELL'AGOSTINO 2011; SCIREA 2012, pp. 149-150. Cfr. NAY 2008.

³⁹² Tradizionalmente l'autore veniva identificata con la figura convenzionale di Giovannino da Sondalo: TOGNI 1974, pp. 79-80, scheda 33; GIACOMELLI 2007c. Cfr. però le osservazioni di GHIBAUDI 2009, pp. 275-277, che vi riconosce un maestro ancora più modesto. Sui cicli in questione, v. anche MULAZZANI 1991; BIGINI 2009-2010, II, pp. 211-214.

diretti si esaurirono, si verificarono nuovi fenomeni di provincializzazione e, in una prospettiva evoluzionistica, di attardamento, ad esempio quello del dominio del pittore Cipriano Valorsa (morto nel 1604), autore di una mediazione fortunatissima, ne fa fede il numero di commesse, fra i linguaggi della pittura lombarda della prima metà del Cinquecento e la domanda locale di comunità, confraternite e parentele aristocratiche. Della strutturazione dello spazio sacro secondo i canoni tridentini, letti nel riferimento all'autorità del Borromeo e dunque ancora dei modelli milanesi e lombardi, pure con esiti stilistici peculiari, si dirà più avanti³⁹³. Anche grazie a queste scelte, comunque, attorno alle chiese cattoliche si espressero, in una fase di tensioni confessionali localmente molto acute come quella dei secoli XVI-XVII, relazioni istituzionali e orientamenti estetici che concorsero a delineare la fisionomia italiana della cultura di terre che, invece, da un punto di vista politico ed economico risentivano ormai di una potente attrazione alpina³⁹⁴.

3. LA PREGHIERA, LE OPERE, I SACRAMENTI. LE TRASFORMAZIONI DELLA CULTURA RELIGIOSA

I fedeli conquistarono nel tardo medioevo un ruolo da protagonisti, esercitato in campi da indagare al di là dei fenomeni istituzionali, sociali e identitari cui si è dedicato il precedente capitolo. La vita religiosa quotidiana, scandita dalle messe per i defunti e da quelle private, chieste e pagate da *offerentes* i cui nomi erano pronunciati nel canone, era attivata dai laici e dalla loro domanda. Grazie alle istituzioni comunitarie che li rappresentavano, essi eleggevano i sacerdoti cui erano commesse le sempre più numerose sedi parrocchiali e varie cappellanie; con i curati stipulavano patti dettagliati, che dimostrano quanto fossero capaci di definire i contenuti del servizio pastorale.

Per contro, l'autorità episcopale appare in questa età scarsamente incisiva, anche se non del tutto assente. La pur sporadica presenza dei visitatori pastorali non pare incapace, ad esempio, di indurre scelte personali e collettive, come si vedrà a proposito della diffusione dei tabernacoli. In ogni caso, se anche per l'età post-tridentina, pur mutando la formazione del clero locale e l'attitudine dei vertici diocesani verso le periferie, una dialettica che veda le innovazioni calate dall'alto sulla passività e semmai la resistenza degli ambienti locali è risultata, negli studi recenti, inadeguata, penso che a maggior ragione per il tardo medioevo si possa delineare un rapporto circolare: le autorità ecclesiastiche emettevano prescrizioni raccolte però nei modi e nei tempi che, come vedremo, le sensibilità locali suggerirono, secondo le esigenze emerse in questi contesti. In un caso, in particolare, colpisce la puntualità delle risposte, e d'altra parte il ritardo delle concretizzazioni, a seguito di una segnalazione delle carenze, sul piano liturgico e architettonico, di una chiesa plebana. Nel 1445, si è detto, i visitatori pastorali, raccogliendo le lamentele dell'arciprete, imposero al comune di Mazzo la riparazione di Santo Stefano, in primo luogo del tetto, e l'acquisto di un messale. Ebbene, nel 1451, forse spinto dall'autorevolezza di quell'ordine, Giovanni fu Leone Venosta di Mazzo, come disposizione *pro anima*, lasciò a Santo Stefano 3 lire imperiali proprio per l'acquisto di un messale o in alternativa scandole di larice di valore corrispondente destinate alla copertura della chiesa. Nel 1452, però, il libro liturgico era ancora da acquistare. Nel 1453 Tonio, figlio di Giovanni Venosta, fu uno dei canevari incaricati dal nuovo visitatore di raccogliere il denaro per la riparazione del tetto della pieve, assumendosi così per conto della comunità l'incarico di realizzare ciò cui il padre aveva inteso concorrere. Nel 1455 un altro abitante di Mazzo, Gerardo Foppoli, destinò una somma «pro reparatione dicte ecclesie»³⁹⁵. A questi lavori, tuttavia, come si è visto, si procedette in modo altrettanto indolente.

Con la scomparsa delle celle di Sant'Abbondio, la parabola discendente percorsa dall'insediamento cluniacense di Vallate, l'indebolimento dei capitoli plebani, gli enti che avevano plasmato l'offerta del sacro nei secoli centrali del medioevo, l'influenza della cultura monastica e canonica si attenuò decisamente. Anche i gruppi di conversi e converse si estinsero e la conversione divenne una scelta individuale sempre più rara. Se infatti i laici non hanno mancato di reclamare a più riprese, nel basso medioevo, un ruolo protagonista, i contenuti della loro esperienza spirituale sono mutati profondamente. Fra XII e XIII secolo, infatti, paiono comunque ispirati in modo più incisivo da esemplarità alte, di tipo eremitico o cenobitico e in ultima istanza

³⁹³ COPPA 1998a; COPPA 2000; GHIBAUDI 2009; BIGINI in prep.

³⁹⁴ Cfr. DI FILIPPO BAREGGI 1999; WENDLAND 1999; HITZ, CORBELLINI 2012; SCARAMELLINI 2012. Di nuovo, nei ritrovamenti numismatici presentati in CHIARAVALLE 2009a e 2009b, si segnala come dalla fine del Trecento diventino più frequenti le emissioni tirolesi e delle

aree centro-europee più legate a questo settore alpino.

³⁹⁵ CANOBBIO 2001, pp. 171, 173; ASCG, Capitolo dell'elemosina, 28, fasc. 1, 1451.02.17, 1455.02.23; APM, 1, f. 7v., 1452.03.11; ff. 9v.-10r., 1453.07.03.

apostoliche, allorché si sceglieva di vivere nella preghiera e nella solitudine presso una chiesa, di entrare in una comunità di *fratres* o *sorores* che si mantenevano con il lavoro, di prestare servizio in un ospedale, quando non una più impegnativa *sequela Christi*, ad esempio nella predicazione itinerante, che tuttavia dovrebbe essere ancora approfondita per l'area in esame³⁹⁶. Alla fine del medioevo, invece, sembra di veder emergere un cristianesimo della propiziazione, che è stato efficacemente definito «cristianesimo cosmico» e connesso a morfologie religiose universali³⁹⁷, qualche decennio fa era normalmente detto «popolare», etichetta oggi problematica, in ogni caso più lontano da modelli scritturali o patristici, nel cui codice venne formulata la domanda di pratiche utili a generare forza soprannaturale da volgere a favore della salute, della fertilità della terra, della fecondità del bestiame e via dicendo³⁹⁸. All'ansia che una coscienza più acutamente individualizzata avvertiva circa la salvezza personale, si rispose non tanto con la santità di una vita ritirata o di servizio al prossimo, ma con la confessione e la comunione in punto di morte, le preghiere di suffragio e i legati *pro anima*. Le parrocchie divennero il luogo di elezione di questa religiosità, eventualmente insieme a pievi ridotte però ad una funzione parrocchiale e ad oratori che con le parrocchie avevano a loro volta un rapporto mimetico. Si verificarono allora profonde trasformazioni della pratica liturgica. Il canto o la recitazione delle Ore, la cui stessa temporalità era fondativa nella vita delle comunità di monaci e canonici, più lontana però da una logica di efficacia, non ebbe, nell'ottica dei fedeli, la stessa urgenza dell'amministrazione dei sacramenti. Del tempo delle Ore la popolazione continuò ad essere partecipe grazie al suono delle campane, ma la sua quotidianità religiosa si sostanziò soprattutto di processioni, messe e cerimonie di suffragio. Tali celebrazioni conobbero un incremento esponenziale, anche a discapito della ricerca di una solennità che, di nuovo, era meno indispensabile della reiterazione più frequente possibile di riti capaci di attirare e indirizzare potenza sacra. Le istituzioni che avevano amministrato la carità vennero a loro volta chiamate a soddisfare in primo luogo queste esigenze o divennero marginali, in un sistema in cui i flussi delle risorse rimesse in circolazione a favore dei meno abbienti vennero più direttamente controllati dalle comunità e volti, privilegiandone i membri, alla loro integrazione interna.

È probabile che si sia contestualmente abbassato il livello culturale del clero e sia diminuita la qualità della liturgia³⁹⁹. Sarebbe fuorviante, però, ridurre la religiosità tardo-medievale ad una «crisi» del cristianesimo, quanto mai contaminato da credenze sincretistiche e costumi lassisti, come talvolta in passato si è fatto. Questo processo fu infatti concomitante con la definitiva cristianizzazione della morte fin nelle valli più periferiche del bacino dell'Adda e l'aggressione, anche da parte comunitaria, di quei riti magici che vennero demonizzati mediante il paradigma della stregoneria⁴⁰⁰. Ciò significa che nella capacità, non scontata, dimostrata dal cristianesimo tardo-medievale di porsi come concorrente efficace delle pratiche magiche tradizionali, pure durate ancora a lungo, è stato decisivo il mutamento intervenuto almeno a livello locale nel nucleo centrale della vita religiosa. Mi riferisco, appunto, al passaggio dall'elettività di gruppi di minoranza, come monaci, canonici o conversi, elitari per la scelta personale di una vita di preghiera e opere di misericordia, e non di rado anche per l'estrazione sociale, più motivati nel senso di un completo coinvolgimento esistenziale, ad un'adesione generalizzata, più tiepida, ma al contempo negoziata nel rapporto con i vertici ecclesiastici, intesa a indirizzare forme e finalità del sacro verso la salvezza delle anime, il benessere terreno delle collettività e degli individui.

3.1. Dai conversi e converse ai custodes

Fino al XIV secolo la vitalità di molte istituzioni ecclesiastiche derivò dalla scelta di persone che decisero di condurvi un'esistenza di preghiera, penitenza e umile servizio prestato all'edificio, detti conversi o *monaci*, poi *custodes*. In quest'ottica si comprende la funzionalità di una rete di chiese a volte decentrate, non ancora oggetto dell'interessamento delle strutture più o meno formalizzate della società locale, comunità e parentele, eppure provviste di patrimoni significativi, presso le quali era possibile ritirarsi, e la cui forza sacra, data la presenza rada del clero, non si esprimeva tanto nella liturgia eucaristica, ma in un modello di vita che poteva essere interpretato tanto da uomini come donne⁴⁰¹.

³⁹⁶ MERLO 1989. Cfr. TILLIETTE 1999; LAUWERS 1999.

³⁹⁷ ELIADE 1993, pp. 205-208.

³⁹⁸ Rinvio alla bibliografia in DELLA MISERICORDIA 2011b; DELLA MISERICORDIA 2015.

³⁹⁹ CANOBBIO 1997.

⁴⁰⁰ GIORGETTA 1983.

⁴⁰¹ Seguo la parabola di questa esperienza tracciata da LUCIONI 2006.

Le testimonianze documentarie aprono qualche spiraglio sui contenuti di questa esperienza. Nel 1259 una vedova di Piuro, «desiderans sub religionis regula Domino famulari», donò immobili al monastero di Dona in cambio della possibilità, volendolo lei, di essere accolta come conversa⁴⁰². Essere conversi, presso San Martino di Serravalle, significava «dare et dedicare ecclesie» se stessi. L'impegno si svolgeva «stando et habitando ad ipsam ecclesiam honeste [...], cum honestis vestibus, et deserviendo eam, et stando in obedientia [...] abbatis et eius successorum et clerici sive presbiteri qui staret ad eandem ecclesiam». Se fossero rimasti «in obedientiam et vivendo honeste et deserviendo ipsa [sic] ecclesiam», i conversi non avrebbero potuto essere allontanati. Sarebbero stati alimentati con i beni della chiesa, che del resto a loro volta incrementavano con una ricca donazione nel momento dell'ingresso. Si trattava, insomma, di una religiosità non così scandita dall'evento sacramentale, come nei secoli successivi, che in questo caso si manifestava nella testimonianza, nell'obbedienza, nell'umiltà, nella vita in comune, nel prestare all'ente, come è attestato in Valtellina e altrove, non solo le proprie braccia, ma anche validissime capacità gestionali⁴⁰³.

Le opportunità intrinseche che questa religiosità schiudeva erano aperte alle donne, soggetti in seguito decisamente in ombra. Revenuta prima del 1186 era conversa di San Fedele di Cosseto⁴⁰⁴. A Santa Maria di Tresivio almeno dal 1200 c'erano delle converse; nel 1233 quella di una conversa, che vi risiedeva e serviva, era una presenza consuetudinaria⁴⁰⁵. Bona, «monega» di Sant'Agnesa di Sondalo, all'inizio del Duecento, dovendo occuparsi dei beni della chiesa, stipulò atti notarili, acquisì nuovi beni, affrontò contenziosi per lasciti insoddisfatti, espulse massari, operò per queste ragioni al cospetto dell'ufficiale del signore locale, senza la mediazione di una rappresentanza maschile, anzi agendo lei anche per conto del prete di San Martino di Serravalle⁴⁰⁶. A lei succedette un'altra donna, Gontelda, certamente di Sondalo (mentre di Bona non conosciamo l'origine)⁴⁰⁷. Nel 1223 due coniugi si fecero conversi di San Martino di Serravalle, dove sarebbero stati accolti anche i figli, che rimanevano comunque liberi di prendere una diversa decisione (sposarsi e allontanarsi)⁴⁰⁸.

Pure presso le cappelle di villaggio sono ampiamente attestate queste presenze: oltre ai casi cui ho già fatto cenno, è possibile ricordare San Nicolò di Valfurva, dove dal 1223 è attestato un «monachus seu conversus», che gestiva il patrimonio della chiesa, con il consenso dei canonici di Bormio; un ruolo che cinque e otto anni dopo sarà di un chierico e che nel 1344, di nuovo rafforzatosi il controllo plebano, tornerà ad essere di un converso⁴⁰⁹.

Attorno a questa figura ambivalente, fra il mondo dei laici e degli ecclesiastici, si agitarono per secoli aspri contenziosi. Innanzitutto poteva esserci concorrenza fra loro e il clero plebano per il controllo delle chiese minori. Nel 1264 il capitolo di San Vincenzo di Gravedona fu in causa con una donna, Adelasia *de Cantono*, una delle *sorores* umiliate di Gravedona, per conto delle quali sembra aver agito, che «vi seu clam intravit quamdam ecclesiam seu domum beate Marie de Grabadona, ecclesie dicti capituli, et contra voluntatem ipsius capituli ibi stat tamquam conversam indebite»⁴¹⁰.

In seguito furono in competizione parroci e monaci. A **San Gallo di Premadio**, in età moderna, a più riprese i primi denunciavano l'incuria dei secondi nella custodia della chiesa, nell'illuminazione del Sacramento, nella gestione degli arredi. Molto esplicito fu il parroco nel 1659, quando depose in tribunale, a seguito di una rissa con l'ex monaco, che già aveva accusato di furto, mentre il rivale si disculpava dicendo d'aver venduto sì una parte d'un turibolo, ma per ordine degli anziani di elezione comunitaria. «In detta chiesa [...] voleva comandare in che modo s'haveva a fare, al quale ho detto che non haveva d'intrigarsi, che dovesse *lasiar comandare a mes*»⁴¹¹.

Le comunità, inoltre, furono in conflitto con le autorità ecclesiastiche. Nel 1244 l'abate di Sant'Abbondio affermò la pretesa di nominare la monaca, con un'investitura delle entrate della casa e della chiesa di San-

⁴⁰² CDR, doc. 315, pp. 233-234.

⁴⁰³ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1223.11.12 o 13. Cfr. BECCARIA 1998.

⁴⁰⁴ MARTINELLI PERELLI 2009, pp. 218-219, doc. 158.

⁴⁰⁵ MARTINELLI PERELLI 2001, pp. 302-304; MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1233.07.01 («tractando conversam dicte ecclesie Sancte Marie <que> ibi esse consuevit, si ibi esse et servire voluerit»).

⁴⁰⁶ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1213.08.18 (due atti datati allo stesso giorno), 1213.08.24, 1217.02.15, 1218.08.05, 1227.12.02.

⁴⁰⁷ ANTONIOLI 2005, p. 448, doc. 146. Cfr. MARTINELLI PERELLI 1991, p. 176.

⁴⁰⁸ MARTINELLI PERELLI 1991, p. 184; MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1223.11.12 o 13. Cfr. ASSBVT, Pergamene, 192, 1251.04.02; ASSO, AN, 6, ff. 251v-252r, 1363.11.18; LUCIONI 2008, p. 97.

⁴⁰⁹ APV, Pergamene, 2, 1223.06.26; 3, 1228.10.11; 4, 1228.11.21; 5, 1231.02.03; 8, 1344.11.27.

⁴¹⁰ CANOBBIO 2002, pp. 92-93, doc. 11.

⁴¹¹ SILVESTRI 2004, pp. 63, 79-83.

t'Agnese, in competizione con il tentativo già fatto dal comune per appropriarsi di questa prerogativa (che non ha il diritto, diceva, «legendi nec vocandi monacham et servientem»)⁴¹².

Le stesse comunità, in seguito, si misurarono per le medesime ragioni con il clero locale. Il beneficiario di Santo Spirito e San Vitale e la contrada di Dossiglio si scontrarono anche per la pretesa degli uomini di conferire la monacaria per propria autorità⁴¹³. Altrove, in questo lavoro, consideriamo le tensioni nate verso la metà del Quattrocento fra il monaco, obbligato a rendere conto di tutta la sua amministrazione ai canevari nominati dal visitatore, la comunità e l'arciprete di Mazzo.

Custodi e monaci conservarono nel tardo medioevo un contatto significativo con il sacro. Servivano la messa e le altre celebrazioni, svolgendo a volte un'apprezzata funzione liturgica: Francesco *Campelline* fu, a metà del Quattrocento, monaco dei Santi Gervasio e Protasio di Bormio e «bonus cantor»⁴¹⁴. Portavano la croce nelle processioni e nei funerali. Inoltre serravano e aprivano le porte, accendevano i ceri e le lampade, custodivano gli oggetti della sacrestia, curavano la pulizia della chiesa e del cimitero, seppellivano i morti, addobbavano gli altari, ne mantenevano gli arredi. A loro erano destinate le offerte in determinate circostanze o presso determinati altari. Il monaco di San Vitale di Bormio era il ministro di un rito di comunione complementare. A Pasqua doveva consegnare un agnello grasso «bene coctum» da portarsi «ad ecclesiam plebanam ad benedicendum» e quindi riportarlo in contrada Dossiglio «ad locum solitum pro distribuendo vicinis»⁴¹⁵. Nel Bormiese erano intermediari affidabili per l'esecuzione delle donazioni *pro anima*. Qui esse venivano spesso disposte mediante una dichiarazione resa a voce davanti all'arciprete, al suo cappellano, ma anche al monaco⁴¹⁶.

Una convergenza di forze diverse, tuttavia, tese a deprimere il profilo di queste persone, la cui vita di conversione divenne soprattutto un umile servizio reso alla chiesa e al clero. Assunsero un'identità quasi esclusivamente maschile. Si verificò, infine, un significativo slittamento della denominazione: quella di *conversus* declinerà, si affermeranno per contro quella di *monachus* e di *custos*, che invece non ricorre nelle fonti più antiche. Allora solo pochi eremiti assunsero a figure esemplari, capaci di attrarre anche nel Quattrocento un'intensa devozione popolare, mentre l'ordinario converso tenderà a ridursi al profilo di un semplice domestico e portinaio della chiesa⁴¹⁷.

Innanzitutto a livello locale lo slancio spontaneo perse vigore. Nel 1251 si ricordava, forse indulgendo alla retorica medievale del passato, che a San Fedele di Pendolasco «fuerint aliquando plures conversi et converse et modo ad presens indigeant societate et auxilio aliorum sive aliorum qui et que ipsam ecclesiam defendant et adiuvent et ipsius bona manuteneant»⁴¹⁸.

Le autorità ecclesiastiche contennero questi spazi di autonomia. Nella ricordata lite fra la pieve di Gravedona e la conversa umiliata, su a chi «spectat et pertinent» la chiesa, il preposito di Rondineto (che pure era la più importante casa umiliata in diocesi) e un giudice cittadino, delegati dal vicario vescovile, nel 1264 diedero ragione al capitolo⁴¹⁹. Nel XV secolo i vescovi e i loro vicari si adoperarono per sottrarre a questi laici le chiese e le loro rendite, utili da ricollocare nei circuiti curiali: quando le autorità diocesane disponevano la *collatio* di «ecclesie rurales et sine cura», veniva sempre ripetuto nei relativi atti che non erano tenute da nessun prete canonicamente, ma «occupate» da «layci» «sine iusto titulo»⁴²⁰.

I parroci post-tridentini ne ridimensionarono i compiti. Gian Antonio Parravicini, siccome dai «custodi, che sono secolari, per l'adietro con poco decoro si maneggiavano gl'altari e l'altre cose necessarie per le messe cotidiane», istituì due chiericati con l'incarico di «ministrare ai celebranti, i quali tal'ora duravano fatica a trovare de' secolari stessi che le servissero, e servendole non maneggiavano i camici, le pianete, le tovaglie, i messali, gl'orzoli e somiglianti sacri stromenti con la dovuta riverenza e cautela». Ai due custodi egli cercò di lasciare compiti di mera manutenzione e pulizia; continuavano però a «servire ai sacerdoti per la comunione e del popolo e degl'infermi» e ad assistere ai divini uffici nei giorni festivi⁴²¹.

L'azione dell'autorità episcopale, tuttavia, interagiva con specifiche richieste provenienti dal basso. In primo luogo la strategia adottata dalle comunità per fronteggiare l'offensiva ecclesiastica verso le chiese *sine cura* con-

⁴¹² ANTONIOLI 2005, p. 448, doc. 146.

⁴¹³ ASSO, AN, 1367, ff. 28r-31r, 1548.04.18.

⁴¹⁴ APB, Registri in pergamena, 3, f. 73r, 1449.05.18.

⁴¹⁵ ASSO, AN, 1367, ff. 29r-31r, 1548.04.18. Cfr. VARANINI 2003, p. 8.

⁴¹⁶ Ad es. APB, Registri in pergamena, 3, f. 57v, 1425.03.19.

⁴¹⁷ XERES 2009. Cfr. FATTARELLI 1986, pp. 385-386; CHIESI 1993-1994, p. 69, doc. 708.

⁴¹⁸ ASSBVT, Pergamene, 192, 1251.04.02.

⁴¹⁹ CANOBBIO 2002, pp. 92-93, doc. 11.

⁴²⁰ ASDCo, CB, II, pp. 776-777, 1458.03.13; pp. 772-773, 1460.07.12.

⁴²¹ PARAVICINI 1969, p. 74.

sistette nell'istituzione di benefici di patronato popolare, che comunque assecondarono il processo di clericalizzazione. Il vescovo di Como, nel 1457, designò Antonio Rasi – cappellano della cattedrale, incettatore di benefici in tutta la diocesi, che diverrà economo ducale sui benefici vacanti per Como e collettore apostolico – beneficiario di San Benedetto in Val di Rhon, come si è visto sita in territorio di Tresivio, dotata di poveri beni, «dicet a quodam layco hactenus detenta sit, qui custos seu monachus illius nuncupatus est», affermando «quod layci ecclesiastica beneficia detinere non debent»⁴²². Nel 1482, dunque, Andrea *del Torgio* di Ponte, «monachus seu custos ipsius ecclesie S. Benedicti», non gestiva più direttamente la chiesa e i beni contigui ad essa. Ora, invece, era prete Antonio Rasi a investire in locazione Andrea *del Torgio* a nome anche dei suoi due fratelli di un complesso di case e terre, «prope ecclesiam predictam S. Benedicti» e al contempo confinante su tre lati con beni del comune di Tresivio⁴²³. Nel 1486 gli uomini del Borgo di Tresivio, incaricando il decano di eleggere il prete successore di Antonio Rasi nei benefici di San Benedetto e San Michele, prescrivevano espressamente all'eletto di perpetuare le condizioni osservate da coloro «seu laici, seu clerici», ricordavano senza turbamento, «qui tenuerunt et gubernaverunt dictam ecclesiam S. Benedicti». Fra gli obblighi del sacerdote c'erano quello di conservare «aptata et coperta» a proprie spese la cappella di San Michele, mantenere un monaco alla cappella di San Benedetto, il quale la conservasse «aptata et coperta»⁴²⁴. È evidente come, nella prospettiva dei fedeli, si verificasse un forte mimetismo fra il prete e il monaco e fra i loro compiti. È altrettanto evidente, però, che per la comunità risultasse ormai meglio controllabile una chiesa non più affidata esclusivamente ad un laico, invece sottoposta all'incontestabile responsabilità di un sacerdote, cui il sacrestano si subordinava.

Anche nel campo dell'amministrazione del patrimonio, prima inserito in un circuito vivo per cui esso era alimentato dalle donazioni di chi decideva la propria *conversio* e serviva poi a mantenerlo, il monaco si ridusse ad una sorta di funzionario comunale. Quello di **San Colombano di Grosio** è attestato per la prima volta nel 1313. La «carta confessionis» è molto succinta; alcuni indizi, però (vi è denominato con la sua qualifica e agisce in quanto conduttore di beni che gli sono stati conferiti da un canonico di Mazzo, cui deve un fitto), consentono di ipotizzare che allora la custodia della chiesa si rapportasse direttamente alla pieve. Nel 1383 egli è invece già affiancato, nella redazione di un inventario, dal decano e dagli «electi» del comune. Inoltre teneva a nome della chiesa 5 vacche e 15 pecore che alla morte o all'abbandono della mansione avrebbero dovuto, a richiesta del comune, essere restituite alla chiesa⁴²⁵. Nel 1421 dei beni spettanti alla pieve di Mazzo ma pertinenti alla chiesa di San Colombano l'arciprete investiva ormai il decano di Grosio. Alla fine del XV secolo parrebbe scomparso, se nel 1491 il comune pretese di poter eleggere il monaco di San Giorgio, non facendo menzione di quello di San Giacomo, le cui rendite in ogni caso, come detto, erano state aggregate a quelle della parrocchiale⁴²⁶.

La sua figura andò a sovrapporsi a quella di altri umili esecutori comunali. Alla fine del Quattrocento il monaco di Santa Maria di Combo fu anche camparo, cioè guardia campestre, della «coltura» di Bormio. Per converso, altrove, come a Clusone, il camparo svolgeva un compito che in Valtellina era dei monaci: seppellire i morti⁴²⁷.

Soprattutto le donne subirono il più drastico allontanamento dalla sfera del sacro. Nel 1659 **San Gallo di Premadio** era affidata ad una donna, che si faceva «agiutar accomodare un poco li altari», ma evidentemente non rinunciava ad avvicinarsi ad essi. Nel 1705, ormai, persino il documento di elezione del sacrestano di questa chiesa da parte della comunità lo incaricava di pulire gli altari, «non però per mezzo di donne, che in simili affari, massime in tempo delli divini uffitii, vengono totalmente escluse, non essendo decente che donne vadino intorno agl'altari»⁴²⁸.

3.2. Comunità regolari

Già analizzando le scelte dei conversi si è resa evidente l'attrazione esercitata sulla religiosità locale dai modelli alti e sovente cittadini del monachesimo. Sant'Agnese di Sondalo era una «capela et ecclesia [...] mo-

⁴²² ASDCo, CB, II, pp. 583-584, 1457.05.21. Cfr. *ivi*, pp. 776-777, 1458.03.13; CANOBBIO 1995-1998, p. 231.

⁴²³ ASDCo, CB, II, pp. 719-720, 1482.04.16.

⁴²⁴ ASSo, AN, 517, ff. 15r.-16v., 1486.11.19.

⁴²⁵ ANTONIOLI 1999. Nel primo Trecento l'arciprete di Mazzo confermava i monaci delle chiese della pieve (ANTONIOLI 1990, p. 310, doc.

1469, p. 310, doc. 1468, p. 335, doc. 1602).

⁴²⁶ ANTONIOLI 1990, p. 310, doc. 1469; ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30.

⁴²⁷ ASCB, QD, 1495-1496, s.i.; SILINI, PREVITALI 1997, pp. 121, 156.

⁴²⁸ SILVESTRI 2004, pp. 62-63, 80, 82.

nasterii [...] S. Abondii»⁴²⁹. Revenuta «facta est *conversa ipsius monasterii* et S. Fidelis», dunque legata simultaneamente alla «capella» di Cosseto e al cenobio urbano⁴³⁰. I conversi di San Martino di Serravalle si davano ad una «ecclesia [...] que est cella suprascripti monasterii S. Habundii»⁴³¹.

Nel corso del Duecento queste correnti raggiunsero l'apice della loro vitalità e poi si esaurirono, concorrendo ad inaridire anche il flusso delle conversioni. Una cella benedettina come quella di San Martino di Serravalle era anche un centro pastorale. Essa ospitò stabilmente un piccolo gruppo di monaci, che a volte fecero carriera all'interno dell'ordine benedettino, dunque figure non mediocri. Alcuni erano anche preti, il cui servizio non era limitato alla comunità religiosa: il primo «presbiter» vi compare nel 1179; nel 1220 Guglielmo Pellegrini di Como era «presbiter S. Martini et capelanus de Sondali»⁴³².

Qui come altrove l'abate di Sant'Abbondio fu saltuariamente presente, in occasione dei suoi passaggi valtelinesi, offrendo verosimilmente l'occasione per suggestive liturgie, se si pensa che l'accoglimento dei nuovi conversi di San Martino di Serravalle nel 1223 venne sancito dall'abate Guglielmo «coram altari predictae ecclesie S. Martini»⁴³³.

L'influenza del modello di cui tale ente era espressione può essere misurata nella gerarchia dei ranghi interni: i monaci e i sacerdoti furono tutti di provenienza comasca, i chierici e conversi di estrazione sondalina⁴³⁴. Questi ultimi guadagnarono, per alcuni anni, spazi significativi. Fino al 1216 per conto della chiesa agirono solo il prete, l'abate e altri monaci di Sant'Abbondio. Nel 1223, invece, l'accettazione di nuovi conversi avvenne anche con il consenso dei conversi già presenti. Colui che era appena entrato nella cella appunto nel 1223, Giovanni di Vivencio, nel 1226 fu già chiamato a prestare il suo assenso ad una locazione⁴³⁵. In seguito non successe più: ressero la chiesa i monaci-sacerdoti e poi, dagli anni Quaranta, l'abate. Il figlio del vecchio converso, Lorenzo, perpetuerà in qualche modo il ruolo del padre, ma in una forma esclusivamente ministeriale, come amministratore della rendita complessiva di San Martino⁴³⁶.

A Santa Maria di Tresivio operava dalla fine del XII secolo una piccola comunità di *fratres*, con un *prepositus* o *prior*. Nel 1193 erano installati un «presbiter et officialis», tre «officiales» monaci, tre «conversi», che partecipavano con i monaci della gestione dei beni dell'ente. Nei decenni successivi i monaci, appartenenti alle maggiori famiglie della città e del Comasco, furono presenti nel capitolo abbondiano e talvolta fecero carriera negli enti benedettini urbani. Al contempo, erano spesso anche sacerdoti, il che concorse a fare di Santa Maria un polo religioso importante per la popolazione, capace infatti di attrarne le donazioni e le conversioni. Nel 1233, invece, le presenze si erano ridotte a quella di un unico monaco e di una eventuale conversa, al servizio del primo⁴³⁷. Anche l'apporto della generosità dei laici – si può verificare in particolare proprio per Santa Maria di Tresivio, che aveva beneficiato di varie donazioni – diminuì e si estinse con un andamento in sostanza parallelo.

Il declino del monachesimo cluniacense è illustrato in modo eloquente dalla vicenda di San Pietro in Vallate. Anche il priorato da cui dipendeva, però, percorse un'analoga parabola, anche se con esiti meno catastrofici. Nel Trecento le visite condotte dall'ordine rilevarono a Piona una qualità molto discontinua del servizio liturgico. In una sola occasione, nel 1336, si fa riferimento a Vallate, per registrare che vi risiedevano quattro monaci, «non sacerdotes», uno dei quali «infantem», senz'altro dunque impossibilitati a offrire ciò che in quella fase presumibilmente la popolazione cercava piuttosto presso la cappella di San Martino di Cosio⁴³⁸.

Altre esperienze, di carattere più locale mantennero talvolta una maggiore vitalità nel XIV secolo, nel Quattrocento però si spensero a loro volta. Generalizzato, ad esempio, è il declino del movimento umiliato. Alla fine del Duecento, i registri pontifici cui più volte si è fatto ricorso annoveravano, nel territorio che interessa, le *domus* di Sorico, Traona, Andevenno, Tresivio, Teglio, dove se ne contavano due. Di queste ultime

⁴²⁹ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1220.10.16.

⁴³⁰ MARTINELLI PERELLI 2009, pp. 218-219, doc. 158. Un converso Giuliano è attestato presso la stessa chiesa nel 1221 (MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1221.11.19).

⁴³¹ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1223.11.12 o 13.

⁴³² MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1220.10.16; MARTINELLI PERELLI 1991, p. 186; MARTINELLI PERELLI 2009, pp. 186-187, doc. 134. Nel 1187 vi era anche un «presbiter Sancti Fidelis di Cosseto» (PEZZOLA 2005b, doc. 36).

⁴³³ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1223.11.12 o 13.

⁴³⁴ MARTINELLI PERELLI 1991, pp. 182-183; MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2009, pp. 239-244.

⁴³⁵ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1223.11.12 o 13, 1226.06.07. Cfr. *ivi*, 1225.05.04; ANTONIOLI 2005, *passim*.

⁴³⁶ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2009, p. 242.

⁴³⁷ MARTINELLI PERELLI 2001; MARTINELLI PERELLI 2009, pp. 150-151, doc. 108, p. 161, doc. 115, pp. 223-224, doc. 163, pp. 253-254, doc. 189 e *ad indicem*.

⁴³⁸ MARCORA 1972, pp. 39-51; per la citazione, p. 49, n. 33.

la *domus de supra*, quella di Verida, costituita da *sorores*, si è ipotizzato potesse fare riferimento alla chiesa di San Pietro, relazione tuttavia non documentata⁴³⁹. Nel 1427 le case di Santa Maria di Andevenno, Santa Margherita di Tresivio, Sant'Orsola di Teglio e quella delle *sorores* di Verida erano «ad praesens regimine praepositi et pastoris destitute», usate dai vertici dell'ordine come fonti d'entrata. Tutti i loro redditi, infatti, erano allora conferiti in cambio di 50 lire imperiali annue dal maestro generale a fra Simone *de Venetiis*, che sopravviveva svolgendo l'attività di beneficiario e rettore di San Pietro di Aprica. Quest'ultimo assegnò a sua volta quelli delle due *domus* di Teglio a Donato *de Medda* per il fitto annuo di 25 lire, 10 soldi imperiali e 2 capponi, con un unico impegno, il mantenimento dei tetti⁴⁴⁰. Nella vita religiosa della valle nel Quattrocento, inoltre, esse non hanno lasciato traccia. Alla fine del secolo successivo, intervenuta anche la soppressione dell'ordine, la situazione era ormai precipitata. Di alcune fondazioni si era persa traccia. Il patrimonio, non esiguo, della casa di Sant'Orsola di Teglio nel 1589 era usurpato e la chiesa in uso agli evangelici. Risentendo di quell'attrazione verso l'istituzione curata che si è già illustrata per altri casi, dopo l'eliminazione violenta delle comunità riformate, nel 1624 i suoi beni furono aggregati a quelli della parrocchia di Sant'Eufemia⁴⁴¹. Nel 1589 Santa Margherita di Tresivio era «imperfecta» nell'edificio, solo parzialmente coperto, anch'essa mera fonte di entrata per un «rhetus» considerato un usurpatore dalle autorità cattoliche⁴⁴². Nel 1593 la chiesa ex-umiliata di Sorico era in rovina⁴⁴³.

A fronte della falce di enti di più antica tradizione, l'unica fondazione mendicante quattrocentesca in tutta la Valtellina è quella del convento domenicano di Sant'Antonio nel 1456, a Morbegno, pure di fondamentale importanza per la cultura religiosa locale, in virtù dell'attività di predicazione e di assistenza spirituale svolta (cui fece riscontro la larga munificenza testamentaria degli abitanti di Morbegno), del controllo inquisitoriale e della committenza d'arte. Anche in seguito terre di rango semi-urbano per ricchezza, popolazione, funzioni sociali, come Bormio e Sondrio, chiameranno annualmente i predicatori quaresimali ma non ne accolsero conventi⁴⁴⁴.

Diverso è il caso delle piccole comunità di *fratres*, *sorores* o conversi che si erano raccolte presso gli ospedali, anch'esse tuttavia incapaci di perpetuare la loro vitalità alla fine del medioevo, come mostrano le vicende di San Remigio e Santa Perpetua o Santa Maria di Tirano⁴⁴⁵. Talvolta questi enti acquisirono attribuzioni nell'ambito che pareva più urgente alle comunità, cioè la cura d'anime, che ne salvaguardarono la rilevanza. San Pietro di Aprica, che pure nel 1427 era ancora menzionata con il titolo *de l'Ospitale*, assunse proprio in questo periodo nuove funzioni in quanto chiesa curata di quella contrada, situata presso un valico del versante orobico, dunque molto lontana da Sant'Eufemia di Teglio da cui dipendeva⁴⁴⁶.

3.3. Gli enti di patronato nobiliare

Se mai erano state capaci di farlo, alla fine del medioevo neanche le chiese dell'aristocrazia furono in grado di alimentare una vita religiosa ricca. Per riferirsi a una chiesa su cui ci si è già ampiamente soffermati, a **San Faustino di Grosio**, nella prima età moderna, doveva svolgersi una vita liturgica molto povera, se si segnala ripetutamente la mancanza di paramenti e di tutto l'occorrente alla celebrazione⁴⁴⁷.

3.4. Liturgie capitolarie

L'istituzione che più incisivamente aveva organizzato la vita religiosa della popolazione dopo il Mille era la pieve, che però fra medioevo ed età moderna attraversò una fase critica. Essa viene di norma interpretata come una crisi di funzionalità: capitoli spopolati, le cui prebende erano impiegate per accrescere le rendite di un clero legato al potere politico o agli ambienti curiali, persero la capacità di amministrare capillarmente i sacramenti negli estesi territori dipendenti, inducendo le comunità, divenute peraltro più popolose, fram-

⁴³⁹ PERELLI CIPPO 1976, p. 104; GARBELLINI 1986b, p. 50; ARIZZA, LONGAITHI 1988-1989.

⁴⁴⁰ ASSO, FONTANA, III, docc. 3-4, 1427.05.10.

⁴⁴¹ MONTI 1903, I, p. 331; GARBELLINI 1986b, pp. 66-68; GARBELLINI 1996.

⁴⁴² MONTI 1903, I, p. 315; CARUGO 1990, p. 93.

⁴⁴³ MONTI 1903, II, p. 114. Cfr. GIORGETTA 1979; DAMIANI 2008, pp.

142-143.

⁴⁴⁴ PEROTTI 1990; XERES 1999a, pp. 81-82, 85-86; GUSMEROLI 2008, pp. 149-157.

⁴⁴⁵ PEZZOLA 2005b, *Introduzione*; MASA 1996.

⁴⁴⁶ ASSO, FONTANA, III, doc. 3. 1427.05.10; CANOBBIO 2001, p. 179; GARBELLINI 1991, p. 192.

⁴⁴⁷ ARCHINTI 1995, pp. 273-274, 325; ANTONIOLI 2000, pp. 40-41.

mentate in nuclei più dispersi anche di nuova formazione e istituzionalmente più solide (dunque più esigenti e più capaci di farsi valere), a dotare le proprie chiese di un beneficiale residente, per conseguire appena possibile l'autonomia parrocchiale. Questa lettura identifica processi senz'altro di grande portata. In questa sede, però, vorrei mettere in evidenza come l'esperienza religiosa offerta dalle pievi e dalle cappelle in cammino per divenire parrocchie fosse differente, la prima centrata sulla solennità di una partecipata liturgia delle Ore e della messa, la seconda sull'efficacia di una pratica sacramentale di *routine* assicurata da un rettore o beneficiale, abbastanza raramente coadiuvato da un cappellano. E come, alla fine del medioevo, la seconda proposta sia risultata più allettante. Da questa visuale, penso non si debba tanto evidenziare il contrasto fra l'efficienza dei capitoli plebani nei secoli XII-XIII (un'efficienza limitata presumibilmente a finalità ben precise) e la loro inefficienza nel XV secolo. Anzi, rispetto al clero parrocchiale, arcipreti e canonici continuavano nel Quattrocento a mostrare un livello culturale e, con ogni probabilità, un'attitudine cerimoniale superiori. Ciò su cui vorrei portare l'attenzione, piuttosto, è una diffusa richiesta di amministrare il sacro in modi nuovi, cui la pieve non era stata chiamata a rispondere e cui la parrocchia servì più coerentemente.

È attestato come a partire dal quarto decennio dell'XI secolo i vescovi di Como abbiano incoraggiato e patrocinato la vita canonica nelle pievi di Sant'Eufemia d'Isola e di Santo Stefano di Lenno. Proprio in quanto canonica, poi, la prima attrasse donazioni da parte dei laici⁴⁴⁸. È probabile che anche le altre esperienze canonicali presso le pievi, attestate nei decenni successivi, abbiano avuto un'origine analoga non altrettanto ben documentata.

È sicuro, in ogni caso, che fra XII e XIII secolo questi enti abbiano ospitato un clero numeroso e gerarchicamente articolato. Per citare qualche caso, già nel 1022 Crescenzo era presentato come «presbiter de ordine et plebe S. Stefani sita loco Laenno», dove in seguito sarà attestata una canonica. Nel 1110 a Sondrio c'erano un prete e tre canonici. A Isola, nel 1136, «infra eccl(es)ia Sancte [Euf]emie», presenziavano un «levita» e un «subdiaconus». Nel 1188 sono menzionati i «canonici de Mazo»⁴⁴⁹.

Per considerare qualche numero, la canonica di **San Pietro di Tresivio** all'inizio del Duecento era popolata. L'arciprete fu presente nel 1201 (come già nel 1197), mentre nel 1204, allorché la prebenda era toccata all'arcidiacono di Como no. Oltre a lui, proponendo un'interpretazione delle possibili omonimie e varianti grafiche degli stessi nomi, si identificano tre semplici «fratres et officiales» (Alberico, Gerardo e Gregorio), un diacono (Guido), presumibilmente un ufficiale divenuto prete nel frattempo (un altro Alberico), altri tre preti (Pietro, Anselmo e il più attivo di tutti nell'amministrazione patrimoniale, Ogerio, che infatti è detto anche «minister»). Tutte le volte, ad occuparsi della chiesa, erano allora fra i cinque e i sei «confratres»⁴⁵⁰. A Mazzo nel 1217 operavano un arciprete e, fra i «canonici et fratres sui», un prete e due uomini cui era attribuito il solo titolo di *ser*⁴⁵¹.

Almeno fino al XIV secolo le pievi contarono su un clero ancora relativamente numeroso ed effettivamente presente, garanzia che proveniva dall'attenzione che famiglie delle *élites* borghigiane o signorili riservavano a queste posizioni. I canonici assicuravano allora la continuità delle celebrazioni presso la matrice e presso le cappelle dipendenti. I loro obblighi in quelle che potevano presentarsi quali «cure» decentrate sono attestati, nel XIII secolo e anche alla fine del medioevo⁴⁵². Tuttavia, la presenza di canonici non preti fa comprendere come la vita dei capitoli valorizzasse il ruolo di chi non avrebbe potuto celebrare la messa, ma concorrervi come diacono o suddiacono o cantore, o ancora partecipare alla recitazione o all'intonazione delle Ore.

La visita del 1444-1445 registra capitoli ormai sfoltiti dall'abitudine di ecclesiastici influenti di impossessarsi delle prebende senza assicurare nessun servizio in cambio⁴⁵³. A Tresivio i visitatori incontrarono il solo arciprete, che manteneva due cappellani, nessuno dei sette canonici; a Mazzo soltanto l'arciprete, cui in occasione della visita venne revocata ogni licenza di potersi assentare, ma secondo il quale la sua chiesa non aveva bisogno di coadiutori, e nessuno dei cinque canonici.

⁴⁴⁸ MONNERET DE VILLARD 1914, p. 178, docc. 68-69, p. 185, doc. 94, pp. 221-223, doc. III; ZERBI 1993, p. 276. Cfr. MORETTI 1997, p. 246; LUCIONI 2011, pp. 155-162; ARCHETTI 2009, p. 45 e sgg.

⁴⁴⁹ VITTANI, MANARESI 1933, p. 268, doc. 117 (a. 1022); MONNERET DE VILLARD 1914, p. 189, doc. 108 (a. 1093); PEZZOLA 2007c, doc. 1 (a. 1100); MARTINELLI PERELLI 2009, p. 106, doc. 69 (a. 1136), p. 302, doc. 216 (a. 1188). Cfr. SALICE 1975, p. 24; MASCETTI 2006.

⁴⁵⁰ MARTINELLI PERELLI 2009, p. 348, doc. 247; MARTINELLI PERELLI,

PERELLI CIPPO 2011-, 1201.08.27, 1204.11.21, 1205.04.28, 1205.09.25.

⁴⁵¹ ANTONIOLI 1990, p. 415.

⁴⁵² BRENTANI 1956, p. 47, doc. CCCXVI, cap. 11; DELUCCHI DI MARCO, OSTINELLI 1998, pp. 49-51, doc. 26; DELUCCHI DI MARCO, OSTINELLI 1999, p. 22, doc. 22; MORETTI 1997, p. 250.

⁴⁵³ CANOBBIO 2001, per tutto quanto segue, laddove non siano specificati altri rinvii.

A **Teglio** si dovette compiere una peculiare vicenda di atrofia. Quale potesse essere la qualità della vita capitolare nei secoli centrali del medioevo non è noto. Nel 1445 i visitatori non si imbararono in un arciprete o preposito, in un capitolo dai ranghi più o meno decurtati, ma in due rettori, entrambi curati, e un cappellano. Negli anni Ottanta del Quattrocento Marsilio Piatti di Boalzo impetrò l'incorporazione e unione delle due prebende, un disegno dunque di ulteriore riduzione. Egli era un uomo colto e stimato: *decretorum doctor*, mediò per commissione episcopale la lite fra la comunità e il curato di Grosio; nel 1492 profilò un accordo fra la pieve di Bormio, di cui era canonico, e il comune; il relativo testo fu steso dal notaio «ad laudem et dictaminis prefati d. Marsilii»⁴⁵⁴. Era capace di trovare favori presso la corte del duca, che favorì la sua incetta di benefici, e la curia romana⁴⁵⁵. Riuscì a cumulare canonicati a Bormio e a Mazzo, puntò senza successo all'arcipretura di Mazzo⁴⁵⁶. Nel 1472, approvato vivamente dal duca «propter nobilitatem generis, honestos et ingenuos mores, vitam probam et iuris pontificii peritiam», conseguì dalla comunità di Teglio l'elezione a rettore. Al momento egli non era presente *in loco* ed era solo diacono⁴⁵⁷. Non pago, nel 1481, quando perlomeno doveva avere conseguito anche gli ordini maggiori, propose al Consiglio maggiore di Teglio «de unire quelle prebende de S. Eufemia et offerendose luy de tenere uno capellano per satisfare a quella cura», incontrando però, come si è accennato, vasta opposizione⁴⁵⁸. Pochi mesi prima la prebenda di *Partinascha* era stata assegnata per collazione episcopale, in seguito ad una resignazione, con il semplice assenso della comunità, ad un sacerdote non locale, Andriolo *de Valeris*, canonico prebendato di Santo Stefano di Lenno, cosa che rendeva probabilmente più precaria quella posizione⁴⁵⁹. Non mi è noto direttamente l'esito della vertenza. Comunque nelle elezioni documentate fino a quella di Marsilio compresa era sempre chiaro come in palio fosse di volta in volta una sola delle due prebende; nell'unica che conosco successiva, invece, pare proprio candidarsi un rettore unico. Certo è che nel 1589 e nel 1614 presso Sant'Eufemia operava un unico rettore, con un cappellano, dunque secondo un modello parrocchiale piuttosto che plebano⁴⁶⁰.

Tale personale era insufficiente rispetto ai compiti assegnatigli. Molto esplicitamente, nella richiesta di separazione da Tresivio la comunità di Montagna nel 1427 riscontrava l'impossibilità di assicurare la cura delle anime da parte di una pieve dove «pauci ex clericis et beneficalibus ibidem resident, excepto archipresbitero, vel eius cappellano», mentre a San Giorgio si assicurava la residenza di un rettore e un cappellano. Stesse lamentele levavano nel 1585 gli uomini di Acqua (la residenza di un solo canonico, spesso assente, che celebrava solo in San Pietro di Tresivio)⁴⁶¹. Nel 1481 Pietro Andriani, arciprete di Sondrio e Tresivio, risultava residente sia a Sondrio sia a Tresivio, che nel complesso costituivano «magnam et laboriosam curam»⁴⁶².

La vita liturgica aveva di conseguenza un andamento molto incerto, soprattutto presso alcune canoniche. A Tresivio nel 1445 si cantavano i vesperi in chiesa nei giorni festivi, altrimenti l'arciprete diceva l'ufficio a volte a casa, a volte in chiesa, sebbene un altro sacerdote dubitasse della sua puntualità. Anche il cappellano dell'arciprete affermava di dire l'ufficio. A Teglio i vesperi del sabato, la messa e i vesperi dei festivi erano cantati, negli altri giorni no e i due rettori recitavano ognuno per proprio conto l'ufficio. I visitatori ordinarono loro di cantarli in tutte le viglie, per il Corpus Domini e la visitazione di Maria a Elisabetta. A Mazzo l'arciprete e il cappellano dicevano l'ufficio «in domo habitationis eorum», ma «sepe in festis cantantur in ecclesia ipsa misse et vesperi». La chiesa non aveva statuti che regolassero questi momenti.

Libri liturgici e suppellettili rivelano altre carenze. A San Pietro di Tresivio occorre una croce, a Sant'Eufemia di Teglio un palio. Ai comuni della pieve di Mazzo fu ordinato di provvedere un messale, all'arciprete e ai canonici prebendati un tabernacolo «in dicta ecclesia». Si imputava la perdita di un calice con patena e un salterio all'arciprete, che dunque era condannato a recuperarli o a sostituirli con oggetti di identico valore. Questi tuttavia morì senza aver ottemperato all'ordine, mentre i comuni si sottrassero, di fatto o, come Sondalo, facendosi riconoscere dal tribunale diocesano l'esenzione da quegli obblighi⁴⁶³.

⁴⁵⁴ ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30; 227, 1492.08.11; Biblioteca comunale di Como, ms. 6.2.17, 1492.01.11.

⁴⁵⁵ ASMì, CS, 781, 1469.11.28; 784, 1481.11.18.

⁴⁵⁶ ASCB, QC, 2, 1485.03.21; ASDCo, CB, II, pp. 316-317, s.d.; ANTONIOLI 1990, p. 76, doc. 269, p. 80, doc. 287, p. 269, doc. 1253 p. 273, doc. 1275, p. 311, doc. 1473, p. 318, doc. 1512; CANOBBIO 2001, p. 176, n. 1.

⁴⁵⁷ ASMì, CS, 782, 1472.06.19; ASSo, AN, 398, ff. 26r.-27v., 1472.06.27.

⁴⁵⁸ ASMì, Comuni, 81, Teglio, 1481.07.13; CS, 784, 1481.10.01,

1481.11.17-18.

⁴⁵⁹ ASCo, AN, 128, ff. 135r.-136v., 1481.04.04.

⁴⁶⁰ ASCo, AN, 133, ff. 661r.-663v., 1519.01.04; MONTI 1903, I, p. 330; ARCHINTI 1995, pp. 388, 398-399.

⁴⁶¹ CARUGO 1990, pp. 80, 138.

⁴⁶² ASMì, CS, 784, 1481.06.15.

⁴⁶³ Cfr. APM, 1, f. 8r., 1452.03.11; ASDCo, BE, II, f. 359r.-v., 1452.06.22.

Invece che concorrere alla solennità dei gesti e del canto, la compresenza di un paio di sacerdoti presso la stessa pieve bastava per generare conflitti, a causa delle implicazioni economiche e d'onore delle contese attività liturgiche. Nel 1500 un arbitrato dovette regolare una controversia circa le responsabilità dell'arciprete di Mazzo, ovvero, essendo questi assente e solo chierico, del suo cappellano, e dell'unico canonico residente. I due ecclesiastici cittadini chiamati a mediarla affidarono la cura delle anime esclusivamente all'arciprete, autorizzando però il canonico a confessare e battezzare «pro maiori commoditate et satisfactione hominum ipsi cure suppositorum». Il cappellano doveva celebrare la messa e gli altri uffici divini ogni giorno in Santo Stefano «iuxta solitum». Se un fedele avesse chiesto la presenza di più di un sacerdote alle esequie, il primo richiesto dall'arciprete o dal cappellano avrebbe dovuto essere il canonico. In assenza dell'arciprete, per contro, spettavano al capitolo le celebrazioni qualificanti più precisamente il rango plebano della chiesa (la benedizione del fuoco santo, dell'acqua santa, delle palme, delle ceneri e delle candele, le processioni e le rogazioni) e soprattutto la preminenza d'onore e propriamente giuridica nelle celebrazioni corali, segnata dal diritto di darne l'avvio (lo «ius et honor incipiendi officii et Horas canonicas in ipsa ecclesia de Maze et alibi in ecclesiis [...] suppositis ipsi ecclesie»)⁴⁶⁴. Anche i cappellani, i canonici e gli arcipreti di Tresivio fra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo si misurarono in liti dovute a ragioni patrimoniali e liturgiche⁴⁶⁵. Il lessico stesso della convivenza si raffreddò, abbandonando la definizione più calorosa di «confratres», in auge fra Due e Trecento, a favore di quella di canonici.

Altri segnali, però, non vanno sottovalutati. In primo luogo, nel 1444 e 1445 il clero plebano mostra mediamente un livello culturale superiore rispetto a quello dei rettori e beneficiari delle chiese di villaggio, almeno in merito a quegli aspetti pratici (formule, classificazioni dei peccati e delle opere meritorie) che si ritenevano essenziali per esercitare la cura d'anime ed erano oggetto dell'indagine dei visitatori. Gli arcipreti e canonici responsabili delle chiese di Nesso, Menaggio, Gravedona, Villa, Ardenno e Bormio ebbero risultati molto soddisfacenti. L'arciprete di Chiavenna veniva giudicato ottimamente anche dal canonico. Eccellente era la preparazione dell'arciprete di Tresivio, che si avvaleva pure di un cappellano rapidamente esaminato, ma preparato. I due rettori di Teglio, Giovanni *de Pillis de Limiate* e Giovanni *de Garbaniate*, sostennero entrambi esami encomiabili. Il secondo affermò che il collega si impegnava diligentemente nella cura delle anime ed oltre a ciò si avvalevano di un cappellano. Di livello intermedio erano le prove degli arcipreti di Isola (privo di breviario personale e accusato di non spendersi adeguatamente nella cura d'anime), Sorico e Mazzo («satis aptus et idoneus»), e di uno dei cappellani di San Lorenzo di Chiavenna. Mediocre si dimostrava un cappellano di Sorico, molto mediocri solo il canonico residente di Santo Stefano di Dongo (ma la sua prova è compensata dall'eccellente preparazione del cappellano cui la cura d'anima nel concreto era commessa), l'arciprete di Berbenno, giudicato «satis [...] sufficiens» dal cappellano di Postalesio, l'arciprete di Gravedona, che pure mancava di breviario. L'arciprete di Sondrio Pietro Andriani non fu interrogato approfonditamente, ma doveva essere un altro ecclesiastico di ottima preparazione, se, si è visto, fu scelto come visitatore delegato e mediatore di dispute; volendo, inoltre, si sarebbe potuto avvalere della ricca biblioteca e dell'invidiabile sacrestia della sua chiesa⁴⁶⁶.

Dovevano concorrere a mantenere questo livello l'estrazione sociale di canonici e arcipreti, di regola più elevata di quella dei curati, che consentiva più approfonditi percorsi formativi, e una qualche verifica delle competenze prima dell'assunzione della residenza. Nel 1511 per essere ammessi ad un canonicato nella pieve di Mazzo si era sottoposti ad un esame di canto e lettura da parte del canonico anziano⁴⁶⁷.

Dalla fine del XIV secolo, inoltre, vennero stabiliti articolati statuti capitolari, da parte dei canonici con l'approvazione dei vescovi o direttamente da questi ultimi. In attesa di uno studio complessivo su fonti ricche di spunti, che Elisabetta Canobbio ha in preparazione, qui mi limito esclusivamente ad evidenziare come essi si preoccupassero, fra l'altro, di salvaguardare il tono della vita capitolare, nei suoi aspetti comunitari e liturgici: la residenza *in loco* (anche se non si imponeva la presenza nelle case capitolari) e i buoni rapporti interni; la presenza, con paramenti adeguati e condotta decorosa, alla celebrazione della messa e delle Ore; la solennità di questi momenti almeno nei giorni festivi, quando si intonava la *missa conventualis*; la preservazione del patrimonio dei libri liturgici; l'assunzione di canonici idonei ai loro compiti⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ ASCo, AN, 75, ff. 1086r.-1088r., [1500.05.09]. Cfr. ANTONIOLI 1990, p. 251, doc. 1189.

⁴⁶⁵ ASSo, AN, 517, f. 221r.-v., 1491.08.09; ff. 293r.-294r., 1492.04.07; f. 390r.-v., 1493.01.02; CARUGO 1990, pp. 96, 126, 135, 260.

⁴⁶⁶ PALAZZI TRIVELLI 1989, pp. 117-119, doc. 1.

⁴⁶⁷ ANTONIOLI 1990, p. 272, doc. 1271.

⁴⁶⁸ BRENTANI 1954, pp. 250-252, doc. CCCIV (Agno); pp. 252-258, doc. CCCV (Bellinzona); pp. 260-263, doc. CCCVII (Bellinzona); BRENTANI 1956, pp. 27-35, doc. CCCXII (Lugano); pp. 44-53, doc. CCCXVI (Agno); DELUCCHI DI MARCO, OSTINELLI 1998, pp. 47-55, doc. 26-27 (Balerna); SILVESTRI 2014 (Bormio).

Alcune norme in particolare testimoniano l'aspirazione ad una vita religiosa di alto livello che sembra molto lontana dalla *routine* sacramentale che veniva prendendo corpo nella parrocchia. Fra gli altri risaltano due elementi: l'importanza attribuita alle Ore e al concorso di un clero numeroso, dai diversi ruoli, alla medesima celebrazione. Nell'indicazione dei requisiti d'idoneità richiesti ai canonici si fa strada molto tardivamente l'ordinazione presbiterale, mentre era normalmente valorizzata la capacità di leggere e cantare, magari con espresso riferimento all'*officium*, sicché è lecito ritenere che un valido membro del capitolo, che pure non poteva celebrare la messa, si sarebbe potuto distinguere nel canto dei vespri o dell'*epistola*. Significativamente le pene comminate agli assenteisti a Balerna riconoscevano ai vespri un rilievo non inferiore a quello della messa. Altro segno della gerarchia delle rilevanze che si voleva introdurre, negli statuti della stessa plebana si precisa espressamente che gli impegni della cura d'anime non scusavano le assenze dall'attività capitolaria. Nello stesso senso, infine, andava la salvaguardia di una certa unità celebrativa, mediante le norme che vietavano di sovrapporsi con le messe basse, presso gli altari laterali, alla messa conventuale, almeno nel suo sviluppo centrale («ab inceptio[n]e Chyrieleison usque ad elevationem sacratissimi corporis Christi») ⁴⁶⁹. A Bormio nel 1537 si prevede, in occasione delle solennità, il canto e la messa parata, con il concorso dell'arciprete, se avesse voluto, del diacono e del suddiacono, espressi dal capitolo.

Ora, a mio parere nell'indirizzare l'esito della competizione fra la pieve e la parrocchia, è decisivo che ai fedeli vissuti alla fine del medioevo tutta questa solennità interessasse meno della potenza sprigionata dalla moltiplicazione delle messe e dall'immediata prossimità del corpo di Cristo ⁴⁷⁰. Ne è prova che la disponibilità, nel circuito parrocchiale, di un clero non di rado dalle conoscenze superficiali e dai gesti approssimativi, non abbia spinto i laici a rivolgersi preferibilmente alla pieve, rinunciando ai progetti di autonomia della cura d'anime. Non c'è un sacerdote operante presso una pieve del quale si sia dovuto dire, nel 1445, che «quandoque ridet in offitiis», come il curato di Montagna. L'arciprete di Sondrio guardava con sufficienza il rettore di Malenco, perché «putat dictum Andream [de Rabiis] non sufficienter dicere divina offitia». Il «diligentissimus» arciprete di Chiavenna fu incaricato dai visitatori di istruire frate Giovannino da Montorfano, beneficiario molto impreparato di San Giacomo in Val San Giacomo. A Teglio si frapponne un abisso fra la preparazione dei due rettori di Sant'Eufemia e l'ignoranza del beneficiario di Sant'Omobono di Carona, eppure in quei decenni questo e gli altri villaggi del comune di Teglio, come Grania e Aprica, si impegnarono proprio a dilatare l'autonomia della loro chiesa, cioè a separarsi piuttosto che ad avvicinarsi ad un centro di superiore livello culturale e liturgico ⁴⁷¹.

Se poi la pieve dava segni di inefficienza, non si constata certo che la parrocchia, grazie all'assiduità delle comunità, fosse un'istituzione dal funzionamento ineccepibile. I fedeli di Grania, ad esempio, ottennero un primo riconoscimento di autonomia nel 1423, destinarono nel 1435 risorse materiali per costituire il beneficio, conseguirono una conferma nel 1441. Nel 1445 i visitatori sembrano però aver voluto restaurare la situazione precedente, ingiungendo agli uomini di corrispondere la primizia ai rettori di Sant'Eufemia e a questi ultimi di assicurare ai primi la cura d'anime, pur consentendo ai fedeli di esprimere le loro eventuali rivendicazioni ⁴⁷². Dopo la profusione di tanto impegno, nel 1452 il rettore venne nominato dal vicario vescovile a Como (che pure scelse un valido sacerdote locale, Giovanni *de Pillis*), perché la chiesa era, secondo il formulario, vacante da così tanto tempo che la sua *collatio* e *provisio* erano devolute all'autorità episcopale. Nel 1485 Branda Castiglioni assegnò a Giovanni della Valle, di Rasura ma operante *in loco* e legato alla comunità di Teglio, il beneficio della chiesa, di nuovo vacante da tanto tempo «quod eius collatio, provisio et dispositio ad nos devoluta est». A questo punto i parrocchiani si riscossero, designando senza che passassero due mesi, Baldassarre *de Lizola*, membro della loro comunità, che ottenne la conferma vescovile ⁴⁷³. Solo all'inizio del Cinquecento la vita del nuovo ente sembra divenuta un po' più regolare ⁴⁷⁴.

È significativo, soprattutto, che alcune opposizioni incontrate dal clero plebano non fossero suscitate dalla sua negligenza, ma al contrario proprio dalla sua efficienza. Nel 1466 Salvatore *del Contra* di Albosaggia chiese al cappellano dell'arciprete di Sondrio di assistere la propria figlia Domenica, che giaceva ammalata

⁴⁶⁹ BRENTANI 1954, p. 255, doc. CCCV, cap. 16.

⁴⁷⁰ Sulle trasformazioni della liturgia tra medioevo e prima età moderna, v. RIGHETTI 1964, III, p. 129 e sgg.; JUNGSMANN 2004, I, pp. 80-120, 168-211.

⁴⁷¹ V. anche OSTINELLI 1999.

⁴⁷² ASDCo, CB, II, pp. 744-754, 1441.08.11; CANOBBIO 2001, p. 166.

⁴⁷³ ASDCo, *Volumina parva*, 9, 1452.03.17; ASCo, AN, 128, f. 316r.-v., 1485.10.15; ff. 303r.-305r., 1485.12.10.

⁴⁷⁴ ASCo, AN, 131, ff. 385r.-389v., 1506.12.08; ff. 398r.-405v., 1506.12.15.

in comune di Soltogio, perché non morisse senza confessione. Il cappellano si avviò «statim», ma all'altezza del fiume Livrio il decano e altri uomini di Soltogio, impegnati a conseguire l'emancipazione parrocchiale della loro chiesa e quindi motivati a respingere ogni interferenza, li fermarono. Uno dei presenti disse che avrebbe lasciato suo figlio in pasto ai lupi piuttosto che rivolgersi al cappellano dell'arciprete⁴⁷⁵.

Celebrazioni particolarmente solenni erano quelle che dovevano rappresentare la relazione di subordinazione di una cappella alla pieve o di supremazia onorifica della seconda su una parrocchia resasi autonoma. Quando si emancipava la nuova parrocchia, infatti, le autorità ecclesiastiche imponevano al rettore di invitare l'arciprete a cantare la messa il giorno del patrono e della consacrazione della chiesa. Il rettore «in signium subiectionis» avrebbe ricambiato la visita, partecipando alla celebrazione delle messe e dei vesperi nella chiesa plebana in occasione della festa patronale e della dedicazione ed eventualmente delle relative viglie, prendendo parte alle cerimonie del Sabato santo e della vigilia della Pentecoste, cioè alla benedizione del fuoco e dell'acqua, per riceverne l'acqua battesimale e gli oli santi. Si potevano aggiungere altri riti: l'obbligo per i curati della pieve di partecipare alla processione del Corpus Domini o un itinerario rogazionale che raggiungesse le cappelle dipendenti. Nel 1441 il vicario generale ordinò che i rettori di Teglio potessero «visitare viciniam ac personas [...] contratarum S. Iacobi et de Grania pro letaniis et in solemnitate letaniarum et casu quo non visitent, eo tunc concedimus rectori dicte ecclesie S. Iacobi presenti et futuro quod ipsas letanias in territorio cure sibi commisse celebrare possit singulis annis et temporibus opportunis»⁴⁷⁶. Si esplicitava che il curato di Piantedo si recasse presso la pieve il giorno di Santo Stefano e della dedicazione «ad missam et vespas ad ibidem divina celebrare et cantare adiuvandum»⁴⁷⁷. Nel documento di separazione (1589), il curato di Fusine è «obligato ogn'anno alle feste del patrocinio et consecratione de S. Pietro andar ad agiutar a cantar li divini officii», il Sabato santo «agiutar a cantar li officii della consecratione del battistero». Viceversa l'arciprete di Berbenno si sarebbe recato a Fusine il giorno di San Lorenzo a «cantar la messa et anco predicar». Se impossibilitato, l'arciprete avrebbe potuto mandare «uno suo substituto qual però non habbia da tener il loco superiore al curato». Se i vicini avessero voluto più preti per i funerali, avrebbero dovuto chiedere all'arciprete; entrambi avrebbero potuto indossare la stola, ma l'arciprete non era autorizzato a pretendere nulla se non l'elemosina «solita»⁴⁷⁸. Analogamente nel 1595 il capitano di valle stabilì le solite presenze incrociate e vincolò pure i fedeli di Colorina, nel caso avessero desiderato ai loro funerali la presenza di più sacerdoti, oltre al curato, di rivolgersi in primo luogo all'arciprete di Berbenno⁴⁷⁹. Anche la compresenza del clero doveva essere significativa: nel 1146 erano due i chierici di San Lorenzo di Lugano da ospitare a Dino per la festa di San Nazario; quattro chierici della pieve di Villa e un sacerdote quelli che negli stessi anni i conversi di San Remigio avrebbero dovuto accogliere per la festa della dedicazione, tre i religiosi per la ricorrenza patronale⁴⁸⁰.

Ebbene, per i fedeli le sgradite implicazioni giurisdizionali pesavano di più delle emozioni che una liturgia cui concorrevano più preti, disposti secondo principi di gerarchia cerimoniale, poteva eventualmente destare. Negli anni 1477-1483 si sviluppò una lite fra Pietro Andriani, arciprete di Tresivio, e il comune e il curato di Chiuro Andrea *de Soldino*, poiché il sacerdote e gli uomini non consentivano più ai cappellani del primo di cantare la messa alle viglie e nei giorni di San Giacomo e di Sant'Andrea, nelle chiese di Chiuro e Gera, negandogli pure il versamento delle offerte e il pranzo connessi. Una celebrazione più spoglia («*cas missas et etiam ea divina officia celebravit dictus d. presbiter Andreas [de Soldino] et seu alius pro eo*») soddisfaceva ugualmente i parrocchiani e li rassicurava circa le autonomie guadagnate. All'inizio del Seicento a Chiuro non vi sarà più nemmeno memoria di una presenza stazionale del clero plebano, né viceversa di un accesso del curato di San Giacomo alla matrice⁴⁸¹.

Per secoli anche in pieve di Mazzo si litigò a causa di questi obblighi: il diritto dell'arciprete o del capitolo di cantare la messa e i vesperi nei giorni del patrono e della consacrazione nelle filiali, le presenze dei parroci presso la plebana in occasione della dedicazione, delle cerimonie del Sabato santo e della processione del Corpus Domini⁴⁸².

⁴⁷⁵ Archivio parrocchiale di Sondrio, Pergamene, 1466.11.18.

⁴⁷⁶ ASDCo, CB, II, pp. 744-754, 1441.08.11.

⁴⁷⁷ ASCo, AN, 131, ff. 218r.-219v., 1505.08.21.

⁴⁷⁸ DA PRADA, ZAMBONI 2000, pp. 13-15.

⁴⁷⁹ BORTOLOTTI, PIATTI 2003, pp. 19-20.

⁴⁸⁰ DELUCCHI DI MARCO, OSTINELLI 1999, pp. 10-11, doc. 2; PEZZOLA

2005b, docc. 6-7.

⁴⁸¹ ASDCo, BE, II, ff. 342r.-345v., 1477.01.11-1483.08.26; CB, II, p. 310, 1478.03.03; pp. 699-700, 1480.05.18; pp. 277-279, 1482.08.08; CARUGO 1990, pp. 108, 302.

⁴⁸² ANTONIOLI 1990, *passim*; ANTONIOLI 1993, pp. 66-67; ANTONIOLI 2006, p. 17.

In età post-tridentina, invero, le collegiate acquisirono un ruolo più significativo e recuperarono il proprio prestigio cerimoniale. Incisiva fu la disciplina normativa: la disposizione sinodale del Volpi per cui non si ammettessero canonici alla residenza senza un esame nel canto corale, principio all'inizio del Seicento effettivamente applicato e comunque richiamato per sanzionare chi vi avesse disatteso⁴⁸³. Crebbe il senso del ruolo di un clero locale ben altrimenti formato: Gian Antonio Parravicini ricostruì minuziosamente gli obblighi che *ab immemorabili* i canonici residenti presso la pieve di Sondrio dovevano osservare quanto a liturgia corale. Contemplava le messe e le Ore nelle maggiori solennità, le feste di patronato e dedicazione delle chiese dipendenti, presso le quali si recava il capitolo. Ordinariamente, in tutte le feste «di precetto o di voto o di consuetudine», nella collegiata si cantavano la messa e i vesperi. «Anticamente si recitavano le Hore canoniche», almeno secondo Nicolò Rusca di cui il successore riportava la memoria, omesse poi a partire dal Cinquecento. L'arciprete Parravicini si compiaceva di aver potuto, a differenza dei suoi predecessori, «vedere la mia collegiata officiata da tutti li canonici intieramente residenti». Il numero era un per lui espresso valore liturgico: oltre ai canonici annoverava «di chierici della terra di Sondrio, che quando sono a casa diligentemente intervengono alli divini ofiici, rendendole [alla collegiata] *gran maestà per essere molti*»⁴⁸⁴. Inoltre le pievi acquisirono nuove competenze, come le «congregazioni de' casi di coscienza», da tenersi mensilmente e cui convenivano i curati del distretto⁴⁸⁵.

Di questo processo, già noto, sottolineerei qui solo alcuni aspetti. In primo luogo, mi pare significativo il concorso di tendenze locali, che presentando un'inequivocabile cronologia pre-tridentina si posero senza dubbio in sintonia con le indicazioni che le autorità diocesane avevano affidato agli statuti capitolari o agli ordini emessi in occasione delle visite, ma non si limitarono a recepire indirizzi provenienti dall'alto⁴⁸⁶.

Un tentativo di ricostruire un'esperienza comune del clero della pieve di Tresivio, aggregato materialmente e simbolicamente attorno alla matrice, fu promosso nel 1510. Allora l'arciprete e i canonici prebendati e residenti di Tresivio, i rettori di Chiuro e Montagna, i curati di Boffetto e Piateda, i cappellani di San Tommaso di Tresivio, San Giovanni Battista (altare in San Maurizio di Ponte), Sant'Orsola (altare in San Giacomo di Chiuro) costituirono il *consortium* dei preti e canonici della pieve di Tresivio. I fondatori, che non corrispondevano ai membri di diritto, ma li rappresentavano tutti, si incontrarono nella contrada di Romanasco, presso la chiesa di San Pietro. Le cariche sarebbero state rinnovate annualmente, alla vigilia della festa di San Pietro (29 giugno). Una decima dei redditi sarebbe stata messa in comune e ridistribuita. Il sodalizio si faceva garante dell'idoneità liturgica, ammettendovi l'aspirante solo se non simoniac, dotto, «satis bene legentem et sufficienter cantantem». Per la commemorazione dei defunti era prevista una liturgia corale, cui si concorreva con la cotta e la torcia accesa. Se questo esperimento non valse da solo a rilanciare la pieve (probabilmente il primo arciprete di Tresivio ad entrare effettivamente nel consorzio fu Francesco Quadrio Pozzaglio, attorno al 1550), tuttavia si dimostrò durevole (il sodalizio è attestato ancora nel 1675) e dotato di forza esemplare, se già nel 1545 i sacerdoti delle cure di Ponte e Chiuro ne replicarono il modello ad una scala non più plebana, ma sovra-parrocchiale⁴⁸⁷.

Nei primi decenni del Cinquecento, la vita delle collegiate recuperò perlomeno sul piano quantitativo, con l'aumentato numero dei canonici residenti, spesso ordinati presbiteri. La vita cerimoniale fu rilanciata. Un aspetto da rimarcare, però, è come in Valtellina, terra di difficile applicazione delle riforme tridentine, il rinnovamento istituzionale delle pievi sia stato lento. Nel 1614 l'unico rettore di Teglio Antonio Piatti abitava con il padre e i fratelli, il cappellano nella casa parrocchiale da solo. Solo in seguito si invertì la tendenza: nel 1624 Sant'Eufemia risultava «di novo eretta in prepositura con quattro canonici», mediante la trasformazione in canonicati curati delle cappellanie della pieve, oltre al titolo della ex-prepositura umiliata di Sant'Orsola⁴⁸⁸.

La vicenda di **San Pietro di Tresivio** può essere seguita più ampiamente. Nel 1589 il capitolo si era ricostituito, poiché risiedevano l'arciprete e quattro canonici, un quinto era contemporaneamente curato di Pendolasco, mentre altre due prebende erano usurpate. Si trattava però di una residenza in realtà perlopiù

⁴⁸³ CARUGO 1990, pp. 358, 360. V. anche ROSSI 1996, p. 329; BONOMI 1618, pp. 84 e sgg., 107 e sgg.

⁴⁸⁴ PARAVICINI 1969, pp. 121, 197, 200, 282, 294.

⁴⁸⁵ ARCHINTI 1995, *passim*.

⁴⁸⁶ Cfr. CHITTOLINI 2005.

⁴⁸⁷ ASCO, AN, 106, ff. 690r.-700r., 1510.03.17; CARUGO 1990, pp. 120-124, 136.

⁴⁸⁸ ARCHINTI 1995, pp. 394-400; PEROTTI 1992, p. 145; GARBELLINI 1986b, p. 69, n. 9. V. anche MONTI 1903, I, p. 194; PARAVICINI 1969, pp. 106-107.

teorica, la vita religiosa languiva, tanto che «i canonici non vanno all'ore canoniche»⁴⁸⁹. L'arciprete Bernardino Cornacchi, nominato nel 1605, rilevò di nuovo come la vita liturgica della plebana fosse esangue⁴⁹⁰.

Nel 1614 in San Pietro di Tresivio la cura d'anime incombeva ancora interamente all'arciprete. Vi erano poi cinque canonici (uno però era il curato di Montagna), che venivano compensati con le distribuzioni se presenziavano alle Ore quotidianamente e alla messa cantata nei giorni festivi. Uno dei canonici abitava a Tresivio, ma per conto proprio, con la cognata vedova. Un altro a Ponte, pur essendo titolare anche della chiesa di patronato comunitario dei Santi Tommaso e Leonardo di Tresivio e avendo il dovere (per obbligo stabilito nella fondazione del beneficio) di partecipare nei soli giorni festivi alle Ore nella collegiata. Quando aveva ottenuto il canonicato, inoltre, era presbitero ed esercitava la cura di Teglio. Sempre a Ponte, dove possedeva una cappellania con obbligo di residenza, abitava un canonico che doveva partecipare almeno ai funerali e agli uffici dei morti della pieve. Un canonicato era stato conseguito dal curato di Montagna nel 1593, quando era solo suddiacono. L'ultimo membro del capitolo, infine, risiedeva a Gordona, in Valchiavenna, cosa che ovviamente non era compatibile con nessuna possibile attività presso la matrice.

Posto di fronte a tale situazione, il vescovo intervenne con un ordine articolato «per la residentia dell'arciprete et canonici». «Per osservanza del sacro concilio tridentino» stabiliva che ogni giorno venissero dette le Ore e la «messa conventuale», cantata «secondo il solito antico», si tenesse nota dei presenti e degli assenti, premiando i primi nella gestione delle rendite, che doveva essere unitaria e razionalizzata mediante un nuovo inventario. Alle funzioni del Sabato santo e della Pentecoste erano tenuti ad intervenire anche i canonici. L'arciprete non doveva celebrare più di due messe al giorno. I canonici titolari di altre chiese e cappelle che avevano obblighi considerati non compatibili con quelli connessi alle loro prebende, dovevano mostrare di avere conseguito le dispense o comunque procurarsele, altrimenti addivenire ad una rinuncia.

Nella visita del 1624 si verificò l'applicazione di quei provvedimenti e la situazione della vita comunitaria del capitolo risultò ancora lontana dal modello tridentino che si invocava e si stava imponendo nelle altre pievi valtellinesi, sotto il profilo della residenza, a partire dall'arciprete assenteista, della liturgia corale, del concorso dei canonici alla cura delle anime, della gestione patrimoniale⁴⁹¹.

L'ultimo aspetto da sottolineare è la forza del paradigma parrocchiale nel suggerire, al clero locale, alle comunità e alle autorità ecclesiastiche, le strade della riforma delle pievi. A discapito dei numeri e del loro significato, con la compresenza di diaconi e suddiaconi, nella liturgia delle Ore e nelle messe solenni, si valorizzò la residenza e l'impegno curato garantito da chi fosse stato ordinato presbitero. Nel 1454 Beltramo *de Castronovo*, il preparato arciprete di Chiavenna, chiese e ottenne dalla sede apostolica la riduzione dei nove canonicati a tre con obbligo di residenza⁴⁹². Nel 1476 l'economista ducale, scrivendo di una questione relativa alle prebende della pieve di Santo Stefano, ricordava al principe che «ad supplicationem hominum de Surico» erano state concesse lettere apostoliche in base alle quali il vescovo di Como «extinxit» l'arcipretura di Olonio con otto prebende di poco valore «ac transtulit ecclesiam ipsam que erat in loco de Olonio ad locum de Surico», istituendovi l'arcipretura e solo tre prebende «canonicales sacerdotales, que non possint obtineri nisi ab existentibus in sacerdotio»⁴⁹³. Nel 1624 i canonici di Mazzo risultavano anch'essi da cinque «ridotti a tre acìo risedano et agiutino nella cura qual è di anime 1200»⁴⁹⁴.

Testimonia la nuova sensibilità che un nobile canonico aveva sviluppato nella prima metà del XVI secolo la rinuncia di Finamante Venosta, monaco di Santa Giustina in Padova, al proprio beneficio a favore di prete Giovanni Venosta, purché lui o il fratello prete Pietro risiedessero in Mazzo⁴⁹⁵.

Nella nomenclatura corrente, le diverse posizioni potevano confondersi. Nel 1526 il canonico prebendato di Tresivio, che esercitava la cura d'anime in assenza dell'arciprete non residente, in un testamento fu detto «rettore di S. Pietro»⁴⁹⁶. Nel 1506 pure l'esperto notaio di cura Gasparino Riva definì «rector curatus [...] ecclesie S. Petri» l'arciprete o il canonico che avesse esercitato la cura delle anime a Tresivio⁴⁹⁷.

⁴⁸⁹ BA, ms. I 326 inf., f. 301v., 1589; MONTI 1903, I, pp. 314-315; CARUGO 1990, pp. 258-259.

⁴⁹⁰ CARUGO 1990, pp. 296-297.

⁴⁹¹ ARCHINTI 1995, pp. 453-461, 467-469, 656; CARUGO 1990, pp. 355-360. V. anche PEROTTI 1992, p. 146, dove dei cinque canonici ne sono nominati solo due.

⁴⁹² ARCHINTI 1995, p. 659.

⁴⁹³ ASMi, CS, 783, 1476.04.26.

⁴⁹⁴ PEROTTI 1992, p. 143. Cfr. PARAVICINI 1969, pp. 105-107, a conferma degli orientamenti del clero locale.

⁴⁹⁵ ANTONIOLI 1990, p. 274, doc. 1281 (a. 1533).

⁴⁹⁶ CARUGO 1990, p. 134.

⁴⁹⁷ ASCo, AN, 106, f. 637r.-v., 1506.08.17.

3.5. Per ricevere i sacramenti. La religione parrocchiale

A questo punto occorre approfondire il tipo di religiosità che cercò soddisfazione nella parrocchia, pur con tutte le sue fragilità culturali e istituzionali. I testamenti mostrano bene come nel basso medioevo tra i fedeli sia cresciuta la preoccupazione per la salvezza individuale e si siano valorizzati i modi offerti dalla chiesa per conseguirla, vale a dire la liturgia del suffragio. Gli atti comprovanti lasciati dell'XI, XII e ancora del XIII secolo⁴⁹⁸, nella loro maggiore laconicità, sembrano intendere la donazione alla chiesa in sé come atto pio fruttifero per la salvezza dell'anima. Quando la destinazione di tali risorse è meglio precisata, per citare qualche caso relativo a Bianzone, Sondalo e Tresivio, essa è la chiesa stessa, la sua *utilitas* o *refectio*, il suo altare, il mantenimento del clero⁴⁹⁹. Nel momento in cui «pro animabus nostris et pro omnibus fidelibus defunctis nostris» si stabiliva una donazione a favore di un monastero femminile⁵⁰⁰ o si beneficava una chiesa presso la quale non risiedeva una comunità di sacerdoti, ma di conversi⁵⁰¹, evidentemente si desiderava una preghiera che non era solo quella legata alla celebrazione eucaristica.

Negli ultimi due secoli del medioevo la destinazione di parte dei propri beni *pro anima* viene articolata meglio: le opere di misericordia a favore dei poveri, il sostegno alla fabbrica della chiesa, l'acquisto di suppellettili, la realizzazione di dipinti e la celebrazione dei riti del suffragio. Una particolare attenzione venne riservata proprio alle messe, il cui numero era dettagliato in modi prima sconosciuti, prevedendo specificamente il salario del sacerdote che si impegnava.

Tale opportunità dovette risultare particolarmente allettante, se a Grosio, Montagna o Sondalo serie massicce di testamenti, con relativi legati, a favore delle chiese locali, che divennero la cornice privilegiata dei riti del suffragio, cominciano proprio nel Trecento, mentre ormai languivano, da almeno un secolo, le donazioni per gli enti monastici di più antica tradizione. Questo capovolgimento delle attenzioni dei fedeli si rispecchia anche nell'accresciuta consistenza patrimoniale delle chiese locali, frutto in buona misura dell'accumularsi dei lasciati testamentari e delle terre che essi impegnavano: nei documenti dei secoli XI-XII la menzione delle loro proprietà nelle coerenze è molto ridotta, limitata di solito agli enti maggiori, come le pievi, mentre alla fine del medioevo è frequente.

Diffusa era anche una domanda di protezione sovranaturale, che si poteva conseguire mediante la preghiera, il pellegrinaggio e di nuovo trovava un veicolo privilegiato nelle messe votive, un'attività del clero ulteriore rispetto a quella regolata dai patti con le comunità, ma in essi contemplata, perché evidentemente ricercata, nel momento del bisogno, da singoli e collettività⁵⁰². Fra gli argomenti polemici agitati nelle dispute confessionali svoltesi in Valtellina e Valchiavenna alla fine del Cinquecento, una provocazione di parte protestante riguardò infatti l'abitudine dei cattolici di chiedere la celebrazione della messa «per molti scopi, anche per questo, che i cacciatori siano fortunati»⁵⁰³.

Pure l'esigenza di più intensa attività pastorale che le comunità avanzarono si manifesta immediatamente nell'intensificazione del numero messe. Gli esempi potrebbero essere numerosi. Talvolta l'incremento è per ora misurabile solo sul lunghissimo periodo. Nel 1374 gli uomini di Sacco e Rasura chiesero a prete Elia *de Canova* di celebrare due messe alla settimana nella chiesa di San Giacomo e due in San Lorenzo. Nel 1534 e 1546 la messa in San Lorenzo di Sacco era richiesta giornalmente⁵⁰⁴. Anche su tempi brevi, però, si percepiscono variazioni: il comune di Talamona nel 1451 regolava la sola messa festiva e del sabato, mentre nel 1461 ne richiederà la celebrazione quotidiana⁵⁰⁵. A Grosio nel 1491 si prevedeva la celebrazione di una messa settimanale a Santa Maria di Tiolo e San Gregorio di Ravoledo, aumentate nel 1507 e divenute due, oltre a quella festiva, in ciascuna chiesa nel 1535⁵⁰⁶.

Altri sacramenti e sacramentali scandivano l'impegno del clero. Essere «penitentes et confessi», ad esempio, era una delle condizioni per ottenere le indulgenze disponibili presso una chiesa, concesse peraltro a

⁴⁹⁸ BRACCHI 2007; APV, Pergamene, 6, 1233.12.04.

⁴⁹⁹ MARTINELLI PERELLI 2009, pp. 38-39, doc. 18, pp. 46-47, doc. 23, pp. 250-251, doc. 185; PEZZOLA 2007d, doc. 1.

⁵⁰⁰ PEZZOLA 2007c, doc. 1.

⁵⁰¹ PEZZOLA 2005b, docc. 2, 3, 33, 45.

⁵⁰² ASCG, Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12; ASSO, AN, 954, ff. 310r.-311r., 1529.05.13.

⁵⁰³ VALENTI 2010, pp. 256-257.

⁵⁰⁴ ASSO, AN, 25, f. 145r.-v., 1374.05.29; 676, ff. 478v.-480r., 1546.02.01.

⁵⁰⁵ ASSO, AN, 262, ff. 18v.-21r., 1461.01.27.

⁵⁰⁶ ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30; Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12; ASCO, AN, 234, ff. 763v.-764r., 1528.05.17; ASSO, AN, 1062, ff. 128r.-129v., 1535.04.14.

«qui vesperis, missis et aliis divinis officiis que in ipsa ecclesia celebrantur interfuerint»⁵⁰⁷. Al curato si chiedeva la benedizione delle case con l'acqua benedetta e l'incenso⁵⁰⁸. Gian Antonio Parravicini riserva qualche nota ai riti vigenti a Sondrio al principio del Seicento: la messa della beata Vergine che accompagnava la benedizione delle puerpere, la benedizione delle case il Sabato santo da parte di un chierico; «in oltre piglia ciascuno del fuoco e dell'acqua, che in quel giorno si sogliono benedire»⁵⁰⁹. Nel XVII secolo a Bormio al pane benedetto dal sacerdote, distribuito il giorno di San Nicola da Tolentino, veniva attribuita una virtù pari a quella dell'acqua santa⁵¹⁰. Un potere particolare restava unito anche agli oli santi, che le autorità ecclesiastiche volevano custoditi con cura proprio perché tale forza non venisse rivolta a fini malvagi o illegittimi, presumibilmente agli oggetti impiegati nelle esequie, come i pali posti sui cadaveri.

L'altare, nello svolgimento di questa vita religiosa, acquisiva funzioni giuridiche e sacre che andavano al di là di quella pure fondamentale ricoperta nella celebrazione eucaristica. L'immissione nel possesso del beneficio era sancita «circa [...] altare eundo et redeundo»⁵¹¹, toccando gli altari stessi e i candelabri. Le elemosine, come per accrescerne il valore meritorio e le implicazioni sacrificali, venivano «possite super altares»⁵¹². Nel 1531 il curato di Grosio pronunciò all'altare la preghiera-maledizione con cui, richiesto dal comune, invocò Dio perché illuminasse i cuori di quanti denunciavano i loro vicini al magistrato statale e, se persistenti, li punisse con la perdita della parola⁵¹³. Nel santuario di Tirano, allo scopo di ottenerne la resurrezione, i bambini morti senza battesimo erano posti sull'altare, un tentativo di captarne la forza sacra a fini terapeutico-miracolosi che ha duraturi riscontri etnografici⁵¹⁴.

Se l'interesse per l'efficacia del rito appare diffusa, più limitato è, in rapporto, il trasporto per la solennità della preghiera. Certamente nei patti fra le comunità e i beneficiari, la richiesta che la messa fosse cantata ricorre almeno dalla seconda metà del Quattrocento. Ulteriore elemento di decoro era l'illuminazione con le candele. A Bema nel 1528 un dettagliato tariffario premiava la messa «cum candelis» a maggior ragione se cantata⁵¹⁵. Altre volte, però, interessò più la quantità che la qualità, in senso letterale, se gli uomini di Faedo e Gaggio chiesero al rettore di San Bernardo di celebrare nel corso dell'anno 36 messe, in occasione delle maggiori solennità e le altre con scadenza bisettimanale⁵¹⁶. Ancora, la contrada di Dossiglio di Bormio chiedeva al beneficiario cui affidava San Vitale e Santo Spirito di celebrare tre messe per settimana, senza nessun interesse per altre forme liturgiche, né per il fasto delle messe stesse⁵¹⁷. Per contro obblighi di associare a sé altri sacerdoti per dare maggiore solennità alle feste patronali o di dedizione, quali compaiono nel corso del Cinquecento, sembrano il frutto di una sensibilità di nuovo mutata⁵¹⁸.

Sistematicamente, inoltre, con l'eccezione dei vesperi e nonostante una telegrafica menzione dell'ufficio non mancasse nei patti tra fedeli e sacerdoti, le Ore non attrassero un'attenzione pari. Se in età tardoantica e altomedievale la pastorale indirizzata al mondo rurale le aveva valorizzate, tanto che a tale liturgia (come riferisce P. PIVA in questo volume) potevano essere destinati spazi architettonici determinati, nel basso medioevo si tratta sovente di una pratica che impegnava privatamente il sacerdote con il proprio breviario. Del tempo delle Ore nelle chiese parrocchiali restava lo squillo della campana: l'*Ave Maria vespertina* e l'*Ave maria matutina*⁵¹⁹; un obbligo, come ad esempio quello del *monachus* di San Nicolò di Valfurva a «pulsare Ave Maria singulo mane, meridie, vespere seu sero, [...] matutinum omni nocte dierum dominicho et festorum principalium»; o di quello di Santa Maria di Talamona, «qui pulset Horas videlizet matutinum et alias Horas»⁵²⁰.

La generosità individuale in questi secoli si focalizzò a sua volta sugli accessori della liturgia eucaristica. Fra le suppellettili sacre, dono testamentario frequente è quello del calice; fra i libri il cui acquisto i legati sovvenzionano, ricorre il messale, piuttosto che il vesperale o l'antifonario dell'ufficio o il breviario che, in

⁵⁰⁷ APP, Pergamene, 2, 1480.08.27.

⁵⁰⁸ ASSo, AN, 344, ff. 18r.-19v., 1465.05.24.

⁵⁰⁹ PARAVICINI 1969, p. 294.

⁵¹⁰ SILVESTRI I. 1998, p. 76.

⁵¹¹ CARUGO 1990, p. 134.

⁵¹² ASCG, Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12. Cfr. ASSo, AN, 262, ff. 18v.-21r., 1461.01.27; ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30; CANOBIO 2001, pp. 207-208.

⁵¹³ DELLA MISERICORDIA 2012, p. 255.

⁵¹⁴ MASA 2004. Cfr. DE MARTINO 2008, pp. 51, 97, 134-137, foto 18, 28.

⁵¹⁵ ASSo, AN, 344, ff. 18r.-19v., 1465.05.24; 813, ff. 120r.-124r., 1528.08.22.

⁵¹⁶ ASSo, AN, 224, f. 161r.-v., 1460.02.18.

⁵¹⁷ ASSo, AN, 954, ff. 310r.-311r., 1529.05.13.

⁵¹⁸ DA PRADA 1984, p. 99; CORBELLINI 1993, p. 19; DA PRADA 1995, p. 61; PINOLI 2009, p. 80; BORTOLOTTI, PIATTI 2003, pp. 220-221.

⁵¹⁹ BRACCHI 1991, p. 67.

⁵²⁰ APV, registro patrimoniale di San Nicolò privo di intestazione, ff. 55v.-58r., 1512.03.08; ASSo, AN, 262, ff. 18v.-21r., 1461.01.27. In una fase più tarda, nel 1578, a Piantedo si richiese al parroco la recitazione quotidiana dell'ufficio prima della messa (PINOLI 2009, p. 80).

virtù di quanto si diceva circa le Ore, doveva essere percepito come una dotazione personale del prete, di cui le autorità ecclesiastiche durante le visite pastorali verificavano l'effettivo possesso e che i fedeli di norma non si preoccupavano di procurare alla loro chiesa. Ad esempio nell'elenco già citato di 44 lasciti testamentari estratti dalle carte di un notaio di Mazzo, l'unico libro di cui si prevede l'acquisto è un messale, le uniche suppellettili un calice e una patena⁵²¹. Nel registro tardo-medievale che ricorda i legati alla pieve di Bormio, le donazioni di oggetti o di denaro per finalità specificate diverse dalla remunerazione del clero riguardano tre calici, un reliquiario (o elementi per la sua ulteriore decorazione) per la mascella di San Gervasio, «magestatem unam pulcrum beate Marie videlicet cum crucifixo in gremio», pianete e pali d'altare. Nulla, insomma, che non fosse destinato a toccare il corpo del sacerdote durante la celebrazione eucaristica, l'altare o i resti di un santo⁵²². Altro denaro era destinato al corpo della chiesa, per riparare il campanile, elevare la mole dello stesso, *renovare* il tetto, genericamente «in ornamentis vel reparamentis predicte ecclesie»⁵²³. Per ricordare anche un singolo testamento, Anselmo Beccaria nel 1349 stabilì un legato per l'edificazione di un altare dedicato a Sant'Antonio abate in San Pietro di Tresivio, dove voleva si celebrasse regolarmente la messa e cui destinò il denaro per comprare il necessario: panni e tovaglie, nonché un calice⁵²⁴.

Le inclinazioni individuali confermano anche la valorizzazione della quantità sulla qualità. Rare e aristocratiche furono le eccezioni⁵²⁵. Tra i più di 250 sommari dei testamenti del registro tardo-medievale conservato presso la plebana di Bormio, uno solo insiste sulla solennità del rito e pretende il canto. Nel 1407 Tebaldo Marioli prevede che il capitolo, alla vigilia della festa di San Gallo, «solempniter cum matutino et missa in cantu et post officium solempniter celebratum debeat incensare in portico supra sepulcrum». Eccezionale anche che si chiedesse una liturgia corale, «quod omnes canonici residentes ad ipsam ecclesiam teneant et debeant facere [...] anualles»⁵²⁶. Al massimo ci si limitava ad esplicitare la richiesta che intervenisse l'arciprete o un suo cappellano; lo stesso incarico conferito al capitolo plebano, nel suo complesso o nella sua genericità, pare solo un'attribuzione di responsabilità, presumibilmente poi deferita di volta in volta a qualche canonico, piuttosto che l'auspicio per una liturgia conventuale. È evidente, insomma, che invece che destinare le risorse disponibili per una sola messa particolarmente ricca, che vedesse ad esempio l'intervento del presbitero con diacono e suddiacono, o del capitolo a svolgere le funzioni del coro, si sarebbe preferito impegnare lo stesso clero, e lo stesso denaro, per moltiplicare i riti. Si chiedeva allora la celebrazione di più messe annue, magari prevedendo una rotazione complessa fra i sacerdoti (l'arciprete per primo, i canonici dopo), o contemporaneamente (per esempio quattro messe ad ogni anniversario), magari presso altari diversi. Ancora, si finanziavano tre messe per lo stesso giorno – i sabati delle Quattro tempora – celebrate tutte nella pieve, una dall'arciprete, una dal beneficiario di Sant'Antonio di Combo, una da un qualsiasi altro sacerdote⁵²⁷. Con lo stesso spirito, nel 1459 Antonio Venosta fu Simone di Grosio chiese che il rettore di San Giorgio e altri due sacerdoti idonei celebrassero tre messe il giorno della sua morte⁵²⁸.

Altri momenti liturgici di cui non si identificava il rapporto con un'efficacia immediata erano quelli della parola, con poche eccezioni (come quella del prologo del vangelo di Giovanni, letto nel rito della comunione degli infermi ma usato anche come formula scaramantica)⁵²⁹. Questo concorre a spiegarne la sfortuna incontrata nel basso medioevo, mentre nell'alto medioevo inviti alla penitenza, alla concordia ed elementari spiegazioni dovevano essere rivolti ai fedeli presso le pievi⁵³⁰. Nel XV secolo, invece, le comunità, nei patti con cui prescrivevano nel dettaglio il numero di messe da celebrare, non chiedevano ai curati di predicare. I visitatori pastorali nel 1444-1445 accertarono il livello culturale adeguato alla corretta amministrazione dei sacramenti, non la preparazione omiletica. Solo le polemiche evangeliche e la riforma cattolica cambieranno il panorama. Le autorità delle Leghe nel 1541 attribuirono al clero il dovere di predicare e insegnare le preghiere principali e i comandamenti⁵³¹. Ancora nel 1614 il vescovo doveva ordinare, ad esempio, al vicecurato

⁵²¹ ASCG, Capitolo dell'elemosina, 28, fasc. 1, 1451.02.17, 1457.03.28.

⁵²² APB, Registri in pergamena, 3, f. 45v., 1383.12.31; f. 45v., 1392.04.26; ff. 40v.-41r., 1395.03.24; f. 68v., 1459.01.20; f. 78r., 1471.09.19; f. 78v., 1472.12.24.

⁵²³ APB, Registri in pergamena, 3, f. 49r., 1411.08.22; f. 50v., 1413.09.28; f. 58v., 1422.06 (il giorno del mese non è precisato); f. 80v., 1473.03.13.

⁵²⁴ ASSO, FONTANA, III, doc. 138, 1349.08.28. Cfr. APB, Pergamene, 2, 1343.10.30; 3, 1349.09.03, dove la dotazione di nuovi altari comprendeva il messale e, una volta tanto, il breviario.

⁵²⁵ Cfr. CORBELLINI 1999, pp. 226-227.

⁵²⁶ APB, Registri in pergamena, 3, f. 48v., 1407.06.01; f. 48r., 1409.12.08.

⁵²⁷ APB, Registri in pergamena, 3, f. 46r., 1407.02.18; f. 67v., 1446.01.23; f. 69v., 1461.08.09; f. 79r., 1473.06.30.

⁵²⁸ ASCG, Capitolo dell'elemosina, 28, fasc. 2, 1459.02.10.

⁵²⁹ *Sacramentarium* 1557, f. VIIr.

⁵³⁰ PELLEGRINI 1994, pp. 617-624.

⁵³¹ CARUGO 1990, p. 139.

dei Santi Simone e Giuda di Valle o all'arciprete di Tresivio di esporre la dottrina cristiana ogni festa e di spiegare il vangelo ai fedeli. A Tresivio anche canonici ed «ecclesiastici di questa cura» avrebbero dovuto aiutare l'arciprete nell'insegnamento della dottrina⁵³². I curati più zelanti si distinsero. Gian Antonio Paravicini promosse la dottrina cristiana, che prevedeva anche il canto di «qualche lode spirituale». Di norma l'insegnamento si svolgeva nella chiesa plebana, ma egli ordinò ai sacerdoti che nei giorni festivi celebravano al monastero di San Lorenzo, alla Sassella, a Triangia, Ponchiera e Cagnoletti di istruire i molti «delle montagne» circostanti impediti dall'età o dalla malattia⁵³³. Allora anche la sensibilità individuale mutò: nel 1680 una nobile vedova, Angelica Venosta di Mazzo, fondò un beneficio semplice il cui titolare, oltre al consueto obbligo di celebrazione di messe, aveva pure quello di spiegare la dottrina cristiana⁵³⁴.

La dotazione delle sacrestie e delle biblioteche delle parrocchie e delle cappelle, anche perché in buona misura costituita con i lasciti, rispondeva alle finalità che si sono identificate: l'oreficeria era curata ma non particolarmente ricca; si constata, senza indulgere in semplificazioni riduttive, che i libri sostenevano soprattutto le esigenze rituali, in particolare la celebrazione della messa, piuttosto che l'approfondimento teologico e scritturale o la predicazione. San Vitale di Bormio, ad esempio, nel 1548 possedeva un solo calice con patena, tre messali ma nessun altro libro, quattro pianete, il turibolo, una *sedela*, candelabri e pali⁵³⁵.

L'identificazione dei codici liturgici cui è finora approdata una ricerca ancora in corso sui frammenti sopravvissuti, mostra un'attività di scrittura e acquisizione di libri intensa per i secoli XI-XIV, mentre non escluderei per il XV secolo, se non un impoverimento culturale, perlomeno un minore slancio relativo nell'arricchimento di biblioteche che in parte dovettero vivere di rendita⁵³⁶.

L'uso in rituali pubblici dei libri liturgici conferma le stesse rilevanze che segnalano gli inventari. Il giuramento politico (si è già citata la cerimonia svoltasi nel 1466 in San Pietro di Tresivio), feudale e via dicendo, si prestava toccando i vangeli o il messale, non il breviario, il vesperale o l'antifonale dell'ufficio.

Nel tardo medioevo le chiese si moltiplicarono anche per indirizzare la potenza di cui erano dotati i santi. In loro onore si levarono nuovi edifici sacri, li si disseminarono di immagini votive, vi si celebrarono le messe. Fra tutti, spiccava la figura della Vergine. La promozione del rango di **Santa Maria di Mazzo** ebbe le ragioni istituzionali e sociali che si sono già identificate, ma si dovette anche al suo ruolo di polo del culto mariano in pieno sviluppo fra Quattro e Cinquecento. Bono fu Giovanni Venosta di Mazzo nel 1488 sovvenzionò la celebrazione per 25 anni di quattro messe nella chiesa di Santa Maria di Mazzo il giorno dell'Assunzione, quando voleva si tenesse una delle due distribuzioni perpetue ai poveri che sosteneva, e la consegna di un cero alla stessa chiesa in occasione della Natività della Vergine. Un abitante della contrada di Villanova nel 1543 donò la stessa somma alle tre chiese mariane di Mazzo, Grosotto e Tirano⁵³⁷. Il tema si imponeva anche nelle testimonianze pittoriche e plastiche, tanto nella chiesa di Santa Maria, quanto nel battistero e nella cappella cimiteriale poi adibita a sacrestia⁵³⁸.

Con l'acquisto di un'ancona e una campagna di affreschi di buona qualità realizzati intorno al 1480, i fedeli di **San Gallo** si sintonizzarono sui temi più aggiornati, sentiti dalla religiosità votiva e promossi dalla predicazione degli ordini regolari (la devozione mariana, al beato Simonino di Trento, a un santo francescano non identificato, a Sant'Antonio, che risparmiava dal fuoco, dal fuoco di Sant'Antonio e dalle malattie del bestiame, a San Sebastiano, tutore contro la peste)⁵³⁹. In **Santo Spirito**, affrescata fra il 1475 e il 1528, accanto a figurazioni di carattere teologico, compaiono fra gli altri Sant'Apollonia, che proteggeva dal mal di denti, San Sebastiano e il potentissimo San Giovanni Battista. Nel catino absidale l'*Incoronazione della Vergine* permetteva di enfatizzare la relazione fra le tre persone della Trinità e Maria⁵⁴⁰. A **San Giacomo di Colorina** nel XV secolo furono realizzate due forse tre Madonne in trono e due Sant'Antonio, con una noncuranza per la ripetitività dovuta alla natura stessa di affreschi non programmati come un ciclo unitario a tema teologico o narrativo, ma nati come singole offerte votive nella cui logica semmai il numero poteva costituire un incremento di protezione⁵⁴¹.

⁵³² ARCHINTI 1995, pp. 468, 551.

⁵³³ PARAVICINI 1969, p. 294.

⁵³⁴ ANTONIOLI 1990, p. 339, doc. 1624.

⁵³⁵ ASSO, AN, 1367, ff. 29r.-31r., 1548.04.18.

⁵³⁶ PEZZOLA, RAINOLDI 2002-2004 e 2008. Cfr. OSTINELLI 1997.

⁵³⁷ ASSO, AN, 465, ff. 144v.-146v., 1488.03.06; ANTONIOLI 1990, p. 179, doc. 849, p. 240, doc. 1137.

⁵³⁸ BORMETTI 2000, p. 26; BORMETTI 2002a; BORMETTI 2006, pp. 52-53.

⁵³⁹ SILVESTRI 2004, pp. 28-33.

⁵⁴⁰ V. il documento e la bibliografia in DELLA MISERICORDIA 2011b, p. 93, n. 34; TOGNI 1974, pp. 65-66, scheda 11.

⁵⁴¹ Massimo Romeri ha illustrato la chiesa il 28 settembre 2013 nel corso di una visita organizzata dalla Società storica valtellinese.

Il trionfo del tema mariano, connesso alla dedicazione della chiesa, si realizzò alla **Sassella**. Al 1511 risale il ciclo absidale, che nel registro superiore contempla Dio padre (così nell'atto di committenza), con i tetramorfi, in quello inferiore storie mariane, con l'Annunciazione in posizione centrale. Il portale, di leggibilità molto compromessa, perché frutto della ricomposizione di elementi diversi forse provenienti da altre destinazioni, presenta un architrave con emblemi eucaristici e una lunetta in cui è rappresentata la *Natività*. Una decorazione unitaria e contemporanea a quella absidale ha posto nelle chiavi delle volte delle tre campate in cui è scandita la navata il sole, la Madonna con il bambino (al centro del corpo della chiesa) e la luna; nel sottarco della finestra absidale è dipinto il simbolo bernardiniano. Nella vetrata di questa stessa finestra, datata all'inizio del secondo decennio del Cinquecento, è rappresentato il *Presepio*. La pala dell'altare maggiore era una tela con la *Natività*, di Vincenzo de Barberis (1534), oggi ricollocata; agli stessi anni e alla stessa cultura artistica appartengono pure una *Madonna con il bambino* e probabilmente un frammentario San Sebastiano nella navata⁵⁴².

Il maggiore erogatore di potenza stava però diventando, nella percezione dei fedeli, il corpo di Cristo, dipinto, scolpito o presente nell'eucaristia. La visita pastorale del 1445, come vedremo, promosse la conservazione costante e dignitosa dell'eucaristia. L'illuminazione del luogo dove essa era riposta doveva servire ad una pratica di adorazione, «ut omnes christicole ibidem in dicta ecclesia venientes melius possint et valeant ipsum sacratissimum corpus dominicum adorare ut decet et cum magna reverentia»⁵⁴³.

La stessa visita, invero, rileva abitudini molto varie. In molti borghi e villaggi l'obbligo della confessione e della comunione annuale, stando alle dichiarazioni del clero, ma anche dei fedeli, non era scrupolosamente osservato, quando non largamente evaso (a Bormio, Mazzo, Villa, Teglio, Ponte, Chiuro, Fusine, Buglio e così via); altrove invece, ad Ardenno per esempio, i fedeli si confessavano e comunicavano regolarmente. Bisogna tuttavia considerare questa pratica alla luce dell'interpretazione che si proponeva, che non privilegiava l'aspetto devozionale, disciplinare e nemmeno quello comunitario-sociale dell'eucaristia, ma la sua efficacia in primo luogo salvifica. Per il clero e le autorità visitali la conservazione continua del corpo di Cristo era pensata in funzione dei malati, cioè della possibilità di amministrare il viatico ai morenti in ogni momento⁵⁴⁴. Per i fedeli, ugualmente, la residenza e la sollecitudine del curato interessavano soprattutto in vista della confessione e dell'amministrazione dell'eucarestia nei casi di urgenza. Era chiaro il nesso fra eucaristia e preparazione rituale al trapasso («ire ad vixitandum infirmos dicti communis et bonam facere curam, videlicet ad ministrare Dominum nostrum Yesum Chistum») ⁵⁴⁵.

La pietà testamentaria espresse la crescente devozione per la passione e l'eucaristia. I testatori istituirono messe annuali in onore delle cinque piaghe del Signore⁵⁴⁶. Nel 1449 nel calendario e registro dei lasciti conservato presso la pieve dei Santi Gervasio e Protasio di Bormio compare per la prima volta un legato per l'acquisto di ceri da destinare all'illuminazione del Santissimo, cui seguiranno altre destinazioni nello stesso senso⁵⁴⁷. Anche il «crucifixus maior sittum in ecclesia pleban» fu oggetto nel tardo Quattrocento di una devozione molto intensa, se si considerano i lasciti per l'accensione di ceri di fronte ad esso («ante crucifixum»), ad espressione di una devozione tutta incentrata sull'umanità di Gesù («in vigilia nativitatis d. nostri Yesu Christi ad honorem et reverentiam quinque plagarum») ⁵⁴⁸.

Quella del Corpus Domini divenne un'importante festività pubblica del corpo della comunità. A Grosio era solennizzata dalle distribuzioni di pane, carne, formaggio, vino sovvenzionate dai lasciti testamentari e curate dagli agenti comunali⁵⁴⁹. Il comune di Bormio pagava i «tubicini» ovvero i «pifferi» che suonavano e i servitori che reggevano il baldacchino; quello di Chiuro procurava i ceri⁵⁵⁰.

⁵⁴² BIANCHI 2000a, pp. 253-255; BORMETTI, SASSELLA 2004, p. 58.

⁵⁴³ APM, 1, f. 10r., 1453.07.03. Cfr. LEVY, MACY, VAN AUDSALL 2012.

⁵⁴⁴ CANOBBIO 2001, p. 179. Cfr. BRENTANI 1954, p. 256, doc. CCCV, cap. 26; BRENTANI 1956, p. 34, doc. CCCXII, cap. 39, p. 49, doc. CCCXVI, cap. 22.

⁵⁴⁵ ASSO, AN, 262, ff. 18v.-21r., 1461.01.27 (Talamona); ASSO, AN, 344, ff. 18r.-19v., 1465.05.24 (Rasura), per la citazione.

⁵⁴⁶ ASCB, Documenti medievali, 2, fasc. 41, p. 39, 1500.02.01. Cfr. SILVESTRI I. 1998, pp. 75-77.

⁵⁴⁷ APB, Registri in pergamena, 3, f. 64r., 1449.07.23; ASCB, Inventario, ff. 4v.-5r., 1480.05.22; f. 5r.-v., 1480.06.26. V. anche FATTARELLI 1986,

pp. 543-544.

⁵⁴⁸ APB, Registri in pergamena, 3, f. 77r., 1468.08.03; f. 79r., 1473.06.30; ASCB, Inventario, f. 9r., 1475.09.17; ff. 4v.-5r., 1480.05.22; f. 5r.-v., 1480.06.26; f. 10r.-v., 1491.08.04; ff. 20v.-21r., 1509.03.27; Documenti medievali, 2, fasc. 41, p. 35, 1520.11.01.

⁵⁴⁹ ASCG, Capitolo dell'elemosina, 28, fasc. 2, 1459.02.10; fasc. 4, 1508.10.16; Pergamene, 197, 1485.03.01; 276, 1508.01.22.

⁵⁵⁰ ASCB, QD, 1499, s.p.; 1531, s.p.; QC, 3, 1498.06.15; 4, 1505.06.29; 7, 1518.06.15; Archivio storico del comune di Chiuro, Patrimonio e contabilità, 9, fasc. 97, 1545.

Metafore domestiche rendevano il concetto della presenza reale nella cultura locale. Il tabernacolo è l'«habita-culum sacratissimi corporis Christi»⁵⁵¹, la «domus Dei» (nell'edicola di Ardenno). Sul tabernacolo oggi riportato nel battistero di Mazzo campeggia l'invito: «hic Deum adora». La chiesa del Quattrocento e del Cinquecento ne costituisce l'estensione. Se infatti un rapporto mimetico fra chiesa e corpo di Cristo viene posto da tempi più antichi, alla fine del medioevo e all'inizio dell'età moderna esso si precisa in senso eucaristico: le stesse parole e le stesse iconografie, cioè, suggeriscono l'immanenza di Cristo e del suo corpo nella chiesa e nel tabernacolo. L'*Imago pietatis* e la *Pietà*, dipinte e scolpite nella lunetta o nel timpano dei portali maggiori e laterali, sono diffusissime in questo periodo, come la ricorrenza dei simboli eucaristici. L'evidente rinvio all'iconografia dei tabernacoli rinascimentali, dove ricorre – di nuovo a Mazzo, Ponte, Chiuro –, ribadiva l'essenza dell'edificio. «Domus mea» è scritto nell'architrave del portale maggiore di Sant'Antonio di Morbegno, risalente al 1517, sotto la rappresentazione del Cristo emergente dal sepolcro.

Entro il nostro campione, **Sant'Eufemia di Teglio** è da questo punto di vista esemplare. Sul portale sinistro, oltre alla data 1506, compare l'iscrizione «VERE DOMINUS EST IN LOCO ISTO». Nel timpano del coevo portale principale è una scultura policroma raffigurante Cristo che emerge dal sepolcro, fra Maria e Giovanni; sul sepolcro è vergata una preghiera in cui si acclama Gesù sepolto, la cui morte è garanzia di salvezza («O DOMINE IESU CRISTE ADORO TE IN SEPULCRO POSITUM MIRA ET AROMATIBUS CONDITUM; DEPRECOR TE UT TUA MORS SIT VITA MEA»). Suggello eucaristico, al centro dell'architrave, quindi allineato verticalmente con il sovrastante sepolcro e l'immagine di Cristo, è posto, fra le figure di Sant'Eufemia e San Cristoforo, il trigramma bernardiniano. Almeno nelle attuali sistemazioni, il trigramma bernardiniano torna nella chiave della volta del protiro e al di sopra dell'architrave del portale laterale destro. Il rosone rende omaggio, invece, ad un altro tema centrale della religiosità del periodo, ospitando al centro la Madonna con il Bambino⁵⁵².

Il decentramento sacramentale verificatosi nel basso medioevo, con la disseminazione dei luoghi di culto, è da intendere alla luce di questa domanda di protezione sovranaturale, cui in particolare la parrocchia rispose in modo adeguato, ma che stimolò anche la diffusione di minori oratori di contrada. La stessa ripetitiva struttura retorica delle domande di separazione è fondata sulla contrapposizione fra la lontananza della pieve e la vicinanza della chiesa cui si vorrebbe attribuita la cura delle anime, viste come condizione di indisponibilità di fatto o al contrario di effettiva disponibilità dei sacramenti (anche se abbiamo visto quanto potesse essere in realtà tenace la volontà di non usufruire dei servizi plebani pure offerti per non legittimare le pretese giurisdizionali dei loro arcipreti e capitoli). Le motivazioni per l'accoglimento delle suppliche insistono a loro volta sui sacramenti e i sacramentali: «pro missis et divinis officiis audiendis, necnon ecclesiasticis sacramentis suscipiendis»⁵⁵³.

Ancora, la specifica geografia istituzionale del tardo medioevo è plasmata da una sensibilità che valorizzava quell'incremento quantitativo, piuttosto che qualitativo, del sacro di cui ho detto. Anche a parità teorica di clero disponibile, invece che un ampio territorio servito da un collegio unitario di alto livello con solenni liturgie in cui si differenziavano i ruoli dei presbiteri, dei diaconi, dei suddiaconi, dei cantori, situato in una sede centrale, si preferì l'organizzazione modulare di uno spazio disseminato di punti efficaci, ad ognuno dei quali presiedeva una figura isolata, anche di preparazione non eccelsa ma distinta dall'ordinazione presbiterale che le conferiva la piena capacità sacramentale. Se si considera che anche ad una chiesa di rango non plebano, San Siro di Bianzone, nel 1139, quando venne donata dai patroni alla pieve di Bormio, attendevano due preti, un collegio contratto al massimo, laddove nel 1445 operava un solo «rector», si percepisce la profondità della redistribuzione dei compiti liturgici avvenuta in questi tre secoli⁵⁵⁴.

La moltiplicazione fu perseguita pure nello stesso capoluogo plebano e nella stessa pieve. A Tresivio, invero, la popolazione aveva attribuito al cappellano di San Tommaso degli obblighi di presenza in San Pietro, quasi per penetrare in una chiesa che sfuggiva del tutto al suo controllo. Al contrario nel 1538 al beneficiario di **Santa Maria di Mazzo** si chiese la celebrazione di messe e processioni, non di intervenire per rendere più solenne la messa convenutale in Santo Stefano o di cantare i vesperi, che pure conservavano una rilevante funzione nella scansione del tempo. Una messa, quella del mercoledì «summa mane», «post pulsatum Avem Mariam», pare rimpiazzare il mattutino. L'illuminazione della chiesa di San Giovanni che gli venne richiesta

⁵⁵¹ APB, Registri in pergamena, 3, f. 64r., 1449.07.23.

⁵⁵² GARBELLINI 2007, pp. 22-28.

⁵⁵³ ASCB, BARDEA, I, pp. 220-225, 1467.09.27 (gli elementi della data

non concordano). Cfr. ASDCo, CB, II, pp. 744-754, 1441.08.11; ANTONIOLI 1985b, p. 191; CARUGO 1990, pp. 80-81.

⁵⁵⁴ PEZZOLA 2007a, doc. 1; CANOBBIO 2001, p. 167.

in particolari festività assunse, settimanalmente, i vespri vigiliari e i vespri del giorno come inizio e fine del tempo solenne, anche se non in modo esclusivo perché la domenica, ad esempio, tale intervallo si chiudeva con l'ultima messa celebrata⁵⁵⁵.

Invero presso le pievi, e un po' alla volta nel Quattrocento anche presso le parrocchie, furono ingaggiati dei cappellani, che però facevano riferimento ai singoli altari – dotati di propri beni e caricati di peculiari impegni liturgici –, senza obblighi capitolari o di partecipazione alla vita comune, ormai pressoché estinta, nella canonica. Ancora nel 1614, ad esempio, il detentore del beneficio di San Michele, in **San Pietro di Tresivio**, doveva celebrare la messa al relativo altare il giorno del patrono e una volta alla settimana (ma lo faceva una volta al mese), non osservava nessun dovere corale, tanto che era contemporaneamente impegnato nella cura delle anime della Val d'Ambria, dove risiedeva (nella località montana di Agneda, sul versante opposto della valle)⁵⁵⁶.

Il comune di Grosio si accordò con il proprio curato perché questi tenesse un cappellano (1491), poi due (1507), poi quattro (1535). Lo scopo però fu soprattutto decentrare i servizi sacramentali, garantendo celebrazioni nelle chiese di Tiolo e Ravoledo, pur senza istituire presso queste ultime appositi benefici separati. Non mancava un'aspettativa circa la qualità liturgica: il curato doveva cantare la messa ogni sabato, ogni festività mariana e ogni prima domenica del mese all'altare della Vergine Maria e «facere processiones», mentre i cappellani dovevano cantare gli uffici allo stesso altare. Questa, però, delle numerose clausole, era l'unica destinata esplicitamente a regolare il concorso dei diversi sacerdoti alla medesima celebrazione⁵⁵⁷.

Nella maglia delle chiese delle comunità per diaconi e suddiaconi restarono disponibili solo i benefici minori. Significativamente di questi ranghi, a differenza di quanto avveniva al livello delle pievi, dove molti canonici non erano presbiteri, ho reperito menzioni rare, riguardanti chierici locali, di estrazione elevata, come Andrea Besta, suddiacono, eletto nel 1508 dal Consiglio del comune di Teglio alle cappelle di Santa Maria e Sant'Antonio in Sant'Eufemia, o Pietro fu Paolo *de Canonica*, diacono, cui la vicinanza di Morbegno nel 1426 assegnò la chiesa di Santa Marta *de Quadrobio*, per di più, il secondo, uno *iuvenis* impegnato nel *cursus* che conduceva al presbiterato e quindi al circuito delle chiese parrocchiali⁵⁵⁸.

3.6. Le confraternite

Dai decenni centrali del XV secolo si costituirono sempre più numerose le confraternite⁵⁵⁹. Si è già detto come la fondazione della chiesa di San Gerolamo di Talamona sembri promossa *ex novo* da uno di questi sodalizi. L'offerta religiosa di altre chiese, la cui antichità è attestata dalle fonti documentarie e dagli scavi archeologici, come San Gallo, fu comunque arricchita fra Quattro e Cinquecento dalla loro attività. In questa sede mi preme sottolineare soprattutto come parte del loro successo sia presumibilmente dovuta alla capacità di porsi come sintesi fra la tradizione della vita di conversione, delle opere di misericordia e della preghiera corale da un lato, e le nuove tendenze emerse nel tardo medioevo, che trovavano nei sacramenti e nella messa il loro baricentro, dall'altro.

La cronologia è un primo indizio, poiché le confraternite si diffondono in Valtellina proprio quando le ultime esperienze comunitarie e ospedaliere di *fratres*, come quelli di San Remigio e Santa Perpetua, si stavano spegnendo, dando così l'impressione di un avvicinarsi delle due risposte possibili ad un'analoga domanda di un più intenso vissuto cristiano. Si trattava, infatti, di compiere una motivata scelta personale (almeno laddove l'adesione alla confraternita non fosse condivisa dall'intera popolazione, come avveniva in alcuni villaggi), che poi confluiva in un impegno comunitario di preghiera e misericordia. In età moderna saranno le confraternite a recitare o cantare l'ufficio, ereditando uno degli impegni corali dei canonici e dei monaci. Anche l'uso soprattutto nell'alta valle di denominare «regula» la confraternita è emblematico. A Bormio, ad esempio, la «regula seu scola beatissime virginis Marie» «fit et servatur in prefata ecclesia plebana SS. Gervasii et Prothasii»; la «scola seu regula batutorum seu disciplinorum» «fit et servatur in terra mastra Burmii»⁵⁶⁰. Esprimere in questo modo l'esistenza e l'attività di un sodalizio, che è in se stesso una regola che si osserva

⁵⁵⁵ APM, 1139, 1538.05.30.

⁵⁵⁶ ARCHINTI 1995, pp. 451-453.

⁵⁵⁷ ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30; Carte estranee, 45, fasc. 5, 1507.03.12; ASCo, AN, 234, ff. 763v.-764r., 1528.05.17; ASSo, AN, 1062, ff. 128r.-129v., 1535.04.14.

⁵⁵⁸ ASSo, AN, 127, f. 249r.-v., 1426.11.10; ASDCo, BE, I, f. 107r.-v., 1442.05.07; ASCo, AN, 131, ff. 890r.-891r., 1508.12.22.

⁵⁵⁹ PEZZOLA 2003.

⁵⁶⁰ Nell'ordine, ASCB, Inventario, f. 22r.-v., 1512.08.30; f. 25v., 1511.08.16.

presso una chiesa o nel perimetro di un borgo, conferma la sensazione di un'esperienza percepita in analogia alle precedenti più impegnative forme di vita comunitaria.

D'altra parte le confraternite aderivano fervidamente alla pratica tardo-medievale dei sacramenti salvifici. Erano fra le istituzioni che assicuravano il suffragio e in quanto tali attiravano cospicui lasciti. Zane Anzi di Molina, ad esempio, abitante a Premadio, istituì nel 1506 un legato a favore della confraternita della Vergine istituita («sita») in San Gallo in cambio della celebrazione di due messe di suffragio di cui essa si incaricava. Un decennio dopo saranno generosi con la stessa *schola*, alle stesse condizioni, Giorgio *Landerbegeni* di Cepina, trasferitosi però a Molina, e sua moglie Bernarda⁵⁶¹.

La confraternita era legata ad un altare, luogo di preghiera, congregazione e raccolta di offerte riservate al sodalizio. Lo stesso linguaggio delle fonti la rappresentava come una regola che si osservava e al contempo che concretamente si faceva presso un altare, come nella formulazione che destinava il legato «regule sanctissime virginis Marie que fit ad ipsum altare situm in ecclesia plebana». Si arriva alla piena identificazione, quando la donazione era «regule seu altari gloriosissime virginis Marie sito in dicta ecclesia plebana»⁵⁶².

A collegare gli ultimi due aspetti che si sono esaminati, è la collocazione cimiteriale degli altari dei disciplini, dove almeno fino al tardo Cinquecento si celebrava regolarmente la messa, luoghi privilegiati, dunque, dell'eucaristia, del suffragio e del culto dei morti, con tutte le sue pure ambigue sfaccettature.

Anche i destinatari della loro preghiera rivelano la profonda sintonia con le correnti più vitali del tardo-medioevo. Numerose furono soprattutto le *schole* mariane, più rare quelle dedicate ai santi, però significativamente, a volte, lo stesso cui era intitolato la parrocchia, il cui richiamo religioso era così potenziato⁵⁶³. I disciplini si connotavano per la pratica dell'autoflagellazione, finalizzata all'immedesimazione con la sofferenza redentrice del Signore. Laddove ci sia giunta integra la decorazione a fresco di un altare voluta da uno di questi gruppi di battuti, come in San Siro di Bianzone (1558), viene confermata la centralità dei temi della passione nelle loro pratiche e nella loro meditazione⁵⁶⁴. Le confraternite, infine, svilupparono la devozione eucaristica anche indipendentemente dagli indirizzi pure molto netti venuti dall'autorità ecclesiastica in età moderna. Già nel 1484 un originario di Sondalo trasferitosi a Vervio era tuttavia così legato alla «scola Eucarestie ecclesie S. Steffani de Maze» da lasciarle 3 lire imperiali; nel 1488 anche Bono fu Giovanni Venosta di Mazzo legò un cero all'altare ovvero alla «scola corporis Christi» della pieve. Un'altra attestazione dell'esistenza di una confraternita del Corpo di Cristo «que fit in ecclesia S. Michaelis de Sazo Superiori», beneficata da una donna della contrada, è molto più tarda, precedente però la visita pastorale del Ninguarda e dunque senz'altro l'avvio della normalizzazione tridentina della valle⁵⁶⁵.

4. IL CORPO DELLA CHIESA

Alcuni dei mutamenti della chiesa e degli spazi circostanti che gli scavi archeologici hanno documentato possono essere interpretati alla luce dei fenomeni sociali, istituzionali e culturali identificati nei precedenti capitoli. In particolare mi soffermerò sulle trasformazioni che paiono indotte dall'incisività dell'iniziativa di nuovi attori nello spazio sacro. Nel periodo concomitante e successivo alla riforma dell'XI secolo esso era stato riplasmato dalla preminenza energeticamente acquisita da parte di un clero di accresciuta dignità e cultura. Nel tardo medioevo i fedeli condizionarono maggiormente la vita religiosa, esaltandone alcuni momenti, come i sacramenti e il suffragio, un culto dei morti in cui si incontravano sincretisticamente tradizioni contadine e riti della chiesa, in un quadro di meno netta distinzione dei ruoli del clero e del laicato, e di attenuata sensibilità per la separazione delle funzioni sepolcrali, battesimali ed eucaristiche⁵⁶⁶.

L'intervento in questi ambiti dei soggetti locali lasciò tracce durature, ma dovette misurarsi, dopo la svolta tridentina, con l'attitudine più prescrittiva e innovatrice assunta dalle autorità ecclesiastiche, per quanto esse attingessero a loro volta ad una lunga tradizione normativa spesso inapplicata⁵⁶⁷. I suoi interpreti attribuirono

⁵⁶¹ ASCB, Documenti medievali, 2, fasc. 41, p. 54, 1506.09.03, 1516.02.26.

⁵⁶² ASCB, Inventario, f. 34r., 1512.06.14, 1512.09.02.

⁵⁶³ DELLA MISERICORDIA 2006, p. 487.

⁵⁶⁴ GARBELLINI 2002, pp. 209-216.

⁵⁶⁵ ASSO, AN, 465, f. 28r.-v., 1484.09.14; ff. 144v.-146v., 1488.03.06; 2722, ff. 55v.-56r., 1588.07.12. Cfr. ANTONIOLI 1985a, p. 26.

⁵⁶⁶ Sulla distinzione funzionale nelle più antiche chiese rurali dell'area padana, cfr. BROGIOLO, CANTINO WATAGHIN, GELICHI 1999, pp. 491-493, 532-537; CANTINO WATAGHIN 2000; BROGIOLO 2001b, pp. 202-203; BROGIOLO 2005.

⁵⁶⁷ Sul periodo, v. PASTORE 1974; BARATTI 1989; ARCHINTI 1995; ROSSI 1996; CASTIGLIONI 1998-2001; XERES 1999b; DI FILIPPO BAREGGI 1999; GOBETTI 1999; PEZZOLA 2003; XERES 2006; MORETTI 2006, pp. 333-434; XERES 2007, pp. 33-46; MASA 2011; XERES 2013.

a quanto vedevano di nuovo, ovviamente se conforme ai principi che si volevano imporre, caratteri positivi, mentre il vecchio faceva il paio con l'indecenza. Il verbale del 1589 è molto netto a proposito di San Martino di Tirano: «questa chiesa *benché è antica* et ha tre nave è assai bella». Nel 1614, per fare un solo esempio, la parrocchia di Sernio dei Santi Cosma e Damiano venne ritenuta «parva, vetus, indecens» dal visitatore, che ordinava «si facci ogni sforzo di far una nuova chiesa più grande et capace del popolo di questa cura». Nella «nota» della visita di Sisto Carcano ricorrono le associazioni fra chiesa «nova, grande e bella», «nova, grande», «nova, bella», «bella chiesa grande», «ampia» o «amplissima e bella», «picciola chiesa, però assai ben tenuta», «nova, grande, involtata»⁵⁶⁸.

L'innovazione doveva concretizzare requisiti generali di dignità (l'ampiezza) e decoro (l'integrità dei pavimenti, la preferibilità delle volte rispetto alle capriate a copertura delle navate), nonché gli indirizzi specificamente volti a rimodellare l'esperienza, visiva e acustica, del sacro che la chiesa apriva. Si auspicava in primo luogo che questa fosse immediatamente distinguibile dagli edifici profani e riconoscibile nel riferimento all'intitolazione, dunque dotata di facciata dipinta, in cui campeggiava l'immagine del santo titolare⁵⁶⁹. Nuove istanze analitiche vennero applicate alla topografia di canoniche, battisteri, cimiteri, chiese e agli interni delle chiese stesse, con i loro altari, delle quali divennero emblemi tutti i separatori introdotti tra gli spazi sacri a differente destinazione e fra lo spazio sacro nel suo complesso e il mondo profano. Se il setto presbiteriale di tradizione romanica era percepito come ormai obsoleto, risultava inaccettabile anche la promiscuità basso-medievale; un interno luminoso, ripensato anche per una migliore diffusione sonora, avrebbe invece garantito una certa unità fra chi amministrava il rito agli altari o predicava dal pulpito e chi assisteva, ma nella diversità di ruoli che cancelli e balaustre concorrevano a precisare. Esamineremo di seguito alcuni di questi aspetti lungo un lento itinerario verso la chiesa e il suo fulcro, la cappella maggiore. Non si pretende ovviamente di esaurire la lettura del mutamento moderno, nelle sue implicazioni storiche e artistiche. Si vorrebbe, piuttosto, adottare lo sguardo contrastivo delle autorità diocesane di cultura tridentina sugli edifici delle età precedenti per comprendere meglio la realtà materiale delle chiese tardo-medievali ed evidenziare come, sul lungo periodo, esse siano state oggetto di una pluralità di attenzioni competitive, capaci di trasformarle nel tempo, con il riplasmarsi dei rapporti fra i soggetti locali e sovra-locali⁵⁷⁰.

4.1. *Fundus*

La proprietà della superficie su cui era avvenuta la fondazione, insieme all'impegno edificatorio, sosteneva la rivendicazione dei diritti sulla chiesa da parte dei soggetti individuali e collettivi. Il giuspatronato era giustificato da tre elementi: «fundus, edificatio et dos»⁵⁷¹. Da questa prospettiva si può apprezzare più compiutamente la grande fedeltà che i luoghi del culto cristiano hanno mostrato nei secoli. Fra tutte le chiese indagate, le uniche ricostruite con lo stesso titolo in un luogo diverso da quello originario sono San Pietro di Tresivio, San Gerolamo di Buglio e Santa Maria Maddalena di Domofole. Le altre possono avere mutato completamente fisionomia e orientamento, ma non ubicazione. Tale fedeltà è un fatto noto: può essere frutto di un'economia (cioè di una conservazione almeno parziale) di materiali o strutture; manifesta ovviamente la percezione di una persistenza sacra; ma si spiega anche in rapporto ai diritti annessi al *fundus* che le comunità e le parentele aristocratiche esercitavano. A proposito di Santa Maria Maddalena di Lovero abbiamo

⁵⁶⁸ BA, ms. I 326 inf., f. 306r., 1589; ARCHINTI 1995, pp. 290, 328; PEROTTI 1992, p. 148.

⁵⁶⁹ Nel 1614 la *facies ecclesie* non era dipinta ad esempio a San Pietro di Castello, San Gallo, Sant'Eufemia di Teglio, Santa Maria di Piantedo (ARCHINTI 1995, pp. 221, 230, 387, 574). Nel 1589 era da realizzare il frontespizio di Sant'Eufemia con la figurazione della santa titolare (BA, ms. I 326 inf., f. 303r.).

⁵⁷⁰ Faremo spesso riferimento, per la sua forza paradigmatica, a BORROMEO, *Instructionum*. Bisogna però considerare anche la normativa diocesana (VOLPI 1588, pp. 132, 143-152; BONOMI 1618, specialmente pp. 35-44, 46-48, 50-66, 98; DELLA TORRE, ROVI 1991; CARAFINO 1634, in particolare pp. 26-30, capp. XV-XVI) e l'esemplarità di alcuni cantieri, come quello di Sant'Abbondio (MONTI 1903, I, pp. 83-100; CASATI 2006). Su alcune fabbriche locali recentemente studiate, AN-

TONIOLI, GALLETTI, COPPA 1985; CORBELLINI *et al.* 1993; GARBELLINI, MARCONI 1999; BORMETTI 2002b; BORMETTI 2007; RAINOLDI 2009; LAINI *et al.* 2010; PAPETTI 2013, nonché COPPA 1998b; LANGÉ 2002; ANGELINI 2013, per un inquadramento. Altri casi saranno ricordati di seguito. Per una lettura delle trasformazioni materiali delle chiese rurali di ambiti non lontani fra medioevo ed età moderna, cfr. ORTOLANI 1979; BURATTI MAZZOTTA 1987; CAPORUSSO 1998a; CAPORUSSO, BLOCKLEY, GUIDO 1998; CAPORUSSO, BLOCKLEY 1997; FOLETTI 1997; MARIOTTI, GUGLIELMETTI 2001; BROGIOLO *et al.* 2002; CAPORUSSO, COLOMBI 2003; BROGIOLO *et al.* 2003; MARIOTTI, BLOCKLEY 2006, nonché le numerose relazioni in "NSAL". In generale, v. RIGHETTI 1964, I, p. 416 e sgg.; ACKERMAN 1986; GATTI PERER 1986; LANGÉ, PACCAROTTI 1994; BOCK *et al.* 2002; BACCI 2005; PIVA 2006; CHAVARRÍA ARNAU 2009; CASSANELLI, PIVA 2010 e 2011.

⁵⁷¹ ASMf, CS, 783, 1476.09.26.

osservato come la legittimazione dei diritti di presentazione del sacerdote dei contadini del luogo e di conferma da parte dell'abate di Sant'Abbondio abbia prodotto, nel 1501, una narrazione immaginaria che si riferiva specificamente alla proprietà monastica del terreno e all'impegno costruttivo della comunità.

4.2. Annessi residenziali

Le strutture residenziali costituiscono un buon segnale della tipologia e della vitalità dei diversi enti ecclesiastici. Mi sono soffermato sul ruolo, importante in particolare fino al XIV secolo, dei conversi, individui o gruppi che fossero. Alla luce di queste esperienze potrebbero essere decifrate le tracce di alcuni vani annessi alle chiese bassomedievali, di norma di difficile interpretazione: quelli rinvenuti dalle indagini ai **Santi Colombano e Giacomo di Ravoledo** e a **San Colombano di Postalesio**, nella fase più antica documentata, non offrono indizi incontrovertibili per essere letti in tal senso (v. SCHEDE 19, 26, vol. II). Eppure le persone che si erano ritirate a vivere presso la chiesa di cui si prendevano cura, dovevano alloggiare in celle destinate poi a mutarsi, con il precisarsi della figura ministeriale del custode, in residenze di servizio. Ai Santi Giacomo e Colombano di Ravoledo «apud ecclesiam» vi erano edifici e una «manxio», separati però almeno da una via. Il monaco di San Vitale disponeva di un ampio complesso abitativo comprensivo di rustici e civile, «prope dictam ecclesiam», e gli esempi potrebbero moltiplicarsi⁵⁷².

Strutture essenziali per l'adempimento di una finalità importante di molte chiese alpine fino al XIII secolo erano anche i luoghi di ricovero dei viandanti. Esse nei secoli successivi in genere decadde o mutarono le modalità d'uso. Nel 1201 presso i Bagni di Bormio vi erano una chiesa e «domus que sunt ipsius ecclesie». Ancora nel 1506 il comune di Bormio aggiudicava insieme l'«hospitium Balney et monacharia ecclesie S. Martini de Balneo», sicché l'imprenditore che si assicurava l'appalto di quella che nel frattempo era divenuta una stazione turistica doveva consegnare 7 lire imperiali all'arciprete, in quanto «beneficialis ipsius ecclesie», «ex ficto et redditibus ipsius ecclesie»; il resto dei proventi lo doveva spendere «in cera et butiro pro illuminando dictam ecclesiam et in aliis ornamentis, melioramentis ipsius ecclesie», mentre i denari della cassetta delle elemosine sarebbero stati prelevati dagli anziani della chiesa⁵⁷³.

Monasteri e celle a loro volta mutarono destinazione residenziale o decadde. Nel 1443 case e rustici che il monastero di Sant'Abbondio possedeva presso **San Martino di Serravalle** dovevano essere riattati. Nel 1589 il verbale di visita identificava ormai solo un piccolo nucleo di case rurali che avevano rimpiazzato quello che sembrava un antico monastero: «alias fuit abbatia, in cuius rei testimonium adhuc apparent monasterii vestigia, ubi etiam custodiuntur aedes nonnullae rusticales»⁵⁷⁴. Nel XV secolo **Vallate** diventò una contrada del comune di Cosio e i contadini occuparono e rifunzionalizzarono le strutture claustrali (v. SCHEDA 18, vol. II).

Fedele documento della crisi della vita in comune dei membri dei capitoli plebani è il desolante quadro delle canoniche. L'uso frequente del plurale, in espressioni come *case dei canonici*, farebbe pensare a residenze composite già da tempi risalenti, non ad un complesso claustrale organico, tuttavia di evidente rilevanza nel plasmare l'unità, simbolica e concreta, del capitolo. Ebbene, nelle pievi lariane e a Chiavenna le case canonicali furono spesso trovate fatiscanti dai visitatori degli anni 1444-1445. Una «domus presbiteralis», delle due esistenti a **Teglio**, nel 1445 era «partim rupta». Ancora nel 1614 si registrava come il curato risiedesse non nella casa parrocchiale, inesistente o forse inadeguata, perché in altro luogo la si registrava come abitazione del cappellano, ma in quella pertinente a due altari della chiesa, molto lontana («domus parochialis nulla, sed curatus habitat in domo [...] cappellarum beatae Mariae et s. Antonii quae distat multum a parochiali») ⁵⁷⁵.

Non sempre era stato così poco funzionale lo stato degli alloggi capitolari. Tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo a **Tresivio**, sede di un nutrito collegio clericale, esisteva una «canonica» presso la pieve ubicata *in castro*⁵⁷⁶. Nel 1347 l'abitazione dell'arciprete di Tresivio, in quella fase residente, era «sita iuxta ecclesiam» di San Pietro, nel frattempo trasferita nella contrada di Romanasco⁵⁷⁷. Nel 1589, invece, «le case della canonica vanno in rovina»⁵⁷⁸. L'arciprete Bernardino Cornacchi, nominato nel 1605, rilevava come la casa arcipretale

⁵⁷² ANTONIOLI 1999, p. 129; ASSO, AN, 1367, ff. 29r.-31r., 1548.04.18.

⁵⁷³ BESTA 1945, p. 208, doc. 1; ASCB, QC, 5, 1506.06.12.

⁵⁷⁴ MONTI 1903, I, p. 386.

⁵⁷⁵ CANOBBIO 2001, p. 167 e *passim*; ARCHINTI 1995, pp. 388, 398.

⁵⁷⁶ PEZZOLA 2006, doc. 3; MARTINELLI PERELLI 2009, p. 259, doc. 195;

MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1205.04.28, 1205.06.26, 1205.09.25.

⁵⁷⁷ ASSO, FONTANA, III, doc. 130, 1347.02.26; doc. 138, 1349.08.28.

⁵⁷⁸ BA, ms. I 326 inf., f. 301v.

fosse inadeguata alla residenza, ma perlomeno agibile, gli alloggi dei canonici non soddisfacevano nemmeno questo requisito. Ancora nel 1614 esistevano delle «aedes archipresbiterales», ma non canonicali; il vescovo ordinava allora di riparare un «sedimine di casa [...] in canonica», espressamente allo scopo di creare le condizioni della residenza, non ancora ripristinata, dei membri del capitolo presso la pieve⁵⁷⁹.

A Mazzo nel 1150 esistevano delle «case canonicorum»⁵⁸⁰. Nel 1445 l'arciprete di Mazzo dichiarò di aver dovuto fare edificare la sua casa d'abitazione. Questi spazi conservavano comunque una certa rilevanza, pur nella diffusione della non residenza: il *custos* fu ammesso ad abitare «in canonica»; sempre «in canonica» nel 1453 il visitatore episcopale emise i propri ordini⁵⁸¹.

Mentre le case canonicali crollavano, si edificavano le case dei parroci. L'abitazione presso la chiesa e l'obbligo di residenza erano, agli occhi dei fedeli, reciprocamente implicati. Per le autorità diocesane la disponibilità di un alloggio era una delle condizioni per la concessione dell'autonomia parrocchiale ad una cappella. Allo scopo di assicurare la presenza costante del sacerdote *in loco* e dunque quell'assistenza sacramentale, si è detto, divenuta tanto importante nella *pietas* tardo-medievale, di norma le comunità e più raramente i benefattori privati si assumevano l'onere di allestire una «domus in qua habitare possit [...] sacerdos et capellanus tempore futuro, assiduum residentiam faciens suprascripte ecclesie», ancora più utile se contigua alla chiesa⁵⁸².

Fra le chiese qui considerate più da vicino, al cappellano di **Santa Maria di Mazzo** la comunità chiedeva di «dormire in [...] domibus suprascripte ecclesie pro maiori parte anni»⁵⁸³. Negli accordi del 1578, gli uomini di **Piantedo** offrivano la casa d'abitazione al rettore, che con l'erezione di Santa Maria a parrocchia era stato impegnato dal vicario episcopale a «continuum residentiam facere»⁵⁸⁴.

Un luogo di tale importanza pratica e simbolica non mancò, come sempre, di essere conteso fra diverse attribuzioni. Costruire la casa parrocchiale era un impegno del gruppo che si costituiva come comunità parrocchiale, non sempre dotato di un profilo nitidissimo. Così nel 1595, pochi mesi dopo un importante riconoscimento dell'autonomia di **San Bernardo di Colorina** dalla pieve di Berbenno, due arbitri dovettero sciogliere vari nodi problematici che contrapponevano fra loro le contrade dello stesso comune di Colorina, tra l'altro fissando il concorso della quadra della Corna alle spese per la costruzione della casa parrocchiale⁵⁸⁵.

In un ambiente così segnato dall'iniziativa laicale, la commistione degli spazi attribuiti ai privati, alla collettività e alla chiesa concretizzava la loro collocazione giuridica intermedia tra sfera ecclesiastica e comunitaria. Qualche sacerdote poté avvertire come non abbastanza sua la casa assegnatagli, ma avviluppata in un così complesso intreccio di diritti. Nel 1491, in particolare, il curato di Grosio Ambrogio Rumi era a disagio per la lontananza della sua residenza dalla parrocchia, mentre erano ad essa contigui beni comunali. Chiese, pertanto, nel corso di un confronto a tutto campo con il comune rimesso ad una mediazione arbitraria, una permuta che semplificasse radicalmente le attribuzioni possessorie. La sua cultura (citava la normativa ecclesiastica) lo portava a vagheggiare un *claustrum ecclesie* molto improbabile nella concreta temperie sociale e culturale degli anni della disputa, ma che diverrà un effettivo programma perseguito dalle autorità ecclesiastiche circa cento anni dopo. Gli arbitri (uno dei quali era l'arciprete di Sondrio Giacomo Andriani) stabiliranno in effetti che il prete potesse «pro commoditate dicte ecclesie ac pro comodo animarum hominum dicti communis» commutare il lontano «sedimen seu stallum unum dicte ecclesie S. Georgii» per avere in cambio «aliam domum seu fundum penes et propinquius dicte ecclesie», operazione cui il comune non doveva opporsi. L'obiettivo dell'isolamento del sacerdote e l'allontanamento dei laici dalle più immediate adiacenze della chiesa, da conseguire mediante la disponibilità esclusiva del sedime, anch'essa una situazione giuridica straordinaria in questa età, non risultò di facile e veloce realizzazione: nel 1614 si rilevava ancora come la «domus parrochialis» fosse «valde distans ab ecclesia»⁵⁸⁶.

4.3. Ecclesia rotunda et in medio est fons. *La trasformazione dei battisteri*

Il processo di ecclesializzazione dei battisteri, in corso dall'alto medioevo, con l'aggiunta delle absidi, la moltiplicazione degli altari e la deposizione dei cadaveri, giunse nei secoli qui in esame all'apice. Come in una

⁵⁷⁹ CARUGO 1990, pp. 296-297, 303; ARCHINTI 1995, pp. 429, 451-453, 468.

⁵⁸⁰ VISCONTI VENOSTA 1958, p. 94, doc. 2.

⁵⁸¹ CANOBBIO 2001, pp. 170, 174; APM, 1, f. 10v., 1453.07.03.

⁵⁸² ASSO, AN, 76, ff. 198r.-201v., 1423.02.21. Cfr. OSTINELLI 1998, p. 104.

⁵⁸³ APM, 1139, 1538.05.30.

⁵⁸⁴ ASCO, AN, 131, ff. 218r.-219v., 1505.08.21; PINOLI 2009, p. 80.

⁵⁸⁵ DA PRADA 1982, p. 228.

⁵⁸⁶ ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30; ARCHINTI 1995, p. 273. Cfr. BORROMEO, *Instructionum*, pp. 10-11.

qualsiasi altra cappella, i laici lasciavano sulle pareti dei battisteri la testimonianza della loro devozione mediante gli affreschi votivi. In essi si celebrava normalmente la messa⁵⁸⁷. L'altare era essenziale anche nel versante «popolare» del rito del battesimo, che prevedeva si ponesse il bambino sulla mensa e quindi lo si riscattasse con i doni dei padrini, uso combattuto in età post-tridentina⁵⁸⁸. Anche i battesimi miracolosi amministrati ai bambini morti e temporaneamente resuscitati, cui si è già accennato, avvenivano all'altare dei santuari come quello di Tirano⁵⁸⁹. Nei battisteri si aprivano sepolture, in particolare dei bambini, con una connessione significativa per la cultura locale, ma non approvata dalle autorità ecclesiastiche del XVII secolo⁵⁹⁰.

In età moderna i riti e gli spazi battesimali furono interessati da una nuova normativa. Si disciplinarono le relazioni di padrinate. Si vietarono le sepolture nei battisteri, in cui, sul più lungo periodo, si demolirono anche gli altari. Dove il fonte battesimale era installato in chiesa si volle innanzitutto che esso fosse incluso in una nicchia propria, separato da cancelli, segnalato dalla figurazione del *Battesimo nel Giordano*. Nelle visite pastorali, inoltre, si rilevarono meticolosamente gli abusi relativi alla mancata copertura della vasca, alla sua divisione, al canale di scolo, alla conservazione degli oli santi. Lo scopo era sciogliere promiscuità inquietanti (come quella fra acqua santa e luoghi sepolcrali) ed evitare che dal perimetro della chiesa fuoriuscisse la forza sacra posseduta dagli oli santi e dall'acqua benedetta, utilizzabili dai non consacrati a fini non controllabili. Già nel 1445 i visitatori accertavano che il crisma e l'olio santo fossero tenuti «sub clausura», si informavano se il sacerdote ne avesse dato a laici. Nel 1589 si censurava che i canonici di Bormio facessero portare gli oli del battesimo e dell'estrema unzione ai laici⁵⁹¹. A **San Gallo di Premadio** il vescovo Alberico Simonetta (1735-1739) ordinò la riparazione del ciborio del fonte esplicitamente «per evitar ogni pericolo che venghino rubati gl'olii sacri ed aqua battesimale per mali usi da pessimi viventi»⁵⁹².

L'unico battistero tuttora esistente in Valtellina come struttura edilizia a sé stante e indagato archeologicamente, quello di **Mazzo**, consente di seguire le tappe di questa evoluzione. Lo scavo ha individuato un primitivo edificio battesimale a pianta circolare, che si è potuto mettere in rapporto con la citazione di quella di Mazzo come «ecclesia baptismalis» risalente ad un diploma imperiale dell'824. Nell'XI-XII secolo venne edificato il battistero a pianta ottagonale, presumibilmente dotato in questa fase di un'abside quadrangolare. Quest'ultimo spazio era preminente, grazie ad un «pavimento [...] più alto di circa 20 cm rispetto a quello rinvenuto all'interno del battistero, da ciò si deduce che i due ambienti potevano essere collegati da un gradino». Nell'abside fu collocato, in posizione centrale, un piccolo altare tipicamente medievale, a pianta quadrata. Poi il manufatto venne ampliato, si potrebbe supporre in concomitanza con la consacrazione, nel 1464, del «lapis altaris S. Iohannis Baptiste terre de Maze». Infine fu realizzato un altare conforme alla normativa post-tridentina, presumibilmente a seguito dell'ordine emanato dal vescovo nel 1614, che in caso contrario interdiceva la celebrazione. Inoltre non solo «l'area a nord dell'abside viene adibita ad area cimiteriale, infatti sono state individuate tre sepolture»; prima del 1614 furono realizzate anche due tombe a camera all'interno dello stesso battistero⁵⁹³.

Le fonti scritte tardo-medievali e proto-moderne identificano *tout court* l'edificio come una chiesa. Già nel 1355 un atto notarile fu steso «prope eccliam S. Iohannis Baptiste»⁵⁹⁴. Nei verbali delle visite quattrocentesche e delle sentenze emesse dalle autorità ecclesiastiche è registrato ancora come «ecclesia S. Iohannis Baptiste in qua situm est baptisterium», «ecclesia S. Iohannis Baptiste sita in Maze»⁵⁹⁵. Nel 1589 si annotava: «est alia ecclesia S. Iohanni Evangelistae [sic] dicata, in quo consistit baptisterium». Come una vera e propria chiesa, legata però da un punto di vista funzionale alla pieve, fu visitata nel 1614. Si registrava: «fons baptismalis est in alia [rispetto alla plebana] ecclesia separata, quae est rotunda et in medio est fons». Ancora: «adest in dicta ecclesia capella cum altari». Il verbale compie come una digressione per la descrizione di questa *ecclesia* anomala, interrompendo e poi tornando all'ispezione di Santo Stefano. Anche negli ordini essa veniva considerata come un annesso della matrice. Nel sommario della visita del 1624 San Giovanni Battista era registrata in un elenco di «chiese»⁵⁹⁶.

⁵⁸⁷ LUCIONI 2000; *Edificio battesimale* 2001; COLOMBO 2008.

⁵⁸⁸ BONOMI 1618, p. 122: «neve baptizatos infantes super altare ponat, patrinorum donis redimendos».

⁵⁸⁹ MASA 2004.

⁵⁹⁰ GALLETTI 1985, p. 78.

⁵⁹¹ CANOBBIO 2001, pp. 170, 191-192; ASDCo, VP, 12, p. 5, 1589.

⁵⁹² SILVESTRI 2004, p. 48.

⁵⁹³ APM, 1, f. 11r., 1464.04.29; ARCHINTI 1995, pp. 281, 320; SCHEDA 23, vol. II, per le frasi citate e l'identificazione dell'altare (USS 208, 218).

⁵⁹⁴ ANTONIOLI 1990, p. 145, doc. 666.

⁵⁹⁵ CANOBBIO 2001, p. 174; APM, 1, f. 7v., 1452.03.11; f. 9v., 1453.07.03; ASDCo, BE, II, f. 359r.-v., 1452.06.22. Cfr. pure APM, 1139, 1538.05.30.

⁵⁹⁶ MONTI 1903, I, p. 353; ARCHINTI 1995, pp. 281, 320; PEROTTI 1992, p. 143.

Alla fine del XV secolo (fra gli anni 1491-1498, stando alle date leggibili), il battistero venne dipinto con i consueti temi devozionali fra loro slegati, non rispondenti cioè ad un disegno organico e ripetitivi, essendo peraltro realizzati in tempi diversi. Vi ritornano la Madonna con il Bambino, San Giovanni Battista e Santo Stefano, evidente richiamo patronale, cui si aggiungono una Trinità e altre figurazioni⁵⁹⁷. Iscrizioni frammentarie ed almeno un emblema araldico (uno stemma partito di una coppia aristocratica, una moglie Federici e un marito Venosta)⁵⁹⁸, esibivano la presenza dei committenti come sarebbe potuto avvenire su qualunque altra superficie muraria di una chiesa tardo-medievale.

Si tratta, per di più, di una chiesa ritualmente subalterna, nell'area sacra in cui sorge, a Santo Stefano, sede plebana, e a Santa Maria, tempio comunitario. Dal sommario di lasciti quattrocenteschi estratti dalle imbreviature del notaio di Mazzo più volte citato non risulta nessun atto di generosità a favore di San Giovanni Battista, a differenza di quanto i fedeli disponevano circa gli altri due enti⁵⁹⁹. Nel 1445 era affidata al custode della pieve, che avrebbe goduto dei suoi redditi e avrebbe dovuto prendersene cura. Nel 1452 e 1453, però, l'edificio soffriva di una certa trascuratezza: i visitatori imponevano infatti la *reparatio* del tetto. Se nel 1452 il restauro era imputato a tutta la pieve, nel 1453 era addossato solo al comune di Mazzo, a differenza di quanto si stabiliva per Santo Stefano. Inoltre nel 1452 gli uomini di Sondalo furono assolti dal dovere di concorrere alla manutenzione del tetto di San Giovanni Battista, ma non da quello di acquisire il crisma, durante un rito che pure doveva svolgersi in quell'edificio. Tutto ciò prova che l'identità di chiesa minore di Mazzo ormai offuscava quella di battistero della pieve⁶⁰⁰. Nel 1538 si stabiliva che Santa Maria e Santo Stefano dovevano essere illuminate giorno e notte, San Giovanni solo dai vesperi del sabato alla più tarda messa della domenica, nelle viglie e nelle feste di San Giovanni del 24 giugno, della Natività di Maria, del Natale (quando l'obbligo si estendeva anche alle due ferie successive). Era un calendario che enfatizzava una dedicazione patronale, in modo del tutto assimilabile a quella di una chiesa, il culto mariano e quello di Cristo, e forse solo nella singolare enfasi sulle tre natività – del Signore, della madre e del precursore –, elaborava l'antica funzione battesimale del luogo di culto. Nel 1587 la celebrazione di sei messe nella chiesa di San Giovanni Battista incombeva al cappellano dell'altare del Rosario sito in Santo Stefano, su cui esercitavano il patronato gli eredi del canonico Melchiorre Rusca, che nella circostanza designarono il canonico della plebana Giacinto Venosta⁶⁰¹.

Nel 1614 la valutazione del vescovo a proposito del battistero di Mazzo era netta: «nihil habetur ad formam». Il *vas* era infatti senza divisorio, mancava il ciborio, i vasi per gli oli santi erano inadeguati, così come l'altare. La promiscuità di funzioni doveva essere superata. Si interdisse la sepoltura presso il fonte, perché l'acqua battesimale non andasse a disperdersi nel luogo di deposizione dei cadaveri. L'abside quadrangolare invece venne abbattuta forse solo nel XIX secolo⁶⁰².

Il battistero era un luogo importante anche perché vi venivano rappresentati legami e gerarchie territoriali fra la matrice e i luoghi ad essa anticamente sottoposti con le loro chiese. I curati, infatti, dovevano partecipare alla benedizione dell'acqua e del fuoco officiata al fonte, ricevendone l'acqua battesimale e gli oli santi. Secondo Gian Antonio Parravicini l'«assistenza nel Sabato santo circa il battistero» era espressione di «grande soggettione, della qual tal'ora si vergognano le comunità», nel caso di Sondrio «massime quella di Caiolo, che *olim* era potentissima e ricchissima»⁶⁰³. Anche da questo punto di vista il ruolo del battistero di Mazzo era andato declinando, fino a quando le autorità ecclesiastiche post-tridentine non manifestarono la volontà di restaurare liturgie più solenni e articolate. Nel 1452 si stabilì che i «sufraganei et capelani» della pieve di Mazzo, con l'eccezione del curato di Grosio, si sarebbero dovuti recare «ad serviendum» presso la pieve di Sabato santo, oltre che nella festa della dedicazione e del patrono. Nel 1614, però, la presenza «ad benedictionem fontis» era assicurata solo dal curato di Tovo. Il vescovo Archinti imponeva a Grosotto: «per non haver questa terra sacerdoti in numero sufficiente per far l'acqua batismale, vogliamo che il Sabato sancto et vigilia della Pentecoste vadi a pigliarla alla plebana di Mazzo insieme con li olei sacri». Il curato di Sernio

⁵⁹⁷ BORMETTI 2002c, pp. 16-18.

⁵⁹⁸ Anticipo un elemento della lettura che Marco Foppoli proporrà di questa e altre insegne araldiche di Mazzo.

⁵⁹⁹ ASCG, Capitolo dell'elemosina, 28, fasc. 1.

⁶⁰⁰ CANOBBIO 2001, p. 174; APM, 1, f. 7v., 1452.03.11; ASDCo, BE, II, f. 359r.-v., 1452.06.22; APM, 1, f. 9v., 1453.07.03.

⁶⁰¹ APM, 1139, 1538.05.30; ANTONIOLI 1990, p. 277, doc. 1298, p. 312,

doc. 1478.

⁶⁰² ARCHINTI 1995, pp. 281, 320; BORMETTI 2002c, pp. 16-17. Cfr. GIORGETTA 1966; ARCHINTI 1995, pp. 626, 630, 672, per l'analoga vicenda dell'edificio battesimale di Chiavenna, divenuto una «ecclesia rotunda» dedicata a San Giovanni, con tre altari, in tre nicchie, ritenuti però nel 1615 troppo piccoli e dove quindi si vietava la celebrazione.

⁶⁰³ PARAVICINI 1969, pp. 196-197.

«non facci più le funzioni dell'acqua batismale; ma assista a tal fontione, qual si fa il Sabato sancto et la vigilia della Pentecoste, nella chiesa plebana di Mazzo». Lo stesso ordine si imponeva a Lovero. Per contro restavano indipendenti, proprio per la presenza di un «numero competente di sacerdoti», Grosio e Sondalo. Le suppellettili erano a loro volta un distintivo di dignità territoriale, che pure in questo caso nel 1614 doveva essere riconquistata: mancavano infatti i vasi per gli oli santi «prout decet collegiatam et plebanam»⁶⁰⁴.

Dove mancava un edificio che fungesse da battistero, il fonte era ancora più promiscuamente legato alle altre funzioni della chiesa curata, tanto che in età moderna si porrà in modo ricorrente il problema di un alloggiamento che paresse adeguato alle autorità diocesane. Altrimenti lo stesso impegno per una realizzazione esteticamente pregevole era vanificato: a Ponte, nel 1589, si constatava: «il battistero, qual è bellissimo, non è collocato secondo gli ordini»⁶⁰⁵.

A **Tresivio** era forse esistito un vero e proprio battistero presso l'antica pieve, *in castro*, dedicato a San Giovanni Battista, ma la traslazione cinquecentesca del titolo aveva riguardato solo l'oratorio, non la sua funzione. Nel 1589 il fonte era in San Pietro e non veniva ritenuto regolare. Nel 1614 era collocato «in medio quasi ecclesiae», privo di ciborio e senza cancelli, ma era già stata costruita la cappella per ospitarlo, motivo per cui si sollecitava un immediato trasferimento⁶⁰⁶.

A **Sant'Eufemia di Teglio** nel 1589 si doveva trasferire il battistero, presumibilmente già il fonte del XVI secolo ad oggi conservatosi, dal lato destro a quello sinistro, dotandolo di cancelli e ciborio. Ne 1614 era collocato nella navata settentrionale, dunque era stato effettivamente portato a sinistra, «in fine ecclesiae» (in controfacciata), era stato dotato di ciborio, verosimilmente l'opera tardo-rinascimentale tuttora visibile, ma era ancora privo di cancelli, il cui obbligo era ribadito. Con il riassetto dell'interno, nei decenni seguenti, fu alloggiato in un'apposita nicchia aperta nella parete sinistra⁶⁰⁷.

In **San Michele di Sazzo** nel 1589 «baptisterium vetus et indecens est nec iuxta ordines collocatum et ornatum». Nel 1614 il fonte, innestato su un semipilastrato («innixus semipilastratae»), aveva il «vas indecentissimum», però era già pronto il nuovo giudicato idoneo. Si ordinava inoltre che fosse «cinto de cancelli»⁶⁰⁸. In **Santa Maria di Piantedo** nel 1589 il battistero non era «alla forma». Nel 1614 il vescovo lo trovò sul lato destro e dispose che fosse adeguato il ciborio e posto a sinistra, nell'area dell'antica abside, una collocazione archeologicamente non più documentabile per la distruzione della relativa stratigrafia⁶⁰⁹.

Quanto si siano prolungate le tensioni fra i modelli episcopali e gli ambienti locali è dimostrato dal caso di **San Gallo**. Nel 1614 il battistero era «in medio ecclesiae [...] prope muro sub fornice, est sine ciborio, sine cancellis et sine immagine S. Iohannis Baptistae [...], est sine foramine» per la raccolta dell'acqua santa. Nel 1668 e nel 1681 non era ancora «alla forma moderna», anche per collocazione. Nel 1706 si ribadì l'ingiunzione di dipingere l'immagine del battesimo di Gesù, cui infine si provvide prima del 1717. Nel 1752 il fonte era definito «sordido» dal visitatore⁶¹⁰. In **San Bernardo di Colorina** nel 1624 il battistero era a norma, ma privo di cancelli; l'ampia nicchia per il suo alloggiamento definitivo venne poi ricavata nella fase costruttiva tardo-settecentesca⁶¹¹. Nel 1624 mancavano le protezioni previste in quello dei **Santi Simone e Giuda di Valle**, per il resto *ad formam*⁶¹².

4.4. Sepulture

La comunità proiettò la sua durata nel tempo includendo ritualmente i morti, mediante le celebrazioni di suffragio, le distribuzioni di vino, pane, formaggio e sale istituite nei testamenti, dunque elargite dai trapassati e godute dai vivi, la continuità della presenza dei corpi, avvicinati e, nei loro resti, visibili, nei luoghi di sepoltura e negli ossari. La simbiosi fra chiesa e comunità è testimoniata pertanto anche dallo specifico rapporto fra tempio cristiano e sepolture stabilitosi nel basso medioevo.

⁶⁰⁴ APM, 1, f. 7v., 1452.03.11; ARCHINTI 1995, pp. 281, 324-328.

⁶⁰⁵ BA, ms. I 326 inf., f. 301v. Cfr. CORBELLINI 1999, p. 240.

⁶⁰⁶ BA, ms. I 326 inf., f. 301v., 1589; ARCHINTI 1995, p. 427; CARUGO 1990, p. 128. L'esistenza di una cappella di San Giovanni «in ecclesia» o piuttosto presso San Pietro da Berbenno, fra XV e XVI secolo, è un'informazione ancora da approfondire (DA PRADA 1980, p. 67; CANOBBIO 2001, p. 143).

⁶⁰⁷ BA, ms. I 326 inf., f. 303r., 1589; ARCHINTI 1995, pp. 385, 401. Cfr.

GARBELLINI 2007, p. 45.

⁶⁰⁸ BA, ms. I 326 inf., f. 303v., 1589; ARCHINTI 1995, pp. 425, 474.

⁶⁰⁹ BA, ms. I 326 inf., f. 309v., 1589; ARCHINTI 1995, pp. 573, 597.

⁶¹⁰ ARCHINTI 1995, p. 229; SILVESTRI 2004, pp. 42-43, 47-49.

⁶¹¹ ASDCo, VP, 30, pp. 171-172, 1624; SCHEDE 15, vol. II.

⁶¹² ASDCo, VP, 30, pp. 85-86.

Le sepolture esprimevano relazioni sociali, come l'eminenza, l'integrazione, l'estraneità, che restavano attive anche oltre la barriera della morte. Si era forestieri da vivi e da cadaveri, per cui il curato avrebbe preteso un compenso diverso per i funerali dei vicini e dei non vicini⁶¹³. Nei cimiteri i rapporti territoriali duravano fra le generazioni. Anche dopo la separazione da Berbenno, gli uomini di Fusine e Colorina conservavano il diritto di scegliere per la propria sepoltura la pieve di San Pietro, perché lì si erano «sempre sepolti li corpi solamente delle Fusine et Collorina», evidentemente perché quelli di Berbenno erano inumati a Santa Maria, mentre San Pietro era «chiesa comune, tanto alli comuni delle Fusine et di Colorina, quanto a Berbenno, quali comuni l'hanno edificata et di continuo li fanno delle elemosine et la mantengono», un impegno costruttivo che ne sanciva l'inclusione cerimoniale⁶¹⁴.

La chiesa rendeva i vivi responsabili in modo peculiare verso i morti: i secondi avevano compiuto gli atti di generosità che ne avevano costituito il patrimonio e l'avevano edificata, i primi non dovevano disperdere questa eredità. Gli uomini di **Tresivio**, constatando nel 1458 la rovina di San Pietro, si preoccupavano: «se dagamo maravelia che li nostri antiqui defoncti non crideno vendeca, siando [questa poverela giexia] adotata de tanti beni, sia divenuta a tanto vilipendio»⁶¹⁵.

Ho già approfondito altrove questi temi, quindi qui mi limiterò ad alcune considerazioni suggerite dalle relazioni archeologiche. Infatti sepolture nelle chiese e presso le chiese, nei sagrati, nei portici e nelle piazze contigue, datate a tutte le fasi medievali e moderne, sono state rinvenute in sostanza da ogni scavo. Anche cappelle non curate, che non si posero come fulcri di contrade e non furono interessate, almeno stando a quanto è documentato, da diritti di patronato, come **San Giacomo di Selvetta**, furono luoghi di sepoltura⁶¹⁶.

Il rapporto era circolare, per cui il tempio sorse a volte su aree necropolari, sviluppandone la forza soprannaturale, altre volte attrasse sepolture. **San Faustino di Grosio** e **Santa Maria Maddalena di Lovero**, come si è visto, furono edificate sopra e attorno a mausolei aristocratici alto-medievali, che costituirono il più antico fulcro dell'area sacra. Le successive deposizioni a Santa Maria Maddalena, legate allo sviluppo della contrada, ebbero invece luogo nell'area esterna (v. SCHEDE 22, 39, vol. II).

Santo Spirito di Bormio, attestata per la prima volta nel 1304⁶¹⁷, sorse su una precedente area di deposizioni e nacque presumibilmente come chiesa cimiteriale annessa in qualche modo alla vicina San Vitale, esistente certamente dal 1197 e luogo di sepolture almeno dal XIII secolo⁶¹⁸. Il cimitero che faceva capo alla seconda chiesa restò in uso; nel 1614 richiedeva un accomodamento della porta e l'erezione di una croce⁶¹⁹. Nel 1516 la chiesa aveva un proprio *monachus*; nel 1531 la sola «fabrica S. Spiritus» era una realtà sufficientemente solida e provvista di liquidità per mutuare al comune 29,5 lire imperiali. La particolare funzione originaria, d'altra parte, può concorrere a spiegare la perdurante relazione di subalternità di Santo Spirito con San Vitale, sottoposte al patronato della stessa contrada e affidate al medesimo beneficiario. Nelle scritture dei notai, almeno fino al XVI secolo, la prima è una sorta di appendice della seconda, cui le carte che riguardano l'una e l'altra chiesa offrono maggiore visibilità⁶²⁰. Anche da un punto di vista liturgico era secondaria: nel 1614 la contrada pagava la celebrazione di una messa feriale alla settimana in Santo Spirito, mentre quella festiva, nonostante l'evidente errore della registrazione nel verbale, doveva essere celebrata in San Vitale, insieme a qualche ulteriore messa feriale, ad opera dello stesso cappellano⁶²¹. Pure alcune testimonianze figurative confermano la medesima ipotesi sulle origini. Un affresco dell'interno, datato al primo Cinquecento, mostra i disciplini incappucciati protetti dalla Madonna della Misericordia, accanto a Santa Marta⁶²², una figura cui nella decorazione del 1528 è riconosciuto un rilievo singolarissimo: l'unica santa insieme a Maria a comparire in un ciclo tutto maschile di apostoli, evangelisti, dottori della chiesa, profeti, in posizione simmetrica rispetto alla Vergine. Dunque Santo Spirito si presenta come una chiesa che ha rappresentato perlomeno uno dei fulcri bormiesi della devozione dei disciplini, che una vicinanza con i luoghi della morte l'hanno confermata più volte.

⁶¹³ Cfr. DA PRADA 1984, p. 114.

⁶¹⁴ DA PRADA, ZAMBONI 2000, p. 15.

⁶¹⁵ ASMì, CS, 719, 1458.10.01.

⁶¹⁶ SCHEDE 16, vol. II; ASDCo, VP, 30, p. 91, 1624. Cfr. DELLA MISERICORDIA 2015, e gli altri contributi della stessa miscellanea.

⁶¹⁷ BOGNETTI 1957, p. 17, cap. 47.

⁶¹⁸ MARTINELLI PERELLI 2009, p. 321, doc. 232; ANGELINI 2002, pp.

140-142. Cfr. SCHEDE 13, vol. II.

⁶¹⁹ ARCHINTI 1995, p. 218.

⁶²⁰ ASCo, AN, 128, ff. 700r-701r, 1488.01.23; ASSo, Pergamene, cart. 3, doc. 70, 1516.07.10; AN, 954, ff. 310r-311r, 1529.05.13; f. 305r, 1529.04.28; ASCB, QR, 1531-1532, s.i.

⁶²¹ ARCHINTI 1995, pp. 217-218, 242.

⁶²² BIANCHI 2000b, pp. 290-291.

A Sondrio, fu levata a partire dal 1670 una vera e propria chiesa sepolcrale, quella del **Suffragio**, sorta a sua volta in quello che era stato il cimitero degli evangelici. Oltre all'eloquente intitolazione, è notevole il numero di ambienti ipogei adibiti a tombe a camera rinvenuti con lo scavo⁶²³.

Altre volte, invece, le sepolture si approssimarono ad una chiesa pre-esistente, qualificandone lo stato del rapporto con la comunità. A **San Colombano di Postalesio**, dopo le due più antiche sepolture nella navata, entro il XIII secolo si cominciò a seppellire anche nel portico; fino al XIV secolo si trattò di una funzione importante della chiesa, mentre in età post-tridentina cessò l'utilizzo della necropoli (v. SCHEDA 26, vol. II). Tali usi si collegano presumibilmente all'importanza ricoperta dalla chiesa nel tardo medioevo, entro la configurazione policentrica della cura d'anime di Postalesio, erogata da una costellazione di edifici sacri; la dismissione, invece, riflette la gerarchizzazione delle relazioni parrocchiali intervenuta in età moderna. A Domofole l'affollata e disordinata area necropolare presso l'antica **Santa Maria Maddalena** segnala l'avvenuta trasformazione del castello in una contrada contadina, accompagnata come si è detto dalla fondazione di un nuovo edificio sacro, dall'abbandono della chiesa castrense e dal riutilizzo dello spazio antistante come cimitero (v. SCHEDA 40, vol. II).

Per quanto riguarda le modalità di deposizione, gli scavi hanno confermato alcuni passaggi fondamentali. Da un uso che gerarchizzava fra sepolture privilegiate in chiesa e inumazione più comune nel sagrato o comunque negli spazi contigui (evidente a **Postalesio**), alla fine del medioevo si passò sovente alla pratica generalizzata della deposizione in chiesa. Fra i cadaveri, allora, interrati perlopiù disordinatamente, si segnalano quelli che, grazie ad un cospicuo lascito, furono seppelliti sotto o più vicini degli altri agli altari o adagiati in arche sopraelevate.

Le fosse individuali ricavate di volta in volta per le persone comuni con la rottura del pavimento sembrano costituire nelle chiese indagate un livello in seguito totalmente asportato, sicché oggi la pratica è documentata grazie ai testamenti e alle visite pastorali, ma non è ricostruibile mediante l'indagine stratigrafica. Al contrario una prova della speciale prossimità all'altare che potevano conquistare i più generosi mecenati è stata offerta dallo scavo di **Santa Maria di Mazzo**. Si è riscontrato, infatti, come nella fase tardomedievale o proto-moderna la pavimentazione sia stata rotta per realizzare la tomba, sulla quale si ergeva una struttura in un rapporto di «perfetta sovrapposizione», che «può essere avvenuta solo perché cercata», laddove fu poi installato uno dei due altari laterali, di Santa Caterina e San Sebastiano, registrati anche dal visitatore nel 1614 agli angoli della cappella maggiore (SCHEDA 24, vol. II). A mio avviso si doveva trattare di un altare edificato sulla tomba di un benefattore di estrazione eminente, nella cerchia dei numerosi membri dell'*élite* locale legati a Santa Maria. In assenza di un'attestazione univoca, come quella di un'ultima volontà del patrono che chiedesse di essere sepolto *apud* il proprio altare, ricordo comunque il lascito agli altari di Santa Caterina e San Sebastiano disposto nel 1480 da Albertino Foppoli, che fu rappresentante del comune⁶²⁴, o quello a favore di San Sebastiano voluto da Marco Venosta nel 1494⁶²⁵.

Già nel corso delle visite tardo-medievali l'intreccio fra gli spazi delle occupazioni profane e quello della sepoltura apparve problematico: i secondi dovevano essere ben delimitati rispetto a vie e piazze, a volte coperti, protetti soprattutto dal girovagare delle bestie, che cercavano pastura o potevano divorare i cadaveri. A Mazzo, dove la pieve, il battistero e Santa Maria emergevano entro un'estesa necropoli, per qualche tratto almeno già in uso in età tardo-antica, nel 1464 si ordinò di chiudere il cimitero con un muro e di dotarlo di un tetto. Nel 1467 il primo ordine fu ribadito⁶²⁶. L'indagine archeologica (ad esempio a **San Pietro di Tresivio, San Martino di Serravalle, Santa Maria di Piantedo**), ha identificato tracce della recinzione del cimitero cui in genere si arrivò molto tardivamente⁶²⁷. Nel 1614 quello di Tresivio era privo di grate e porte, nonché della croce⁶²⁸. Quello di Piantedo non era secondo il vescovo chiuso perfettamente, cosa cui si doveva provvedere, con l'argomento solito, «ché le bestie non vi possino intrare». A **San Bartolomeo de Castelàz** la chiusura del cimitero dovette essere imposta nel 1737⁶²⁹.

Gli ecclesiastici che dalla fine del Cinquecento interpretarono gli impulsi di riforma percepirono come ambiguo anche il rapporto fra sepolture e altari, e inquietante la confusione fra i corpi santi e i corpi morti pro-

⁶²³ PARAVICINI 1969, p. 68, n. 12. Cfr. SCHEDA 4, vol. II.

⁶²⁴ ANTONIOLI 1990, pp. 57-58, doc. 196, p. 239, doc. 1136.

⁶²⁵ APM, 193, f. 19r., 1494.04.18.

⁶²⁶ APM, 1, f. 11r., 1464.04.29, 1467.09.09. Cfr. la SCHEDA 23, vol. II,

relativa al battistero.

⁶²⁷ Cfr. SCHEDE 25, 31, 34, vol. II; BROGIOLO 2009b, p. 121.

⁶²⁸ ARCHINTI 1995, pp. 429, 467; SCHEDA 31, vol. II.

⁶²⁹ ARCHINTI 1995, pp. 574, 598; GAVAZZI 1991, p. 36.

dottasi nei secoli precedenti. Incoraggiarono dunque il ripristino dei cimiteri esterni, consentirono le sepolture interne alle chiese ma non più in prossimità degli altari, né disseminate ovunque sotto il pavimento, bensì entro pochi grossi avelli, dove tutti gli appartenenti ad una stessa confraternita, i membri di una medesima famiglia, le persone comuni divise per sesso, età, ceto sarebbero stati deposti. Valorizzarono così un modello di sepoltura collettiva che nell'area compare per la prima volta alla fine del Quattrocento grazie alle confraternite. In precedenza singole tombe di concezione individuale erano non di rado reimpiegate per più deposizioni, ma non approntate con una così chiara finalità tassonomica, come ospitare un gruppo nel suo complesso separato da altri gruppi. I sodalizi devoti, invece, realizzarono avelli dove i membri costituissero idealmente un'unità anche da cadaveri. Se effettivamente, come ipotizzato nella relazione, gli scavi hanno identificato in **San Michele di Sazzo** una tomba a camera pertinente alla seconda fase costruttiva (ante 1614), ci troveremmo di fronte ad uno di questi prototipi. Prima dell'effettiva applicazione delle riforme, infatti, nel 1588, due donne della contrada prevedero un legato per la *schola* del Corpo di Cristo, a condizione di essere accolte «in sepultura seu sepulturis sive monumentis predicte ecclesie», cui evidentemente il sodalizio regolava l'accesso⁶³⁰.

Santa Maria di Piantedo documenta bene il passaggio da un uso di deposizione all'altro. Alle fase tardo-medievale e proto-moderna sono state riferite più tombe, talvolta riutilizzate a più riprese, oltre ad un'area cimiteriale esterna, ad est. In seguito furono realizzate due capienti tombe a camera, che si possono mettere in relazione con le superstiti chiusure (almeno due in giacitura secondaria) datate al XVII secolo e intestate da iscrizioni che le riservavano alla sepoltura dei membri della confraternite⁶³¹.

In **San Gallo di Premadio** la presenza di sepolture è concomitante a tutte le fasi costruttive, anche le più antiche. Nella piena età moderna vennero ricavate due tombe a camera identificate dallo scavo davanti al presbiterio e presso l'area sud-ovest dell'edificio (v. SCHEDA 32, vol. II). Nel 1668 esisteva infatti il sepolcro dei sacerdoti. Nel 1696 si rilevavano quello dei sacerdoti e quello dei bambini⁶³². I corpi di questi ultimi erano oggetto di una particolare tutela, anche al fine che non fossero usati dalle streghe per i loro riti. A **San Bartolomeo de Castelàz**, infatti, dove mancava, nel 1737 il vescovo raccomandò la realizzazione di una sepoltura per i fanciulli⁶³³.

In un'età più tarda, per il riordino dei cimiteri esterni fu imposta la realizzazione degli ossari, anch'essi dotati di altari, recintati, coperti, ma aperti mediante grate perché fosse possibile un raccoglimento direttamente ispirato dalla visione dei resti. Nel Seicento se ne rintracciano le prime menzioni, ma solo nel secolo successivo dovettero generalizzarsi. Quello di Mazzo risale al 1726. A **San Colombano di Postalesio** venne realizzato fra gli anni Sessanta e Settanta; nel 1780 vi è documentato l'altare. A San Gallo, dove già nel 1668 si riscontravano i «molti resti di ossa dei defunti» nel cimitero, nel 1681 si ordinò la costruzione dell'ossario, «al coperto e chiuso a chiave»⁶³⁴. All'ossario di **San Bartolomeo de Castelàz** la comunità decise di porre mano fra 1784-1785, esplicitamente in base all'ordine del vescovo⁶³⁵. Quello di **San Martino di Serravalle** pure fu una realizzazione della tarda età moderna⁶³⁶.

4.5. Campanili

Nei documenti di separazione il campanile è contemplato fra le «insigna parochialia». In realtà ne erano dotate anche chiese non parrocchiali, ma senz'altro si trattava di un'insegna importante. Era infatti un identificativo del rango istituzionale, un riferimento di organizzazione dello spazio (nelle liti territoriali la «linea recta» che definiva il confine poteva dipartirsi dal campanile della chiesa curata)⁶³⁷ e del tempo (scandito dalle campane e dal XVI secolo, nella valle, dagli orologi).

Una fondazione di alto livello culturale e istituzionale come **San Pietro in Vallate** già dalla fine dell'XI secolo fu dotata di campanile, che fra XVI e XVII secolo divenne, per contro, il segnale della sua decadenza (PIVA in questo volume). Quella che l'indagine archeologica ha identificato come la seconda chiesa dei **Santi**

⁶³⁰ ASSO, AN, 2722, ff. 55v.-56r., 1588.07.12; ff. 57v.-58r., 1588.07.22. Per la datazione della fase, v. la SCHEDA 27, vol. II e di seguito, cap. 4.12.

⁶³¹ V. SCHEDA 25, vol. II.

⁶³² SILVESTRI 2004, pp. 42, 44-46.

⁶³³ GAVAZZI 1991, p. 36.

⁶³⁴ BORMETTI 2002b, p. 9; PAPETTI 2011, pp. 54-55; SILVESTRI 2004,

pp. 42-44.

⁶³⁵ *Verbali di Morignone* 1989, pp. 197-99, 213-215. Cfr. GAVAZZI 1991, p. 36; CAIMI 2009, p. 53.

⁶³⁶ BROGIOLO 2009b, p. 121.

⁶³⁷ ASSO, AN, 76, ff. 204r.-205r., 1423.04.14.

Faustino e Giovita di Grosio venne dotata di un campanile, prova della vitalità della chiesa di un castello nel momento del pieno sviluppo di quest'ultimo⁶³⁸. In altri casi la sua erezione, o solo il suo innalzamento, la sua ricostruzione in forme più ambiziose, la sostituzione di un campaniletto a vela, che non doveva mancare praticamente mai, furono realizzazioni ben più tarde, magari della piena età moderna. I dati di scavo non sono sempre esaurienti, perché possono non averne raggiunto le fondazioni e in ogni caso non sono in grado di documentare campanili a vela eventualmente non conservatisi. Ripercorrendo nel dettaglio le relazioni e integrandole con la lettura degli alzati e le testimonianze documentarie, risulta comunque evidente il processo di sviluppo. Per ricordare qualche caso, una torre campanaria perlomeno non è documentata presso chiese minori (**Santo Spirito, San Giacomo di Selvetta, San Gerolamo di Buglio**). A **Sant'Eufemia di Teglio** essa fu innalzata a partire dal 1528, inglobando il campanile più antico, menzionato già negli statuti medievali⁶³⁹. **San Michele di Sazzo** parrebbe priva di campanile nella fase medievale e proto-moderna. Fu elevato con la costruzione del santuario di San Luigi, poi di nuovo demolito e ricostruito alla fine dell'Ottocento⁶⁴⁰. A **San Bartolomeo de Castelàz, Santa Maria della Sassella, San Bernardo di Colorina, Santi Giuda e Simone di Valle, Santa Maria di Piantedo** i manufatti oggi visibili risalgono al XVII o XVIII secolo⁶⁴¹. Nella chiesa di **San Gerolamo di Talamona** la realizzazione del campanile a fianco della facciata è stata fatta risalire ad una fase collocata tra il XVIII ed il XIX secolo, sebbene non se ne escluda l'esistenza già in quella più antica. Il campanile di San Giorgio di Montagna è stato oggetto di un'attenta ricerca mirata. Sappiamo che già nel 1355 la chiesa era dotata di campane; la torre attuale, in ogni caso, cominciò ad essere costruita nel 1510. Entro il 1545 vi venne messo in opera l'orologio⁶⁴².

Come tutti gli spazi finora considerati, anche la torre campanaria era interessata da diverse competenze, non sempre armonicamente composte. Con le sue campane, esprimeva il rango della comunità e della chiesa. Non è detto che manifestasse rapporti esclusivamente di rivalità, come dimostrano i casi di collaborazione fra comune e villaggi minori nel Bormiese. Nel 1522 il Consiglio ordinario di Bormio dispose un'offerta per la realizzazione delle campane di **San Gallo di Premadio**. Nel 1527 lo stesso organismo concesse gratuitamente agli economi della chiesa la legna necessaria alla produzione della calce occorrente per la costruzione della torre. Nel 1613 saranno i vicini delle tre contrade sottoposte alla cura di San Gallo a stipulare con il capomastro il patto per completarne la mole con la guglia⁶⁴³. Nel 1561 il comune di Bormio sovvenzionò la fusione delle campane di **San Bartolomeo de Castelàz**⁶⁴⁴.

Particolarmente delicate, per contro, furono le rivalità campanilistiche legate alle sempre più contestate preminenze plebane. Nel 1507 il campanile della matrice di Mazzo, di cui come si è visto dalla metà del Quattrocento le autorità ecclesiastiche rilevarono l'abbandono, crollò «eius vetustate» e «destruxit [...] tectum et partem parietum ipsius ecclesie». La *refectio* richiedeva almeno 6.000 lire imperiali, somma che le rendite della chiesa non bastavano a coprire. L'arciprete assicurò 200 lire, mentre i comuni della pieve non furono sollecitati ad offrire il loro supporto. Si riproponeva, infatti, il problema che abbiamo già considerato a proposito dei lavori imposti alla metà del Quattrocento: si trattava ormai di quella che veniva generalmente percepita come la chiesa di Mazzo, del suo campanile, eppure questo comune, sulla base dell'estimo, sarebbe stato solo il quarto contribuente, dopo Sondalo, Grosio e Grosotto, chiamato a versare appena il 5% circa della somma per il resto distribuita nella pieve. Almeno quelli di Grosotto, Lovero, Tovo, Sernio furono impegnati da una sentenza del vicario generale⁶⁴⁵. Ancora nel 1511, però, i quattro comuni non avevano pagato e la causa continuava⁶⁴⁶. Il campanile fu poi edificato tra il 1521 e il 1542. La contesa, tuttavia, continuò sul terreno cerimoniale: nel Settecento il capitolo di Mazzo fu in causa con le parrocchie di Lovero, Sernio e Grosotto a proposito del diritto di precedenza nello scampanio che annunciava la Pasqua⁶⁴⁷.

Nel 1483 anche l'arciprete di Riva San Vitale era in lite con i comuni della pieve (compreso il capoluogo) per la riparazione della plebana, il cui campanile e il cui tetto richiedevano un intervento⁶⁴⁸. Per Gian Antonio

⁶³⁸ Rimando, anche per quanto segue, alle SCHEDE 13-16, 25-30, 32, 33, 38, vol. II, relative alle chiese citate.

⁶³⁹ GARBELLINI 2011, p. 87.

⁶⁴⁰ BORMETTI, SASSELLA 2004, p. 91.

⁶⁴¹ Cfr. CORRIERI 1991, pp. 56-57; BORMETTI, SASSELLA 2004, p. 59.

⁶⁴² PRANDI 2010, pp. 30, 39, 42.

⁶⁴³ ASCB, QC, 7, 1522.07.21; SILVESTRI 2004, p. 37.

⁶⁴⁴ GAVAZZI 1991, pp. 31-32.

⁶⁴⁵ ASCo, AN, 182 bis, ff. 125r.-128r., 1509.01.16; ff. 152r.-154v., 1509.05.12; ff. 161r.-163v., 1509.06.30. Cfr. ANTONIOLI 1990, p. 58, doc. 198; BORMETTI 2002b, pp. 7-8.

⁶⁴⁶ ASCo, AN, 183, f. 602r.-v., 1511.01.07.

⁶⁴⁷ ANTONIOLI 2006, p. 17; GARBELLINI 2006, p. 39.

⁶⁴⁸ ASCo, 106, ff. 520r.-532v., 1483.01.07-06.28.

Parravicini, il campanile di Sondrio non era costruito in modo tale da ospitare grosse campane, «come conveniva a una collegiata capo dell'altre chiese della pieve, delle quali quella d'Albosaggia si gloria d'haverne una più grossa al pari di qualsivoglia di Valtellina»⁶⁴⁹.

Altre tensioni furono generate dall'ambigua collocazione del campanile fra la sfera comunitaria e quella ecclesiastica. Il Borromeo lo voleva separato dalla chiesa e collocato presso la porta d'ingresso, a destra⁶⁵⁰. Questa separazione materiale non fu introdotta se non raramente in Valtellina, dove invece esso si collocò spesso fra presbiterio e navata, immediatamente addossato alla chiesa e raggiungibile dal suo interno. Al campanile di **Santa Maria di Piantedo**, ad esempio, datato al 1673⁶⁵¹, anno della sua ultima ricostruzione, si accede da una porta situata entro il presbiterio (a destra) simmetrica a quella della sacrestia (a sinistra). Speculare è l'assetto di **San Bernardo di Colorina**⁶⁵². Ora, suonare le campane era uno degli atti rituali sempre compiuti dal sacerdote nel momento dell'immissione nel possesso del beneficio. Ad occuparsene quotidianamente erano però i *monaci* o *custodes*. Dunque laici più direttamente legati all'ambiente comunitario maneggiavano oggetti che non servivano solo a scandire la giornata, a richiamare la popolazione alle funzioni religiose e lanciare gli allarmi, ma sprigionavano una forza sovranaturale capace ad esempio di disperdere le tempeste, e cui peraltro, come si è appena detto, in alcune chiese si accedeva tramite il presbiterio⁶⁵³. E tra sacerdoti e custodi non sempre i rapporti furono pacifici, come si è visto anche a proposito di queste chiese bormiesi. L'ordine del visitatore Sisto Carcano del 1624 per **San Pietro di Tresivio**, che imponeva di riporre la chiave del campanile nella finestrella del coro, sembra dunque voler dirimere questi possibili conflitti di attribuzione affermando un evidentemente non pacifico controllo clericale⁶⁵⁴.

Lo sviluppo monumentale dei campanili soddisfaceva sia le autorità diocesane, sia i fedeli. Nei verbali e nei sommari delle visite del XVI e XVII secolo, si è detto, l'aggettivo «novo» riferito ai luoghi sacri aveva un'accezione positiva e si collocava in una serie di associazioni significative con particolari dati costruttivi che venivano così apprezzati. Ebbene, nel 1624 il «campanile novo» ha anche la caratteristica di essere «grandissimo» (San Giacomo di Chiuro) e «alto» (San Giacomo di Roncaglia)⁶⁵⁵. Sui simboli sommitali che dovevano esprimere la sacralità di questi punti poteva invece mancare l'accordo, esattamente come avveniva per i cimiteri, dove contendevano l'albero e la croce. Nel 1668 il vescovo ordinò di sostituire sulla guglia del campanile di **San Gallo** il gallo rosso, che vi trovò, con la croce; il primo però mantenne la sua posizione fino al 1695⁶⁵⁶.

4.6. Portici e sagrati

Molto sensibile ai cambiamenti culturali, sociali e istituzionali fu lo spazio coperto antistante o comunque attiguo alla chiesa. Nel periodo che qui interessa, senza perdere la destinazione cimiteriale assunta in precedenza, fu una fondamentale intercapedine fra tempio e ambiente esterno. Da segnalare, nella prospettiva che mi ha portato a valorizzare l'intervento delle comunità, il suo uso per le riunioni dei capifamiglia, attestato si può dire dal momento in cui si conservano i relativi documenti. Non a caso (ad esempio a Grosio) le case e i coperti comunali che si costruirono in seguito, anche per questi scopi, occuparono le piazze presso le chiese in cui gli uomini si erano abituati a riunirsi. Anche lo scavo in piazza Cavour ha dimostrato la contiguità fra il cimitero della pieve di Bormio e gli edifici del comune⁶⁵⁷.

Carlo Borromeo ne raccomandava la costruzione. D'altra parte è evidente, nei documenti di carattere disciplinare emessi dalle autorità ecclesiastiche in età post-tridentina, il fastidio ancora una volta per le promiscuità generate nel tardo medioevo dalle sovrapposizioni fra vita religiosa e vita comunitaria, dunque le attività profane, pubbliche e private, ambientate presso i luoghi sacri⁶⁵⁸. Diventa allora significativa una certa sfortuna conosciuta da queste strutture nel corso dell'età moderna. Moltissime chiese valtellinesi in effetti presentavano portici e protiri e molte ne sono tuttora dotate. Il protiro in facciata di **Sant'Eufemia di Teglio** risale al XVI secolo e si è conservato. Il portico del **santuario della Sassella** fu realizzato tra il 1682

⁶⁴⁹ PARAVICINI 1969, p. 70.

⁶⁵⁰ BORROMEI, *Instructionum*, pp. 124-125.

⁶⁵¹ FISTOLERA 1988, p. 10.

⁶⁵² SCAMOZZI 1994, p. 223, tav. 30.

⁶⁵³ ASSO, AN, 1367, ff. 29r.-31r., 1548.04.18.

⁶⁵⁴ CARUGO 1990, p. 358.

⁶⁵⁵ PEROTTI 1992, pp. 138, 148.

⁶⁵⁶ SILVESTRI 2004, p. 39.

⁶⁵⁷ DELLA MISERICORDIA 2006, pp. 341-350; PEZZOLA in questo volume; SCHEDA 1, vol. II.

⁶⁵⁸ Ad es. VOLPI 1588, p. 133. Cfr. BORROMEI, *Instructionum*, pp. 16-17.

e il 1685 ed è ancora agibile⁶⁵⁹. È stato possibile tuttavia ricostruire anche parabole di segno diverso. La seconda chiesa dei **Santi Faustino e Giovita di Grosio** venne dotata di un portico, poi inghiottito dalla rovina del castello e del luogo di culto. Altri casi sono più significativi, però, perché la scomparsa di questo spazio non è accompagnata dall'abbandono della chiesa e può segnalare, dunque, un mutamento di funzione o di sensibilità. L'atrio di **San Martino di Serravalle** venne demolito già in età romanica, quando la chiesa cessò di essere il presumibile presidio di un nodo stradale e diventò la dipendenza di un ente monastico cittadino⁶⁶⁰. A **San Colombano di Postalesio** il portico in facciata viene aggiunto nella fase datata al primo quarto del XII secolo, fu destinato alle sepolture, restò agibile nei secoli successivi e crollò tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, per non essere più ricostruito. Anche l'indagine presso **Santa Maria di Piantedo** ha rintracciato le buche di alloggiamento delle colonne di un protiro, appartenente alla fase successiva al 1614, e cui poi si è rinunciato (v. SCHEDA 25, vol. II).

Per contro acquisirono importanza quelle soluzioni che, pur fungendo da spazi di mediazione e mantenendo le opportunità aperte alla relazione interpersonale, si prestavano a monumentalizzare piuttosto lo stacco fra la chiesa e l'ambiente circostante. Carlo Borromeo codificò le raccomandazioni che il tempio sorgesse in un luogo elevato e, dove questo non fosse possibile, che venisse sopraelevato mediante un basamento artificiale, rendendolo quindi accessibile mediante alcuni gradini. Ho già citato **San Giuseppe di Grosio** come caso emblematico di una chiesa-isola rispetto all'abitato. Ebbene, si tratta anche di un caso in cui questa lontananza trovò la massima sottolineatura scenografica, come in nessun altro sito interessato dalle ricerche archeologiche e come in nessuna sistemazione tardo-medievale si potrebbe riscontrare. In fase di progettazione nel 1750, fra il 1751 e il 1756 fu realizzato un ampio sagrato, pavimentato con blocchi di granito, enfaticamente delimitato da una sinuosa balaustrata in marmo bianco e pietra verde, rialzato dal livello stradale; il significativo dislivello è colmato da più scalinate sempre in granito, che contano nove gradini (compreso quello che coincide con il piano del sagrato stesso)⁶⁶¹.

4.7. Orientamento

Nel corso dei secoli l'orientamento delle chiese divenne meno rigoroso. Nel campione selezionato dagli scavi condotti, fra le chiese risalenti al medioevo centrale, volge decisamente a sud solo **San Pietro di Teglio**. Le altre hanno un andamento est-ovest a volte più o meno significativamente corretto dalle esigenze poste dal sito.

In età moderna, invece, divennero più frequenti le eccezioni, per più ragioni. Carlo Borromeo caldeggiava ancora la direzione verso oriente, cui si sarebbe potuto fare eccezione solo se «in nessun modo» fosse stata possibile la costruzione, evitando in ogni caso che l'abside volgesse a settentrione⁶⁶². Di lì a pochi decenni, però, il gusto e i programmi disciplinari d'età barocca vollero fare del territorio una scenografia sacra, considerando in modo nuovo – nella selezione dei luoghi e nell'orientamento di chiese e santuari – il risultato visivo e disponendosi a sacrificargli altre considerazioni⁶⁶³. Si attenuò inoltre la sensibilità per i simbolismi che avevano condotto a dirigere il luogo della celebrazione verso il punto in cui sorgeva il sole e che ispirava di conseguenza la disposizione di tutto lo spazio sacro, anche dei cadaveri che vi trovavano posto. Si tratta, però, anche di uno degli esiti materiali del richiamo esercitato sulle chiese dagli abitati e dal territorio, che sopra si è illustrato in una prospettiva sociale e istituzionale.

La visione della collocazione del luogo sacro in rapporto agli abitati, la stessa rappresentazione scritta dello spazio ecclesiastico, con i villaggi, i borghi e le loro chiese, mutarono fra XV e XVII secolo. I verbali della visita del 1445, con una secchezza tipicamente notarile, indicano, con qualche incertezza, il rango della chiesa (*capella, ecclesia, ecclesia curata, ecclesia parochialis, ecclesia plebana, monasterium*) e del suo titolare (*rector, se curato, beneficalis, capellanus*). La situano quindi in una località indicata con il solo toponimo («de Blanzono»), senza nessuna qualificazione del livello insediativo (di borgo o villa) o istituzionale (di comune o contrada), inquadrata, non sistematicamente, nella circoscrizione plebana, nella valle e nella diocesi («de Grosio, plebis Maze Vallistelline, diocesis cumane»).

⁶⁵⁹ BORMETTI, SASSELLA 2004, p. 59.

⁶⁶⁰ BROGIOLO 2009b, pp. 117-118. Per gli altri casi citati, v. le SCHEDE 28, 30, 34, 38, in vol. II.

⁶⁶¹ ANTONIOLI 2002. Cfr. BORROMEO, *Instructionum*, pp. 8-9.

⁶⁶² BORROMEO, *Instructionum*, pp. 28-29.

⁶⁶³ LANGÉ, PACCIAROTTI 1994, pp. 38-52; BORMETTI 2007, pp. 157-158.

La *descriptio ecclesiarum* compilata in occasione della visita del 1589 è molto più ricca di elementi descrittivi delle località: al rango più basso vi è il *vicus*, il nucleo minore, quindi il *pagus*, il villaggio, l'*oppidum*, tanto il grosso villaggio, quanto il borgo, definiti dalla consistenza demografica, dal livello sociale dei residenti e dalle loro dimore, di cui si riferisce sinteticamente. La classificazione appare invero molto problematica: innanzitutto non vi è identità nelle definizioni fra il testo e le didascalie laterali. Inoltre la gamma di applicazione del sostantivo *oppidum*, che andava da Morbegno a Colorina, dovette apparire troppo ampia anche al cancelliere episcopale, che introdusse ulteriori articolazioni qualitative, definendo ad esempio Sondrio «quasi metropolis Vallistallinae». È indubbio, però, che le autorità ecclesiastiche ritenevano ormai che l'identità peculiare degli abitati dovesse essere compresa e se ne dovesse tenere conto, quando si rimodellava l'antica distrettuazione: per ricordare un caso che abbiamo già affrontato, si poteva dire che proprio in quanto «oppidum insigne» era impossibile confermare la dipendenza di Tirano e della sua cappella da una pieve come San Lorenzo che sorgeva in una «villa».

Nella sintetica nota della visita del 1624 si arricchisce ancora la qualità dei luoghi, includendovi valutazioni di tipo naturalistico: si annoverano più di un «duogo selvatico», «un bello promontorio», la «terra nobile» di Sondrio e via dicendo. Notevole novità, si esprime anche uno sguardo vedutistico: ad esempio Campo (in Val Tartano) è «duogo in montagna alta. Non vi è altro che fieno, poca segala e legnami per fabrica: quanto vi è di bello è l'esser in vista di tutta la squadra di Morbegno sin a Gravedona per linea dritta»⁶⁶⁴.

Le chiese furono richiamate da questi luoghi, visti con crescente finezza, portatori di ambizioni e divisi fra loro da rivalità di prestigio, come dimostrano i pochi casi, nel nostro campione, di mutato orientamento. **Santa Maria di Piantedo**, «de novo fabricata, seu pro maiori parte instaurata», prima del 1614 assunse una direzione nord-sud, invece di quella est-ovest della fase tardo-medievale, sicché la facciata prospettasse sulla strada Valeriana. Per contro mancava allora attorno alla chiesa un nucleo abitato che ne potesse attrarre la direzione⁶⁶⁵. Invece si è già constatato come a Grosotto e Sernio nel XVII secolo si siano invertiti o comunque cambiati gli orientamenti delle parrocchiali proprio perché volgessero la facciata al paese⁶⁶⁶.

Ho già citato **San Giuseppe di Grosio**, caso complesso di rapporto chiesa-abitato, isolata e non rivolta verso di esso, ma non per questo meno organica alle logiche di auto-rappresentazione e competizioni territoriali espresse dalla comunità. La chiesa, infatti, si segnala per l'orientamento nord-est, che espone la facciata a sud-ovest, girata così non verso il paese, bensì verso la campagna, ma più propriamente verso Grosotto e la strada che collega i due centri. Verosimilmente rafforzare l'impatto scenografico della grande facciata (completata nel 1672), dell'imponente campanile (terminato nel 1720) e della scalinata d'accesso (conclusa, si è detto, nel 1756), visibili a distanza, diveniva una sfida verso il comune vicino (e rivale, come mostrano i conflitti confinari) e il suo santuario della Madonna delle Grazie, che per converso sorgeva al margine settentrionale di quella terra. Il parroco, infatti, nel 1682 definiva San Giuseppe la chiesa «più grande e vaga di tutta la Valtellina», una bellezza che, non soffocata entro l'abitato, si apprezzava appunto a livello valligiano⁶⁶⁷.

L'antica **San Colombano di Ravoledo** era orientata est-ovest; la chiesa moderna, edificata a partire dal 1629, è invece diretta nord-sud. In questo caso si direbbe che la facciata sia stata girata nella direzione in cui la Val Grosina si apre sulla Valtellina, accrescendone decisamente la visibilità⁶⁶⁸.

Infine a **Tresivio** la pieve e il santuario hanno un orientamento quasi opposto, di impatto visivo più locale la prima, decisamente più ampio, aperto sull'intera Valtellina, il secondo, rispondendo si direbbe alle diverse funzioni delle due chiese. La cappella maggiore di San Pietro, «nova» nel 1614⁶⁶⁹, fu rivolta verso sud-est. Invece la Santa Casa è diretta senza remore verso settentrione, eleggendo a destinatari della spettacolare facciata barocca quanti si trovassero nel fondovalle o eventualmente dall'altra parte della valle.

4.8. Tecniche costruttive

La qualità costruttiva può essere oggetto di una pluralità di discorsi: una storia delle scelte estetiche, un'evoluzione delle tecniche, un'analisi delle committenze. Si tratta senz'altro di aspetti di cui tenere conto.

⁶⁶⁴ CANOBBIO 2001; MONTI 1903, I, pp. 221-305; PEROTTI 1992. Cfr. sopra, cap. 2.5.

⁶⁶⁵ Cfr. FISTOLERA 1988, p. 10; PINOLI 1996, p. 479; ARCHINTI 1995, p. 574; SCHEDA 25, vol. II.

⁶⁶⁶ GARBELLINI 2006, p. 35.

⁶⁶⁷ ARCHINTI 1995, p. 273; TERZAGHI 1998a; ANTONIOLI 2002; CURTI 2008-2009, pp. 23-28.

⁶⁶⁸ ANTONIOLI 1999, pp. 124-125.

⁶⁶⁹ ARCHINTI 1995, p. 427.

Nell'economia del presente testo, però, credo valga la pena soffermarsi su un unico punto – le implicazioni sociali del cantiere – che rischia di essere sottovalutato.

Nella nostra area, è noto e sarò quindi molto sintetico, è possibile proporre una datazione delle murature che consideri i materiali, la ricchezza di elementi decorativi e tutti gli indizi relativi ad un'eventuale attività di cava, l'uso o meno di conci squadrati, la lavorazione della pietra e il livello di specializzazione del cantiere. Nel corso dell'XI e poi del XII secolo si è soliti situare un deciso avanzamento, mentre nel tardo medioevo si registra l'abbassamento della qualità delle murature, del resto ricoperte di intonaco all'interno e all'esterno degli edifici sacri⁶⁷⁰.

Pure la pavimentazione, che in Valtellina non appare mai particolarmente ricca, venne meno curata verso la fine del medioevo. Gli scavi non hanno reperito, neanche negli edifici di maggiore importanza, pavimenti musivi paragonabili, per citare un caso vicino, a quello rinvenuto in San Giovanni nell'Isola Comacina⁶⁷¹. Inoltre, dal pavimento in lastre di pietra sovente realizzato nei secoli XII-XIV si passò in seguito al semplice battuto di malta o all'acciottolato su cui poteva poggiare un assito ligneo, non diversamente dagli edifici a diverso uso pubblico, come l'osteria indagata a Bormio in piazza Cavour (v. SCHEDA 1, vol. II). Le prime visite pastorali cinque e seicentesche avanzavano richieste minimali, innanzitutto che in chiesa vi fosse il pavimento, quindi che non fosse troppo irregolare e sconnesso. In **Santa Maria di Piantedo**, ad esempio, non trovandolo, l'Archinti ordinò «si facci il pavimento quanto prima»⁶⁷². Nel 1696 **San Gallo** aveva «la prima metà del pavimento in legno e l'altra in cemento»; nel 1717 se ne ordinò il rifacimento nel presbiterio, opera cui si attese celermente; nel 1752 la chiesa era pavimentata con assi⁶⁷³.

Se tutto ciò è vero, penso che le chiavi interpretative per queste soluzioni povere debbano essere cercate fra l'altro nel rapporto che si strinse fra il cantiere ecclesiastico e la comunità locale. **San Pietro in Vallate**, nato da un'iniziativa che connetteva la bassa Valtellina con l'Isola Comacina e una rete monastica estesa al di qua e al di là delle Alpi, un circuito che evidentemente dovette saper reclutare maestranze provette, eccelle, per i motivi ornamentali e la preparazione delle pietre, rispetto a tutte le altre chiese valtelinesi del periodo⁶⁷⁴. Significativi furono gli investimenti di prestigio da parte dei gruppi aristocratici. Ad un livello pure più locale e in un periodo precedente, le murature del **recinto funerario di Lovero** presentavano una «faccia a vista particolarmente curata». Per la regolarità dei conci impiegati e l'allineamento dei filari, il pavimento a lastre lapidee, si segnala anche **Santa Maria Maddalena di Domofole** (XI-XII secolo) (v. SCHEDE 40, vol. II).

Diverso è il caso in cui sia meglio documentato il passaggio di consegne alla comunità. A proposito di **San Martino di Serravalle** è stata sottolineata la qualità della muratura romanica (quando la chiesa era una dipendenza benedettina di Sant'Abbondio), «realizzata con perizia tecnica da maestranze specializzate», letta nell'uso di masselli sbozzati, nei corsi regolari, nelle stilature di malta. Se ne è riconosciuta la differenza qualitativa, sia rispetto alle murature più antiche, costituite da sfaldature irregolari, sia dell'abside rifatta probabilmente alla fine del medioevo (ma senz'altro entro il 1494, quando vennero realizzati all'interno gli affreschi commissionati dalla contrada), che presentava una tessitura irregolare⁶⁷⁵. Sulla base di questa parabola, si può provare a comprendere più in generale, anche se questi aspetti dovrebbero essere verificati fabbrica per fabbrica, perché, con il ritirarsi dell'iniziativa monastica o episcopale e il minore slancio dell'azione aristocratica, perlopiù le chiese valtelinesi tardo-medievali oggetto dell'indagine archeologica siano state costruite ricorrendo a pietre locali di dimensioni varie, non lavorate o sommariamente sbozzate, legate con malta abbondante, disposte in corsi spesso poco regolari, con particolari esornativi piuttosto poveri, riservando semmai maggiore cura ai perimetri absidali e ai cantonali; si siano realizzati pavimenti in ciottoli, in battuto di malta o in assi, ricorrendo a materiali non solo reperibili *in loco*, ma lavorati con tecniche che in queste valli erano di largo dominio.

Se tale discontinuità è spiegabile con l'emergere di una committenza molto localizzata, perlopiù di centri abitati medio-piccoli, non mi pare in ogni caso riducibile ad un abbassamento di livello determinato dalla domanda di soggetti minori, che non disponevano delle risorse accessibili ad un grande ordine come quello benedettino o cluniacense o a un castellano. Decisivo infatti è anche il significato che si volle dare alla costruzione della chiesa, come pratica e rito di produzione della comunità stessa. È attestato senz'altro il ricorso

⁶⁷⁰ V. il classico MAGNI 1960. Cfr. CAGNANA 2005; SCIREA in questo volume.

⁶⁷¹ BELLONI 1958, pp. 50-52; CAPORUSSO 1998a, pp. 235-236.

⁶⁷² ARCHINTI 1995, pp. 574, 597-598.

⁶⁷³ SILVESTRI 2004, pp. 44, 48-49.

⁶⁷⁴ PIVA 2011, p. 137, e in questo volume.

⁶⁷⁵ BROGIOLO 2009b, pp. 115, 119, 124.

ad un maestro qualificato, come Giacomo di Valsolda, cui nella seconda metà del Quattrocento gli abitanti di Ponte affidarono l'ampliamento di San Maurizio e i sindaci del comune di Tirano l'erezione del campanile di San Martino. Altre volte si trattò di un *magister* del villaggio, come Andrea Malconventi, cui nel 1536 venne commessa la ristrutturazione di San Martino di Castione. La prassi, in ogni caso, era impegnare nella fabbrica della chiesa del villaggio in primo luogo gli appartenenti alla comunità. Si richiedeva allora a tutti gli abitanti una giornata di lavoro, se possibile si sceglieva fra loro anche il capomastro, come è attestato a Pedesina nel 1423. Anche in un centro più cospicuo come Morbegno, nel 1496 il consiglio di vicinanza dispose che ogni «familia de dicto communi» dovesse sostenere annualmente «opus unum pro quolibet focho» destinato ai ripari necessari della chiesa di San Martino. Nel 1519 si propose in Consiglio generale «quod detur opus unum pro quolibet patrefamilias ecclesia S. Iohanni Baptiste pro anno presenti». Nel 1504 fu prescritto a tutti gli abili del comune di Chiuro, in tutte le contrade al di qua e al di là dell'Adda, di prestare la propria opera per il restauro della chiesa di Sant'Andrea di Gera⁶⁷⁶. Nel 1797 i fedeli dei **Santi Simone e Giuda di Valle** offrono due manovali per famiglia ai maestri di Val Maggia cui affidarono la ricostruzione della chiesa⁶⁷⁷. Nel XVII secolo alla sacrestia di Teregua lavorarono un maestro, ma anche i vicini, in parte «per amor di Dio», in parte compensati, fra cui tre donne, pagate per alcune giornate, «oltre a quello ha fatto per l'amor di Dio» almeno una. In un tale cantiere poi si distribuivano cibarie, come parte del compenso per i lavoratori⁶⁷⁸. I membri della confraternita potevano realizzare il proprio avello; quando si trattò di costruire l'ossario di **San Bartolomeo de Castelàz**, fra 1784 e 1785, la contrada dispose che prestasse «chaduna famiglia dalla coadiutoria una giornata di manuale», «per carità», a supporto dell'opera dei «mastri murari»⁶⁷⁹. Decisiva, insomma, era l'attività in sé: compiere un'opera meritoria e al contempo rendere un servizio gratuito alla comunità, in una sorta di censimento operante dei residenti, delle varie contrade, donne e uomini, in un clima emotivamente riscaldato dalla condivisione del pane e del vino. Evidentemente, però, persone convocate solo perché fisicamente abili, potevano mettere a disposizione saperi comuni e tecniche non professionali.

Nonostante un'esemplificazione che ho condotto fino al XVIII secolo, in età moderna si verificò una discontinuità rispetto a queste pratiche. Già nel periodo rinascimentale le terre maggiori affidarono imponenti realizzazioni, come quelle del presbiterio di San Maurizio di Ponte, del santuario di Tirano e dell'Assunta di Morbegno, a maestranze guidate da architetti di fama, per quanto oggi non sia sempre possibile stabilire attribuzioni indubitabili⁶⁸⁰. In età post-tridentina anche la progettazione non fu più un empirico fatto locale (come a Pedesina nel 1423) e il «typus» dovette essere approvato dal vescovo, come avvenne ad esempio nel 1614, prima che si cominciasse l'edificazione di **San Giuseppe di Grosio**⁶⁸¹. Divenne generalizzato il ricorso ad architetti e maestranze specializzate non del luogo⁶⁸². Si attivarono, dunque, come era avvenuto con i più importanti cantieri romanici, correnti sovra-locali di circolazione di modelli, tecniche di lavorazione della pietra e di decorazione che scandiscono uno stacco ben percepibile fra gli esiti degli ultimi rifacimenti di chiese di contrada risalenti al tardo Cinquecento (come quello intervenuto a **San Bartolomeo de Castelàz**) e i frutti, anche minori, della stagione barocca. Allora la partecipazione diretta dei vicini si ridurrà, senza venire meno, al supporto delle maestranze professionalizzate o a realizzazioni di minimo pregio.

4.9. Ingressi

Nelle chiese romaniche erano state ricavate porte dalla chiara specializzazione liturgica: quelle riservate ai presbiteri e ai religiosi che accedevano nell'area per essi delimitata, come a **San Pietro in Vallate** (PIVA in questo volume) o a **San Colombano di Postalesio** (SCIREA in questo volume); le porte dei vivi e le porte dei morti (PIVA in questo volume), forse distinguibili di nuovo in San Colombano di Postalesio (SCIREA in questo volume).

Contrattosi come vedremo nel tardo-medioevo lo spazio eucaristico e corale, questa geografia di accessi cambiò segno. Servivano al clero in momenti di pregnante significato rituale, come quelli dell'immissione nel

⁶⁷⁶ ASSO, AN, 381, ff. 230r-232v., 1496.01.06; 668, f. 232r-v., 1519.12.26; SALICE 1962; CARUGO 1990, p. 211; CORBELLINI 1999, pp. 230-233; PALAZZI TRIVELLI 2009; DELLA MISERICORDIA 2015, nn. 129, 131 e testo corrispondente. Cfr. BENETTI, STAHL 1995, p. 134.

⁶⁷⁷ DA PRADA 1995, pp. 168-169.

⁶⁷⁸ APV, *Libro de' conti della SS. Trinità*, ff. 23v.-25r., 1643.

⁶⁷⁹ *Verbali di Morignone* 1989, pp. 197-199, 213-215. V. anche GURINI 2002, p. 40; SALA 1998, p. 142, per la costruzione della casa del cappellano (1455).

⁶⁸⁰ ROVETTA 2000, pp. 103-118.

⁶⁸¹ ARCHINTI 1995, p. 273.

⁶⁸² CURTI 2008-2009, p. 19. Cfr. ROVETTA 1998.

possesso del beneficio, sancita «hostia dicte ecclesie claudendo et aperiendo»⁶⁸³. Nella prassi quotidiana, però, erano affidate ai custodi, rappresentando dunque un altro motivo di incertezza fra i diversi diritti esercitati sulla chiesa. Gli ingressi che davano sul cimitero servivano per lo svolgimento delle celebrazioni di suffragio che prevedevano la messa e poi la recita dell'ufficio sopra la sepoltura, raggiunta processionalmente; la stessa visita pastorale, nel Cinquecento, si apriva con una cerimonia che si snodava fra chiesa e camposanto⁶⁸⁴. Soprattutto divennero il sistema di comunicazione di una chiesa estremamente porosa, attraversata in ogni direzione e da ogni parte dai laici. La specializzazione delle entrate, allora, fu connessa semmai ai settori della società che una certa porzione della chiesa andarono ad occupare preferibilmente. Lo stemma dei Venosta nell'affresco che incornicia la porta destra di San Giorgio di Grosio, parte della decorazione tardo-quattrocentesca/primo cinquecentesca della chiesa, la attribuisce in modo privilegiato alla nobile famiglia, che così avrebbe avuto accesso direttamente alla parte della navata più prossima all'altare maggiore e a quello della confraternita mariana, di cui nel 1528 Viscontino Venosta fu deputato. Lo stesso Carlo Borromeo auspicava che in una chiesa senza promiscuità di sessi vi fosse un «aditus» distinto per uomini e donne⁶⁸⁵.

Non sempre poi gli ingressi erano chiusi da porte effettivamente funzionali, particolare ricco di implicazioni religiose e istituzionali. Parte della popolazione, infatti, riteneva di assistere utilmente alla messa restando fuori dall'edificio, sulla piazza e le vie laterali, per rivolgere il proprio sguardo all'altare magari solo al momento dell'elevazione⁶⁸⁶. Da un punto di vista giurisdizionale, la celebrazione a porte chiuse poteva essere imposta dall'autorità episcopale ad esempio per impedire che un oratorio sottraesse compiti di cura d'anime alla pieve⁶⁸⁷. La rinuncia a serrare questi accessi, dunque, era la rinuncia a impedire che la forza sacra fluisse al di fuori del perimetro ecclesiastico, eventualmente grazie a più centri capaci di attivarla anche in concorrenza fra loro.

Quest'apertura fu pertanto vista in modo problematico dalle autorità ecclesiastiche. I visitatori del 1445 si preoccuparono che le porte venissero chiuse di notte: ottennero risposte positive ad esempio a Bormio e Chiavenna, negativa a Delebio. Imposero al comune di Sondrio di concorrere ad «aptari» le porte della plebana in modo che venissero chiuse di notte; al custode di Mazzo di tenere serrate nottetempo **Santa Maria, San Giovanni** e Santo Stefano. La barriera poteva essere più esterna ed inclusiva, come il muro ordinato per cingere **San Pietro di Tresivio**, dotato di porte da chiudersi sempre nottetempo per impedire l'accesso agli animali. Nel 1442 il vicario episcopale ordinò di chiudere le porte che davano adito a San Fedele di Como dal mercato e dalla «curia» di San Pietro in Atrio e che i laici non entrassero nella canonica, ma un canonico prebendato per primo, Ambrogio Massoni, aveva lamentato che donne e uomini, dal passaggio di un orto, praticavano regolarmente negli spazi teoricamente riservati al clero⁶⁸⁸. Il vescovo Trivulzio nel 1491 ordinò che le porte di San Vittore di Balerna si aprissero solo «post pulsatum Ave Maria» del mattino⁶⁸⁹.

Le gerarchie post-tridentine reagirono contro le situazioni percepite come più inopportune, ad esempio l'abitudine di transitare da un lato all'altra della chiesa come se si trattasse di una normale strada, magari trasportando oggetti ritenuti indecorosi. Disposero anche che i mendicanti chiedessero l'elemosina fuori dalla soglia e non la varcassero durante la celebrazione della messa⁶⁹⁰. Dunque non solo verificarono la funzionalità delle porte. Ordinarono interventi strutturali, cioè di aprire e soprattutto tamponare ingressi valutati come inadeguati. Dall'inizio del XVI secolo, inoltre, la circolazione di modelli alti condusse a costruire anche in Valtellina portali di crescente sviluppo monumentale e portoni di notevole raffinatezza, sanzione estetica di un passaggio che si voleva sempre meglio marcato⁶⁹¹.

Quanto fosse intricata, nel tardo medioevo e nella prima età moderna, la geografia degli accessi alle chiese, presenti in facciata, nei perimetrali destro e sinistro (magari più di uno), a diverse altezze, sul piano della strada o della piazza e ad un livello sopraelevato, con scala esterna, per raggiungere la loggia addossata alla controfacciata, è illustrato bene dalle indagini condotte a **San Gallo di Premadio, San Bartolomeo de Castelàz, San Martino di Serravalle**⁶⁹².

⁶⁸³ CARUGO 1990, p. 134.

⁶⁸⁴ DELLA MISERICORDIA 2015, nn. 78, 83, 234 e testo corrispondente.

⁶⁸⁵ DELLA MISERICORDIA 2006, p. 193; COPPA 1985, p. 104. Cfr. BORROMEO, *Instructionum*, pp. 118-119.

⁶⁸⁶ XERES 2006, p. 128. Cfr. NUBOLA 1993, p. 382; JUNGSMANN 2004, I, p. 104.

⁶⁸⁷ MERLO 1997, pp. 93-94; PROVERO 2012, p. 355.

⁶⁸⁸ CANOBBIO 2001, pp. 124, 138, 150, 174, 177, 181-182, 205.

⁶⁸⁹ DELUCCHI DI MARCO, OSTINELLI 1998, p. 50, doc. 26.

⁶⁹⁰ VOLPI 1588, pp. 134-135.

⁶⁹¹ V. SCARAMELLINI 2007, per una prima rassegna.

⁶⁹² GAVAZZI 1991, p. 36; CORRIERI 1991, p. 53; BROGIOLO 2009b, pp. 116-117, 119-120; SCHEDE 32-34, vol. II.

In alcuni casi è particolarmente evidente il processo di complicazione e poi di semplificazione nel tempo dell'accessibilità del luogo sacro. In **San Colombano di Postalesio** si è ipotizzato che alla metà dell'XI secolo vi fossero due ingressi, uno principale e uno minore, in facciata. All'inizio del XII secolo sarebbero stati aperti un ulteriore accesso sul fianco sud e uno in quello nord. È significativo che si tratti della stessa fase in cui venne realizzata la separazione fra navata e presbiterio e che la porta a nord dia accesso alla zona presbiteriale, quella sud alla navata. Questa specializzazione degli ingressi, dunque, non è originaria, ma è parte di quelle trasformazioni che, nell'età della riforma, enfatizzarono il ruolo e la separatezza del clero nello spazio sacro. In età moderna, invece, le due porte laterali furono tamponate; nel 1744 la chiesa aveva un unico ingresso, in facciata⁶⁹³. Nel 1614 il vescovo ordinò anche in **Santo Spirito di Bormio** una riduzione degli ingressi: «si muri uno delli duoi usci laterali», che si aggiungevano a quello in facciata, di cui resta tuttora la traccia⁶⁹⁴.

A **Santa Maria di Mazzo**, una chiesa avviluppata in spazi d'uso comunitario e confraternale, queste strutture di comunicazione plurale avevano assunto un senso particolare. Nel 1614 si registravano le tre porte, una in facciata, le altre due laterali. Quella aperta nella parete sinistra, peraltro, dava adito al porticato costruito probabilmente nel XVI secolo che a sua volta fungeva o fungerà da raccordo con l'oratorio dei disciplini, di norma, nel panorama della socialità devota locale, il sodalizio più radicato, precedente e meno riducibile all'inquadramento tridentino: dedicato ai Santi Carlo e Ambrogio, viene citato per la prima volta nel 1681, ma sorge in un'area già dal Cinquecento di pertinenza della *schola*. Vi era poi un altro livello, sopraelevato, che invece era segnalato come problematico. Filippo Archinti ordinò: «si muri quella porta per la quale si va dal choro a quelle case nelle quali la comunità si suole congregare per li soi affari». Si riferiva alla tribuna, raggiungibile da una scala esterna con porta sopraelevata oggi tamponata ma resa leggibile dagli ultimi restauri, ossia il «chorus lapideus elevatus a terra pro capacitate populi». Questo raccordo fra chiesa e comunità non fu interrotto fino al 1720, quando si verificò una più netta affermazione del controllo su quegli spazi da parte dei canonici della pieve⁶⁹⁵.

La volontà di costruire simmetrie che rendessero visibile la centralità dell'altare maggiore e del tabernacolo che vi era collocato costituì un'altra ragione per rivedere la disposizione degli ingressi. Almeno alcune chiese minori erano prive di una porta in facciata, come quella dei Santi Giacomo e Filippo di Stazzona, ad esempio nel 1589 (che ne ha fatto senza fino ad oggi)⁶⁹⁶. Anche in **Santa Maria Maddalena di Domofole** sembrerebbe, dagli esiti dello scavo, che l'unico accesso fosse dal muro sinistro, vicino all'angolo con la facciata. L'indagine archeologica ha invece mostrato che la seconda chiesa dei **Santi Faustino e Giovita di Grosio** aveva l'ingresso in facciata. Nel 1629, però, il Carafino rilevava l'asimmetria interna («si faccia un altare in prospetto della porta con la sua bredella alla forma»)⁶⁹⁷. Per contro è esemplare anche da questo punto di vista la soluzione adottata in **San Giuseppe di Grosio**, dotata di due porte laterali, nella parete destra e in quella sinistra, e un'unica porta centrale in facciata, inquadrata in modo fastoso, messa in ulteriore evidenza dalle gerarchie fra le tre scalinate del sagrato, poiché le due laterali erano più strette di quella centrale, che ad essa conduceva direttamente.

4.10. La giurisdizione della luce

La chiesa romanica presenta di norma fonti di luce piccole ma studiate (per le loro simmetrie e i loro simbolismi), nella navata e nell'abside. In **San Pietro in Vallate**, ad esempio, l'abside maggiore era illuminata da un oculo e tre monofore. Ad esse si aggiungevano almeno tre monofore nella parete sud, una finestra a croce nel timpano dell'abside maggiore, un oculo in quello della minore (PIVA in questo volume). Anche nelle chiese castellane le disposizioni erano curate. **Santa Maria Maddalena di Domofole** prendeva luce da monofore (se ne leggono due nell'abside e due nella parete meridionale), «decorate internamente da lastre litiche che creavano una piccola fenditura per la luce a forma di croce latina» (SCHEDE 40, vol. II).

Le chiese del nostro campione rivelano per contro la minore attenzione riservata nel tardo medioevo e a volte ancora nel primo Cinquecento all'illuminazione naturale, sacrificata ad altre esigenze, come la mas-

⁶⁹³ SCHEDE 26, vol. II; PAPPETTI 2011, p. 53.

⁶⁹⁴ ARCHINTI 1995, p. 218.

⁶⁹⁵ BORMETTI 2002c, pp. 19, 21; ARCHINTI 1995, pp. 321, 283.

⁶⁹⁶ BA, ms. I 326 inf., f. 305r.

⁶⁹⁷ ANTONIOLI 2000, pp. 40-41. V. le relative SCHEDE 39-40, vol. II.

sima estensione della superficie dipinta, dove trovassero spazio i voti da adempiere e il desiderio di autorappresentazione dei committenti. In **San Pietro di Teglio** la realizzazione degli affreschi cinquecenteschi della parete sinistra comportò la rinuncia alle due monofore romaniche che vi erano aperte. Per la realizzazione di uno degli affreschi degli anni Ottanta del XV secolo a **San Gallo di Premadio** venne otturata per circa metà della sua superficie una monofora della parete sud. Particolarmente buie dovevano essere le nicchie absidali completamente affrescate. Quella di **Santo Spirito di Bormio** è interamente occupata dal ciclo realizzato nel 1475, che dovette richiedere il tamponamento delle monofore eventualmente preesistenti. Al contrario la navata era illuminata almeno dall'oculo del timpano absidale (a nord-est), dal rosone (a sud-ovest) e da due finestre sul lato destro che gli affreschi di quei decenni rispettano. Se non altro nel 1614 vennero registrate anche due finestre in facciata⁶⁹⁸. Forse in questo periodo venne realizzata l'otturazione delle finestre della navata di **San Pietro di Vallate** (che in seguito non conobbe più fasi di particolare vitalità architettonica), che si leggeva nel 1914⁶⁹⁹.

Almeno dalla fine del Quattrocento le autorità ecclesiastiche insistettero perché la chiesa fosse adeguatamente illuminata. Nel 1453 il visitatore episcopale ordinò che l'arciprete di Mazzo «fieri faciat [...] oculum unum seu fenestram unam rotondam supra altare mayus [...] in trahuna supra dictum altare». Nel 1464 si ordinava di realizzare anche un «oculum unum seu fenestram unam magnam rotondam supra portam ecclesie», impegnando però il comune e i nobili, e precisando «ut clarius possit lucere per dictam ecclesiam». Nel 1467 si sollecitavano nuovamente i «nobiles de Venosta» per 1/3 delle spese, il comune per 2/3. In questo modo, peraltro, si attribuivano diversi spazi a differenti responsabilità, la controfacciata ai laici, nobili e vicini, la volta sopra l'altare maggiore all'arciprete. Indicazioni come queste dovettero concorrere a formare attenzioni estetiche e costruttive. L'oculo sopra l'altare maggiore, pur con ritardo, venne effettivamente realizzato: nella ricostruzione della chiesa seguita al crollo del campanile (1507) fu infatti conservato, restaurato o aperto un «rosone dipinto» recentemente «scoperto nel sottotetto dell'attuale presbiterio», in cui è plausibile identificare l'esito, diretto o mediato, di quell'intervento⁷⁰⁰.

Alcune chiese, di diversa qualità istituzionale, realizzate nel XVI secolo ma prima delle riforme tridentine, interpretarono indirizzi di questo tipo. **Santa Maria della Sassella**, ricostruita nel primo decennio del Cinquecento, presenta una lunga finestra per campata (due sono ancora visibili, in un altro caso la costruzione della cappella settecentesca ha trasformato completamente l'assetto originario), una nell'abside, più piccola ma certo anche ben più ampia di una monofora romanica, tutte sul lato meridionale, cui si aggiungono in facciata un rosone tamponato nella seconda metà del XVII secolo e presumibilmente le due basse finestre tuttora esistenti⁷⁰¹. Con le grandi fabbriche rinascimentali di Morbegno e Tirano comparve in Valtellina anche il tiburio, utile alla maggiore illuminazione della chiesa, oltre che al suo sviluppo monumentale.

Nelle chiese di contrada si trovarono empiriche soluzioni di compromesso. Nella Santissima Trinità di Teregua, edificata a partire dal 1521, il presbiterio doveva essere illuminato da un oculo nella parete di fondo, tamponato entro il 1546 per fare posto agli affreschi, e da una finestra sul lato destro, di ampiezza nuova rispetto alle monofore medievali. La coeva ricostruzione di quello dei Santi Pietro e Marcellino *de Poyra* adottò una soluzione analoga, ma in questo caso i dipinti rispettarono anche l'oculo. Nella parete di fondo di quello di **San Bartolomeo de Castelàz**, ampliato nel 1579, già con gli affreschi del 1587 si costruì l'oculo circolare, conservando però o aprendo *ex novo* due finestre quadrangolari, le prime così grandi (60x90 cm circa) contemplate nell'abside di una fabbrica comunitaria nel Bormiese ad oggi leggibile⁷⁰².

Una delle riforme dettate dai vescovi tra la fine del XVI e il XVII secolo dal maggiore impatto riguardò proprio la sistemazione delle finestre. Si realizzarono, allora, aperture nuove, che possibilmente concorressero anche a gerarchizzare la navata e il presbiterio, dove si voleva concentrare l'attenzione dei fedeli. D'altra parte queste aperture furono valutate con attenzione, perché la chiesa confermasse, anche fronteggiando lo sguardo, quella separatezza dal mondo profano che si voleva imporre mediante il sistema di accessi di cui ho già detto, levando cioè delle interruzioni fra l'esterno e l'interno che non consentissero più ad un fedele di assistere alla messa stando alla finestra, come era potuto avvenire a Soltogio nel 1473, coinvolgendo in una lite il celebrante⁷⁰³.

⁶⁹⁸ ARCHINTI 1995, p. 218.

⁶⁹⁹ GIUSSANI 1916, p. 154.

⁷⁰⁰ APM, 1, f. 10r., 1453.07.03; f. 11r., 1464.04.29, 1467.09.09; BORMETTI 2002b, p. 6.

⁷⁰¹ BORMETTI, SASSELLA 2004, p. 59. Cfr. PALAZZI TRIVELLI 2009, p. 83.

⁷⁰² CORRIERI 1991, pp. 53-54; MARIOTTI 2009b, p. 42.

⁷⁰³ ASSO, AN, 204, f. 57r., 1473.05.04.

Carlo Borromeo descrisse quella che riteneva l'opportuna disposizione delle fonti di luce. Raccomandava però di evitarne la collocazione sopra gli altari, perché non vi sgocciolasse l'acqua dall'esterno. Voleva che fossero sufficientemente alte da impedire che «chi transita fuori possa guardare dentro», chiuse da inferriate e vetrate (possibilmente non dipinte) o almeno da tele di protezione, perché il vento non disturbasse le celebrazioni e di nuovo lo spazio interno non fosse facilmente penetrabile alla visione dall'esterno. I visitatori registrarono le anomalie: l'eccessiva oscurità della chiesa, l'assenza di grate o vetri, la mancanza dell'oculo in facciata come ai Santi Giacomo e Filippo di Stazzona nel 1589. I parroci si adoperarono nello stesso senso. Nicolò Rusca intervenne nel coro realizzato nella plebana di Sondrio risalente al 1501: «schiari la partita quadrata [il presbiterio] con tre fenestroni invitriati verso mezzogiorno e null'houra», cosa che incontrava l'approvazione del successore Parravicini⁷⁰⁴.

Spesso, nelle vicende delle chiese oggetto della campagna di scavi, è possibile verificare l'incisività di questi indirizzi. Lo spazio interno di **San Colombano di Postalesio** fu profondamente alterato in età moderna, quando furono ritagliate, sempre sul fianco sud, due grosse finestre rettangolari nella navata, tamponando le monofore, mentre una terza venne realizzata nell'abside ricostruita in questa stessa fase (v. SCHEDE 26, vol. II). In **San Martino di Serravalle** vennero aperte tre grandi finestre quadrangolari sul lato sud. In **San Bartolomeo de Castelàz** si illuminò la navata con altre tre nuove finestre quadrangolari nel lato destro, su una delle quali è incisa la data 1637. Nel Settecento si elevò l'aula di **Santa Maria di Mazzo**, realizzando più ampie fonti di luce⁷⁰⁵.

San Michele di Sazzo nel 1614 appariva, fra l'altro, «obscura», sebbene disponesse di due finestre in facciata e altre due «cum vietreis», presumibilmente (dall'ordine dell'esposizione) nel presbiterio⁷⁰⁶. Nella ricostruzione seicentesca, con il santuario di San Luigi, si realizzò un tempio esemplare, da questo punto di vista. La più grande finestra della chiesa, una serliana, si apre nella parete di fondo del coro. Ad essa si aggiungono due finestre nel presbiterio, sopra il cornicione che partisce lo spazio verticale della chiesa, quella destra tamponata (forse con l'erezione del campanile), altre due nel coro al di sotto del cornicione. Ulteriori fonti di luce sono una serliana in controfacciata, le finestre termali che si aprono all'interno di ogni cappella laterale, al di sotto del cornicione, e quelle quadrangolari disposte, in corrispondenza di queste ultime, sopra il cornicione.

In **San Giuseppe di Grosio** la parete di fondo del coro, unica della chiesa, presenta tre finestre quadrangolari; un'altra è sulla parete destra del presbiterio, una sola (la più grande di tutta la chiesa) in controfacciata, sei sono in corrispondenza delle cappelle laterali al di sopra del cornicione che divide lo spazio verticale interno, cui si aggiungono quattro finestre termali, al di sotto del cornicione, nella parete di fondo delle quattro cappelle minori. Nel tamburo del tiburio si aprono quattro finestre quadrangolari. Il risultato è uno spazio molto luminoso e nettamente centrato sull'altare maggiore.

In **Sant'Eufemia di Teglio**, forse per la complessa stratificazione dell'edificio, gli esiti furono meno coerenti. Comunque, mentre non è leggibile nessuna fonte di luce del presbiterio tardo-medievale, con la ricostruzione seicentesca il coro venne dotato di una finestra serliana, la più ampia della chiesa, nella parete di fondo, cui si aggiungono due grosse finestre quadrangolari nella parete destra e sinistra del coro stesso, sotto il cornicione, una nel presbiterio sopra il cornicione, che ha sacrificato, se ancora visibili, gli affreschi tardo-medievali. La navata conservò, dell'assetto primo-cinquecentesco, il rosone in controfacciata e due oculi per campata, a nord e a sud. Si aggiunsero poi due finestre termali a destra e sinistra dei due altari in capo alle navate minori, altre fonti di luce dalla disposizione meno simmetrica, nelle cappelle laterali e nel battistero, e dalla forma molto varia (finestre termali, ellittiche, trilobate, quadrangolari, collocate nelle pareti di fondo o laterali delle cappelle e nella lanterna di una cupoletta).

Talvolta è evidente il capovolgimento rispetto alla direzione intrapresa fra XV e XVI secolo. In **San Pietro di Teglio** a due grosse finestre quadrangolari si sacrificò l'integrità degli stessi dipinti (posto che fossero ancora visibili) la cui superficie aveva, nel XVI secolo, coperto le monofore romaniche; altre due aperture di uguale concezione furono realizzate nella parete destra. Il presbiterio di **San Gallo di Premadio** (1631) è illuminato da due ampie finestre serliane sulla parete di fondo e su quella destra, mentre un'altra, a sinistra, dove si erge il campanile, è tamponata. Lungo il perimetrale meridionale della navata dovettero essere aperte nello stesso secolo altre due finestre quadrangolari, cui si aggiungevano l'oculo in facciata e la parte residuale

⁷⁰⁴ BORROMEI, *Instructionum*, pp. 24-27; BA, ms. I 326 inf., f. 305r., 1589; PARAVICINI 1969, p. 66; ANGELINI 2013, pp. 116, 122-124.

⁷⁰⁵ BROGIOLO 2009b, pp. 115-116, 119-120; BORMETTI 2002c, p. 19.

⁷⁰⁶ ARCHINTI 1995, p. 426.

della monofora di cui ho detto. Nel 1668 si rilevava che la «machina sanctuarii» «occupava [...] parte delle finestre prossime allo stesso altare». In ogni caso nel 1696 il visitatore apprezzava la chiesa come «sufficientemente illuminata»⁷⁰⁷.

Come si è detto, tuttavia, non si voleva consentire che attraverso la finestra entrasse quanto doveva restare fuori: il vento, gli uccelli, gli sguardi indiscreti. Nel 1589 si ordinava in **Sant'Eufemia di Teglio**: «ad fenestram maiorem sive ad oculum, ut vulgo dicitur, accomodentur vitra vel tila ad arcendum avium et ventorum ingressum»⁷⁰⁸. Nel 1614 a **Santo Spirito** vi erano ancora le finestre basse in facciata, che il vescovo ordinò di murare. A **Santa Maria di Lovero** si registravano le «fenestras in via per quas inspicitur in ecclesiam» da regolarizzare; in **San Michele di Sazzo** le due finestre «in facie prope terram», da chiudere⁷⁰⁹. Il carattere sperimentale e locale con cui a **San Bartolomeo de Castelàz**, prima della visita del Ninguarda, si cercò di dare più luce al presbiterio, è confermato dalla collocazione delle due nuove grandi finestre, molto basse, rispetto ad un piano di calpestio esterno che non poteva essere allora ad un livello inferiore rispetto a quello odierno, poiché è ricavato modellando la roccia.

Merita un'analisi più ravvicinata la concomitanza tardo-medievale per cui, mentre almeno in alcune chiese di comunità si riduceva l'illuminazione naturale, l'illuminazione artificiale divenne una preoccupazione cruciale, di natura simbolica e istituzionale. Essa era assicurata da manufatti come ad esempio le lampade a sospensione, i vasi che reggevano lumi, quali sono stati ritrovati negli scavi condotti in **San Martino di Serravalle**⁷¹⁰, le *lanterne* menzionate negli inventari⁷¹¹. Sicché un'esigenza che non venne concepita in primo luogo in termini costruttivi, fu soddisfatta dagli apporti della devozione e della volontà di manifestare il controllo giuridico sulla chiesa di laici ed ecclesiastici.

L'illuminazione, in primo luogo, esprimeva gerarchie cerimoniali. Continua o limitata a particolari festività, come si è visto a proposito di Santo Stefano, **Santa Maria** e **San Giovanni Battista di Mazzo**, concretizzava diversi livelli di attenzione verso i differenti luoghi di culto, sancendo, in questo caso, la subalternità dell'antico battistero. Inoltre, come si è accennato, la messa *cum candelis* era considerata più solenne e contemplava un compenso più generoso del celebrante.

In secondo luogo, come per altri aspetti della permeabile chiesa medievale, vi si intrecciava il concorso di più soggetti, a volte in competizione, fino a sfoderare il linguaggio della giurisdizione, pervasivo in questa età.

Era un impegno dei fedeli e un'opera pia, per cui i testamenti destinavano olio e burro (o vacche che lo producessero) per illuminare la chiesa, nonché ceri e candele. A volte, già nel Trecento, si precisava l'intenzione di destinare i ceri all'altare, magari per il giorno della festa patronale⁷¹², nel secolo successivo, come si è detto, di alimentare la lampada del tabernacolo. Per fare qualche esempio relativo a chiese su cui ci siamo soffermati, nel 1336 una donna di Tovo lasciò un quantitativo di olio per l'illuminazione di **Santa Maria Maddalena di Lovero**, nel 1349 un testamento redatto a Montagna riservava uno staio di olio a favore di Sant'Antonio di Grumello, da versare durante la Quaresima⁷¹³.

Restava una responsabilità dei fedeli anche nel momento delle esequie e delle successive ricorrenze del suffragio. La celebrazione «cum candelis suis opportunis» era un distintivo di decoro⁷¹⁴.

Le donazioni individuali accumularono risorse che vennero amministrate, almeno dove la vita collettiva fu più vivace, dalla *Luminaria*, uno specifico ufficio o perlomeno una funzione istituzionalizzata della comunità. A Grosio esisteva una *Luminaria* per ognuna delle chiese di San Giorgio, San Gregorio di Ravedo e Santa Maria di Tiolo, proprietarie di beni terrieri dati in affitto e destinatarie dei lasciti di vacche o burro⁷¹⁵. Altrove erano comunque i sindaci delle comunità o gli anziani eletti al governo della chiesa che si occupavano dell'acquisto del burro e delle candele⁷¹⁶. Le stesse autorità ecclesiastiche addossavano alla comunità questo

⁷⁰⁷ SILVESTRI 2004, pp. 40, 44.

⁷⁰⁸ BA, ms. I 326 inf., f. 303r.

⁷⁰⁹ ARCHINTI 1995, pp. 218, 287, 327, 425-426. V. ancora ASDCo, VP, 30, p. 81, 1624 (San Colombano di Postalesio).

⁷¹⁰ UBOLDI 2009, pp. 129-132. Cfr. UBOLDI 1997.

⁷¹¹ Ad es. APV, registro patrimoniale di San Nicolò privo di intestazione, f. 57r., 1512.03.08.

⁷¹² ASSo, AN, 2, ff. 332v.-333r., 1343.09.23; 6, f. 65r.-v., 1350.07.17;

24, f. 276r.-v., 1367.01.30.

⁷¹³ SOSIO 1988, p. 237, doc. 71; CORBELLINI, PRANDI 2003, p. 104, doc. 12.

⁷¹⁴ ASCB, Inventario, f. 36r.-v., 1463.04.16, 1485.04.02, ecc.

⁷¹⁵ ASCG, Pergamene, 63, 1400.07.05; 100, 1427.12.01; 104, 1433.07.09; 105, 1433.07.21; 107, 1433.10.29; 108, 1433.11.02; 112, 1438.12.03.

⁷¹⁶ APV, *Libro de' conti della SS. Trinità, passim*.

impegno, che però generava diritti: l'illuminazione della chiesa è una delle basi dello «ius» acquisito su di essa che i massari di **Santa Maria Maddalena di Lovero** evocarono nel 1501⁷¹⁷.

In questo campo si esercitavano alcuni dei doveri dei custodi. Il *monachus* di San Nicolò di Valfurva doveva illuminare «ante altare SS. Nicolai et Georgii» giorno e notte; quello di San Vitale destinare all'illuminazione le candele offerte nel giorno dei morti e mantenere il burro per illuminare «omni nocte» la chiesa, e gli esempi si potrebbero moltiplicare⁷¹⁸.

Sovente comunità, custodi e sacerdoti si contesero oneri e proventi legati all'illuminazione. Le candele dei funerali furono disputate tra i fedeli e le chiese e, una volta affermato il principio da parte delle autorità ecclesiastiche che restassero alla chiesa, tra comunità e sacerdoti e tra livelli gerarchici del clero. Se ne dovettero occupare i visitatori del 1445. A Berbenno ordinarono che la cera residua offerta nei funerali fosse destinata alla lampada del Santissimo, sotto il controllo dell'arciprete e di due «probi viri» eletti dal comune. La cassa in cui la cera sarebbe stata riposta doveva essere chiusa da tre chiavi, una tenuta dall'arciprete, una dal canevaro delle contrade *Citra Abduam* e una da quello delle contrade *Ultra Abduam*. A Mazzo i delegati vescovili stabilirono che le chiavi di un'analogha cassa fossero tenute dall'arciprete e dal custode, mentre al comune lasciavano la possibilità di esprimere il *consensus* alla gestione⁷¹⁹. Nel 1453, però, il visitatore episcopale tolse al custode la gestione delle 28 vacche di proprietà di Santo Stefano di Mazzo, ma utili per l'illuminazione anche di **Santa Maria** e **San Giovanni Battista**, e la affidò ai canevari da lui nominati. Lo obbligò anche a consegnare all'arciprete la chiave della sacrestia della pieve. Nel Cinquecento il possesso delle vacche risulta essere stato trasferito a Santa Maria, il cui beneficiario, di elezione popolare, amministrava le rendite anche per l'illuminazione di Santo Stefano e del battistero, responsabilità dunque passata dall'ambito pievano a quello comunitario⁷²⁰.

Circa il rapporto fra preti, ad esempio nel 1589 il vescovo stabilì che l'arciprete di Berbenno aveva il diritto di essere il primo sacerdote convocato dopo il curato per la celebrazione dei funerali degli abitanti di Fusine, come si è detto, ma che la cera avanzata restasse tutta alla locale chiesa di San Lorenzo⁷²¹.

A Grosio, nel corso di un lungo conflitto, le posizioni raggiunsero la massima articolazione. Nel 1491 il parroco Ambrogio Rumi pretendeva, fra l'altro, la gestione del burro disposto nei legati testamentari per la chiesa. Per gli uomini, invece, i redditi destinati all'illuminazione dovevano essere amministrati da un canevaro designato dagli agenti del comune e dal rettore. Il sacerdote era ispirato dallo stesso esclusivismo clericale e dallo stesso puntiglio giuridico che, abbiamo visto, applicava nel concepire gli spazi abitativi: chiedeva che gli arbitri si pronunciassero «si hec illuminatio debent fieri per ministrum et rectorem ecclesie, ut iura disponent, an per alium laycum qui iurisdictionis ecclesie incapax est, prout colligitur ex iure ecclesiastico»⁷²².

4.11. Altari, cappelle, navate

Una prima considerazione non può non riguardare il noto fenomeno della proliferazione degli altari. Si trattò di un lento processo di trasformazione della devozione e dei luoghi in cui essa si manifestava, mosso in primo luogo dalla richiesta sempre più intensa di assistenza sovranaturale di cui ho detto⁷²³. Le autorità ecclesiastiche vi esercitarono un controllo blando e intermittente, ad esempio al momento della consacrazione delle chiese e dei loro altari, allorché essi erano censiti nei relativi documenti.

Tornando al calendario della pieve di Bormio cui già abbiamo fatto ricorso, nessuno dei testamenti lì riassunti risalenti al XIII secolo menziona altari laterali. Negli ultimi quattro decenni del Trecento vennero disposti doni ai singoli altari della matrice, senza però stabilirvi messe di suffragio, quasi che l'attività liturgica stentasse a decentrarsi presso quelli che pure erano già attrattori di devozione⁷²⁴. Nel 1400, per la prima volta, un testatore prevede la celebrazione di 12 messe all'anno all'altare di Santa Maria⁷²⁵. Nel secolo suc-

⁷¹⁷ DA PRADA, ZAMBONI 2000, p. 13; Archivio parrocchiale di Lovero, senza collocazione, 1501.07.24.

⁷¹⁸ APV, registro patrimoniale di San Nicolò privo di intestazione, ff. 55v-58r., 1512.03.08; ASSO, AN, 1367, ff. 29r.-31r., 1548.04.18. Cfr. BRACCHI 1991, p. 67.

⁷¹⁹ CANOBBIO 2001, pp. 145-146, 174, 191-192.

⁷²⁰ APM, 1, f. 10r., 1453.07.03; ANTONIOLI 1990, pp. 178-180, docc. 848, 851-852, 856; APM, 1140, 1541.01.25.

⁷²¹ DA PRADA, ZAMBONI 2000, p. 15.

⁷²² ASCG, Pergamene, 224, 1491.11.30. Cfr. OSTINELLI 1998, p. 263.

⁷²³ Cfr. CATTANEO 1984; TORRE 1995, p. 302 e sgg.; ZARDIN 1989, pp. 31-35.

⁷²⁴ APB, Registri in pergamena, 3, f. 41r., 1362.10.26; f. 45r., 1383.06.08; ff. 40v.-41r., 1395.03.24.

⁷²⁵ APB, Registri in pergamena, 3, f. 38r., 1400.07.20.

cessivo si svilupperà la devozione per gli altari e i loro santi, ma anche per altri punti sacri, come il crocifisso e il tabernacolo. Nel 1520 Bartolomeo fu Francesco *Madone* Alberti lasciò 30 lire imperiali «in infrascriptis sex locis», che ricevevano ognuno 5 lire. Fra le realtà che venivano tutte accomunate, in qualche modo equiparate, sotto l'etichetta di *loci* vi erano il crocifisso della pieve (in questo caso il denaro doveva essere impiegato per comprare ceri da porre «ante imaginem crucifixi»), tre chiese (San Rocco, San Sebastiano, Santi Pietro e Paolo), due altari della «ecclesia maioris» (dedicati alla Vergine e a San Nicola da Tolentino)⁷²⁶.

Dai verbali della visita pastorale degli anni 1444-1445 lo sviluppo delle cappellanie – cioè di benefici connessi al singolo altare, che di per sé non veniva registrato – appare avanzato esclusivamente nelle chiese maggiori, spesso le plebane (come Gravedona, Chiavenna, Berbenno, Sondrio). Nel 1589, invece, si pose maggiore attenzione al censimento degli altari, che risultavano essersi disseminati ovunque.

Le loro ubicazioni erano le più varie, all'interno, ma anche all'esterno delle chiese, nei cimiteri, nei sagrati, nei loggiati, come si è detto intercedendo fra il luogo sacro e gli ambienti della vita collettiva non sempre di facile attribuzione. Presso San Maurizio nel 1488 un altare di San Michele era stato «noviter constructum super sacrato dicte ecclesie de Ponte». Nel 1505 a Bormio un altare sorgeva «in plateis communis». La cappella di San Michele di Tresivio, nel 1506, era ubicata «in lobio seu super portam ecclesie antiquae» di San Pietro⁷²⁷.

Particolarmente rilevante divenne un luogo specifico della chiesa, quello, nel linguaggio delle visite pastorali, degli angoli della cappella maggiore, esternamente ad essa, costituenti cioè, simmetricamente alla sua destra e alla sua sinistra, una sorta di espansione dei piedritti dell'arco trionfale. In tutte le chiese di impianto romanico ad aula unica del nostro campione i perimetrali erano molto ravvicinati all'apertura della cappella maggiore, sicché non era possibile collocarvi ai lati dell'arco trionfale gli altari che nei templi di maggiori dimensioni, come **Sant'Eufemia di Teglio**, si sarebbero installati nelle absidi minori; era al massimo disponibile, come in **Santo Spirito di Bormio**, la superficie utile per qualche affresco votivo. Invece nelle chiese del tardo Quattrocento e del primo Cinquecento, grazie anche allo sviluppo della superficie dell'aula, si creò un più ampio spazio regolarmente valorizzato in tal modo. In **Santa Maria di Mazzo**, nel 1614, come si è detto, «in angulis capellae adsunt duo altaria», per l'Archinti da demolire⁷²⁸. Nei **Santi Pietro e Paolo di Tresivio** gli spazi degli altari laterali erano molto stretti. L'altare della Madonna, nell'angolo destro della cappella maggiore, era chiuso da cancelli di ferro, ma la predella non era *ad formam*. Quello di sinistra, di San Michele, l'unico presso il quale si celebrava regolarmente, non raggiungeva l'altezza e la lunghezza prescritte, era privo di cancellata e di ancona, non aveva una predella conforme. Inoltre con il lato del vangelo finiva contro la parete, sicché il presule voleva che venisse trasferito verso il centro della chiesa. Un altro altare, dedicato a Sant'Antonio, sullo stesso lato ma «in medio ecclesiae», aderente alla parete, era da demolire⁷²⁹. Nella prima metà del Cinquecento, fatta eccezione per i lavori alla cappella maggiore, l'assetto della chiesa doveva essere circa identico, poiché l'altare di San Michele (intitolato anche a San Biagio e alla Maddalena) era già costruito «nell'angolo che è verso mattina»⁷³⁰.

Tale moltiplicazione non temeva la ridondanza, anzi, come avveniva per gli affreschi votivi, apprezzava l'incremento di forza sacra così disponibile: secondo il verbale di visita del 1444 in San Vincenzo di Gravedona vi erano due cappelle, entrambe intitolate a San Pietro⁷³¹.

Dotati di un patrimonio grazie ai legati e affidati ad un beneficiario (con la fondazione della cappellania vera e propria), gli altari acquisivano una spiccata identità giuridica. Concorreva a conferirgliela il riferimento ai patroni, che come nel caso delle chiese nobiliari era concepito in termini proprietari: si scriveva «altare illorum de la Stampa»⁷³²; nel 1614, «altare S. Petri martiris est illorum de familia de Caratis de Loaro»; in volgare, «all'altare di S. Pietro martire, qual è della fameglia de Carati di Lovero»⁷³³. Francesco *Vallis Cepine*, che testò nel 1549 nel minuscolo insediamento di Calossio, nel Bormiese, lasciò 8 soldi imperiali all'altare di Santa Maria in San Lorenzo di Oga, incaricando gli anziani dell'altare, non agli anziani della chiesa, della ce-

⁷²⁶ ASCB, Documenti medievali, 2, fasc. 41, p. 35, 1520.11.01. Cfr. GUGLIEMOTTI 2005, pp. 118-124.

⁷²⁷ ASCO, AN, 75, ff. 441r.-444v., 1488.04.17; ASCB, Inventario, f. 31r., 1505.08.12; CARUGO 1990, p. 90. Cfr. CORBELLINI 1999, pp. 228-229, per l'installazione di un altare «super lobium» a Ponte; GIORGETTA 1990, per l'altar de pietra de fora della porta» di Sant'Eusebio di Villa.

⁷²⁸ ARCHINTI 1995, pp. 283, 321.

⁷²⁹ ARCHINTI 1995, pp. 427-428, 467.

⁷³⁰ CARUGO 1990, pp. 90-91. Cfr. ASSO, AN, 359, ff. 325v.-329r., 1491.09.09.

⁷³¹ CANOBBIO 2001, p. 119.

⁷³² SALICE 1976, p. 36, n. 22.

⁷³³ ARCHINTI 1995, pp. 286, 327.

lebrazione delle messe di suffragio. Nel 1414 sempre a Bormio esistevano delle proprietà addirittura del crocifisso della pieve e deputati incaricati di gestirla (risulta da una coerenza: «deputatorum crucifixi plebis») ⁷³⁴.

La liturgia si decentrò. Quella funebre presso i sepolcri e gli altari più cari ai benefattori, dove si celebravano la messa e gli uffici (come il «matutinum mortuorum» che, nelle intenzioni di Cristoforo de Valleve, si sarebbe dovuto cantare per lui «ante [...] altare» della Vergine, nella plebana di Bormio) ⁷³⁵. I patti con le comunità impegnavano il curato a celebrare la messa o i vesperi presso gli altari confraternali dedicati alla Vergine, a cantare il «responsorium mortuorum» sopra una sepoltura ⁷³⁶. Si è detto come gli statuti delle pievi cercassero di evitare che si accavallassero la messa solenne e quelle lette agli altari laterali. Ancora sotto il regime di Gian Antonio Parravicini, però, la stessa messa conventuale nella pieve di Sondrio si celebrava la prima domenica del mese alla cappella del Rosario, la seconda all'altare della Vergine, la terza all'altare maggiore, che dunque non godeva di una centralità indiscussa ⁷³⁷.

Nella documentazione locale, dunque, l'altare a volte acquisì una visibilità propria, assorbendo in sé il riferimento alla chiesa o prescindendo da esso. Nel 1501 il Consiglio ordinario di Bormio sostenne le spese per la celebrazione di «misse votive communis» all'altare di Santa Maria, che non si sentiva il bisogno di collocare in una chiesa. In questo modo un notaio si appuntava il contenuto di un atto da lui rogato: «pro instrumento introductionis et apprehensionis preense altaris S. Marie», senza aggiungere altro ⁷³⁸. Analoghi erano gli usi della scrittura testamentaria, in cui destinatario del lascito poteva risultare l'altare maggiore di una chiesa, piuttosto che la chiesa stessa.

In età post-tridentina, come è noto, si impose una semplificazione di questi assetti: la chiesa dovette tornare, per così dire, singolare, articolata sì, ma convergente sull'altare maggiore e il tabernacolo. Si vollero eliminare gli altari agli angoli esterni del presbiterio e quelli dalla collocazione più incongrua, trasferendo magari il titolo, il carico di messe, i redditi a quello maggiore e rafforzandone così la centralità; si impose di alloggiare quelli superstiti in apposite cappelle. Il solito zelante Gian Antonio Parravicini, ad esempio, si adoperò per «riformar gl'altari minori, tutti attaccati alla muraglia e risaltanti nel campo della chiesa», facendo appunto costruire le cappelle ⁷³⁹.

Ancora una volta il mutamento raccolse spinte dalle molte provenienze: si può constatare come iniziative volte a salvaguardare l'assetto plurale della chiesa entro però un disegno più organico siano scaturite anche a livello locale, nel pieno Cinquecento, prima dell'applicazione dei più rigidi canoni tridentini. In San Siro di Bianzone, ad esempio, ricostruita e quindi consacrata nel 1543, le tre campate delle navate minori si prestarono ad accogliere, a guisa di cappelle, altari dalla collocazione simmetrica, cui si aggiungeva il transetto. Nonostante, poi, la molteplicità dei patroni (dalla famiglia Besta alla confraternita dei disciplini), le numerose committenze convergenti nella seconda metà del secolo sul pittore Cipriano Valorsa accrebbero il profilo unitario del complesso. Non a caso, come si è accennato, la valutazione del visitatore nel 1589 fu molto positiva ⁷⁴⁰.

Alcune delle chiese oggetto di indagine archeologica si prestano a seguire questi processi. **San Gallo di Premadio** è un edificio a navata unica: nel 1480 vi era posto un unico altare; nel 1506 esisteva almeno anche l'altare laterale della confraternita della Vergine. Nel 1589 vi erano più altari, non enumerati, senza ferrata. Nel 1614 erano tre, il maggiore, quelli della Madonna e di San Carlo, «in lateribus»; di entrambi si disponeva la demolizione. Nel 1668 si registrava l'altare dei disciplini, mentre quello di San Carlo era stato rimosso. Nel 1681 erano due gli altari laterali (irregolari perché senza pietra sacra), come nel 1696 ⁷⁴¹.

Fra gli edifici più angusti, a **San Michele di Sazzo** nel 1589 vi era un altare laterale, che «non habet septum»; in questo caso la radicale ricostruzione ebbe come esito un grande santuario ad aula unica con tre cappelle per lato. In **San Faustino di Grosio** nel 1614 vi erano due altari, il maggiore e uno «intus portam» ⁷⁴².

Altre volte – in **San Gerolamo di Talamona**, **San Bernardo di Colorina**, **Santa Maria della Sassella**, **San Bartolomeo de Castelàz** – si può seguire almeno l'alloggiamento degli altari in apposite cappelle nel

⁷³⁴ ASSo, AN, 1221, f. 306r.-v., 1549.08.15; APB, Registri in pergamena, 3, f. 50r., 1414.05.23.

⁷³⁵ ASCB, Inventario, f. 30r., 1500.06.06.

⁷³⁶ ASCo, AN, 234, ff. 695r.-697v., 1527.04.20; ASSo, AN, 813, ff. 120r.-124r., 1528.08.22; DA PRADA 1984, p. 99 (la trascrizione presenta inesattezze che hanno richiesto il riscontro sull'originale).

⁷³⁷ PARAVICINI 1969, p. 121.

⁷³⁸ ASCB, QC, 4, 1501.12.22; ASSo, AN, 603, f. 132r., s.d. [1520].

⁷³⁹ BORROMEO, *Instructionum*, pp. 38-47; PARAVICINI 1969, p. 67.

⁷⁴⁰ GARBELLINI 2002; BORMETTI, SASSELLA 2004, pp. 112-115; ARCHINTI 1995, pp. 351-355.

⁷⁴¹ APP, Pergamene, 2, 1480.08.27; ASCB, Documenti medievali, 2, fasc. 41, p. 54, 1506.09.03; ASDCo, VP, 12, p. 9, 1589; ARCHINTI 1995, pp. 230, 260; SILVESTRI 2004, pp. 39-40, 42-44.

⁷⁴² BA, ms. I 326 inf., f. 303v., 1589; ARCHINTI 1995, pp. 273-274.

corso dell'età moderna⁷⁴³. **Santa Maria di Piantedo** era, fra Quattro e Cinquecento, una piccola chiesa a navata unica. Nel 1614, «de novo fabricata», aveva due cappelle simmetriche, dedicate a San Carlo e a Maria, tuttavia dalle nicchie di non identica ampiezza e non chiuse da cancelli; il vescovo ordinò di uguagliare le due cappelle e di cingerle. Con un successivo ampliamento, precedente alle decorazioni del 1762, sarà dotata di quattro cappelle⁷⁴⁴.

La complessità degli edifici maggiori era incrementata dalla struttura a più navate che consentiva il posizionamento di altari laterali in primo luogo alloggiandoli nelle absidi minori eventualmente presenti o addossandoli al muro in capo alle navate minori. Significativamente anche quest'ultima sistemazione non godrà di particolare fortuna in età moderna, come è noto, allorché, in sostanza dopo l'inizio del Cinquecento (con l'edificazione del santuario di Tirano, ancora fedele alla tradizione, o la ricostruzione di Santo Stefano di Mazzo) almeno nelle realizzazioni *ex novo* e in occasione dei rifacimenti più radicali si cercherà di superare la partizione delle navate, a favore della soluzione più accentratrice dell'aula unica, e di evitare la collocazione di altari immediatamente alla destra o alla sinistra del presbiterio.

Esemplare di questa tipologia è, nel nostro campione, **Sant'Eufemia di Teglio**. Nel 1117 furono consacrati tre altari, il maggiore in onore di Sant'Eufemia, Sant'Agnese e Santa Cecilia, gli altri di San Giovanni Battista e Santa Maria, dato coerente con l'edificio triabsidato scoperto con lo scavo archeologico e databile a quel periodo⁷⁴⁵. Nel 1433 esisteva anche l'altare di Sant'Antonio, già istituito in una cappellania, cui nel 1461, come si è detto, risultava associato un ulteriore altare di dedizione mariana⁷⁴⁶. In questo caso è ben percepibile la discontinuità culturale introdotta in età post-tridentina dai propositi riformatori delle autorità ecclesiastiche. Nel 1589, infatti, si ordinava di «tollere» gli altari di Sant'Antonio e Santa Maria, «tamquam superflua et incomoda», trasferendo i titoli agli altri altari. Per il visitatore ad aggravare la loro inutilità era la situazione patrimoniale: «maxime» poiché i redditi erano usurpati dalla comunità ovvero da privati. Pur non volendo indulgere a schematismi, c'è da chiedersi, nella prospettiva dei fedeli, come potesse sembrare superflua la protezione di Sant'Antonio e quella, raddoppiata da una duplice presenza, della Madonna. E perché la commistione del patrimonio dei due altari con quello comunitario rendesse ancora più intollerabile la sopravvivenza della cappellania. L'ordine, infatti, non venne applicato. Nel 1614 vi erano i quattro altari laterali addossati alle pareti, due «in fronte» (intitolati al Rosario e al Battista) e due «in fine ecclesiae», simmetricamente nelle due navate minori (dedicati ad Antonio e Rocco e alla concezione di Maria, attribuito ad una confraternita). Peraltro nella navata nord si dovevano trovare giustapposti l'altare dei Santi Antonio e Rocco e il battistero. I due altari «in fine ecclesiae» erano per il vescovo «omnino» da trasferire in una posizione più avanzata, presso le due porte laterali, ovvero presso l'organo e il pulpito. Nella seconda metà del secolo, in effetti, essi, come il battistero, vennero alloggiati in apposite cappelle aperte sui fianchi⁷⁴⁷.

Singolare è il caso delle chiese a due navate. L'origine, lo sviluppo e la finale obsolescenza di uno spazio liturgico così concepito sono ampiamente esaminate da Paolo PIVA in questo volume. Nelle pagine che seguono, pertanto, mi limiterò a presentare alcune implicazioni sociali, istituzionali e culturali della fase più tarda di tale vicenda, nel quadro dello sviluppo devozionale tardo-medievale e della sua semplificazione post-tridentina. A **San Pietro in Vallate** l'impianto a duplice navata è originario, collegato alla vita liturgica di una comunità regolare che faceva uso di un secondo coro. Esso, però, subì nei secoli una progressiva diminuzione. Già in una fase prossima alla costruzione, fu ridotta l'estensione dell'arcata che metteva in comunicazione gli spazi antistanti alla cappella maggiore e a quella minore. Nel 1589 il visitatore dispose «l'altar della Madonna non è alla forma et non si può ridurre, però si potrebbe lasciar et in detta capella fare la sacristia, con l'uschio che andasse nella capella maggiore». Dunque per l'ecclesiastico la conservazione della seconda cappella non aveva più senso, mentre era problematica l'assenza di una sacrestia. È plausibile che i fedeli della contrada, mostrando l'affezione per l'impianto plurale della loro chiesa già emersa a Teglio e così contrastante con la disinvoltura demolitrice delle autorità ecclesiastiche, abbiano cercato di applicare quest'ordine realizzando una sacrestia da identificarsi con il vano, rintracciato dagli scavi, che non occupava la

⁷⁴³ Cfr. SCHEDE 15, 28, 29, 33, vol. II; BORMETTI, SASSELLA 2004, p. 59; GAVAZZI 1991, pp. 33, 36; MARIOTTI 2009b, p. 42.

⁷⁴⁴ ARCHINTI 1995, pp. 573-574; COPPA 1994; SCHEDE 25, vol. II.

⁷⁴⁵ PEZZOLA 2007b, doc. 1; SCHEDE 30, vol. II.

⁷⁴⁶ ASSO, FONTANA, III, doc. 615, 1433.02.02.

⁷⁴⁷ BA, ms. I 326 inf., f. 303r., 1589; ARCHINTI 1995, pp. 385-387. Cfr. ivi, p. 604, per l'ordine di demolire un altare troppo piccolo dedicato a Rocco e Sebastiano in San Michele di Cercino, altro patrocinio senz'altro non ritenuto superfluo da una popolazione preoccupata delle pestilenze.

cappella minore, ma la porzione ovest della corrispondente navata, per conservare l'altare. Nel 1624, infatti, gli altari erano due ed entrambi, ancora, troppo piccoli, al punto da far ritenere impossibile la celebrazione: «sunt duo altariola sine ullis ornamentis, ita ut ullo modo possit in ea celebrari»⁷⁴⁸.

Quella di **San Pietro al Castello di Bormio** è invece una situazione diversa: la relazione di scavo la presenta con certezza come una chiesa a navata unica divenuta in seguito a duplice navata. P. PIVA considera in questo volume il problema della separazione fra le due navate, concludendo che «comunque sia, ogni navata aveva una relativa ma significativa autonomia». Non è però chiaro quando questo edificio dell'avanzato XII-XIII secolo sia stato ampliato. Sempre con P. Piva ho condiviso l'ipotesi che l'aggiunta di una seconda navata possa coincidere con un potenziamento culturale, l'introduzione della devozione a Sant'Andrea, e uno spostamento della collocazione della chiesa nello spazio rituale locale. Il fatto che, come vedremo, venisse celebrata in due momenti diversi la dedicazione della chiesa di San Pietro e quella dell'altare di Sant'Andrea avvalorerebbe la supposizione: gli altari di Sant'Eufemia di Teglio, ad esempio, terminata la costruzione del tempio triabsidato, furono consacrati contemporaneamente, nel nostro caso, invece, sarebbe stata edificata e consacrata una chiesa di San Pietro, poi alloggiato e consacrato un altare di Sant'Andrea. Una prudente congettura che abbiamo vagliato sia P. Piva sia io sarebbe quella di identificare tale discontinuità con l'inizio della dominazione viscontea su Bormio, poiché l'ingresso delle truppe che saccheggiarono la terra e atterrarono il castello attiguo alla chiesa avvenne, ricordava un memorialista cinquecentesco, proprio «in festo S. Andree apostoli» del 1376⁷⁴⁹. Si sarebbe dunque potuto dedicare un altare al santo per il pericolo scampato dal luogo sacro o a commemorazione di una pur parziale ricostruzione resasi necessaria dopo il sacco o a celebrazione della presa milanese. Concomitante con questi fatti, potrebbe essere un'ulteriore discontinuità, come il definitivo passaggio della chiesa castellana dei Matsch, con la sua intitolazione a San Pietro, al comune – dopo il 1376 membro del dominio visconteo e responsabile nei confronti della dinastia milanese del sistema fortificato dell'alta valle –, che infatti sentirà come propria la dedicazione a Sant'Andrea, mentre si mostrerà molto freddo verso quella a San Pietro. In ogni caso, mi pare che qui la doppia navata sia un'eloquente proiezione materiale di quella esplosione devozionale che ha generato la chiesa plurale del tardo medioevo.

Innanzitutto la modalità molto varia della denominazione riflette la complicazione della struttura della chiesa. Gli statuti designano la «ecclesia S. Petri de Castello»⁷⁵⁰. La stessa intitolazione era di norma usata quando il riferimento era alla *monacharia*: il custode era compensato «pro eius mercede curandi ecclesiam S. Petri de Castello»⁷⁵¹. Tuttavia nel registro delle uscite comunali dell'inverno 1514-1515, egli veniva invece messo in relazione alla «ecclesia SS. Petri et Andree apostolorum de Castello», mentre negli anni successivi non si mancò di tornare alla solita indicazione⁷⁵². La toponomastica contemplava una «via S. Petri de Castello», una «Valis S. Petri de Castello»⁷⁵³. Nei testamenti era beneficata la «ecclesia S. Petri de Castelo» (1471), la «ecclesia SS. Petri et Pauli» (1520)⁷⁵⁴.

Nell'attestazione più antica dell'oblazione annua di cui diremo, i ceri risultavano destinati «ad ecclesiam S. Petri de Castello ad festum S. Andree»⁷⁵⁵. Fra Quattro e primo Cinquecento la visibilità e l'autonomia dell'altare crebbero nettamente. I due ceri saranno allora posti ora semplicemente «ad altare S. Andree apostoli ad eius festum», senza ulteriori indicazioni circa la chiesa che racchiudeva tale altare⁷⁵⁶; ora «ad ecclesiam S. Petri de Castelo seu ad altare S. Andree»⁷⁵⁷; ora, *tout court*, nella «ecclesia S. Andree de Castello»⁷⁵⁸. In modo coerente si registrava l'acquisto della «cerea S. Andree apostoli»⁷⁵⁹.

Secondo la documentazione curiale, nel 1589 fu visitata la «chiesa over capella di S. Pietro et Andrea» nel vero e proprio verbale, la «ecclesia sanctorum Petri et Pauli apostolorum» nel sommario, nel 1614 la «ecclesia S. Petri», nel 1624 la «chiesa dei SS. apostoli Pietro et Andrea», nel 1629 dei «SS. Pietro & Andrea di Castel»⁷⁶⁰.

⁷⁴⁸ BA, ms. I 326 inf., f. 309r., 1589; ASDCo, VP, 29, pp. 295-296, 1624; SCHEDA 18, vol. II; PIVA in questo volume. Cfr. BROGILOLO, ZIGRINO 1988, pp. 305-306; ARCHETTI 2009, pp. 97-99.

⁷⁴⁹ BESTA 1945, p. 230, doc. VII, § 2.

⁷⁵⁰ MARTINELLI, ROVARIS 1984, pp. 140-141, cap. 117.

⁷⁵¹ ASCB, QD, 1490, s.e.; 1492-1493, s.i.; 1494-1495, s.i. ecc.

⁷⁵² ASCB, QD, 1514-1515, s.i.; 1518, s.e.; 1524-1525, s.i. ecc.

⁷⁵³ ASCB, Inventario, f. 29r., 1495.05.25; ASSO, AN, 602, f. 347r., 1508.06.30.

⁷⁵⁴ APB, Registri in pergamena, 3, f. 78r., 1471.09.19; ASCB, Docu-

menti medievali, 2, fasc. 41, p. 35, 1520.11.01.

⁷⁵⁵ ASCB, QD, 1441-1442, s.i. Molto simile era la formulazione statutaria: MARTINELLI, ROVARIS 1984, pp. 168-169, cap. 158.

⁷⁵⁶ ASCB, QD, 1490-1491, s.i.; 1492-1493, s.i.; 1493-1494, s.i.; 1494-1495, s.i.; 1495-1496, s.i.; 1498-1499, s.i.; 1500-1501, s.i.; 1533-1534, s.i. ecc.

⁷⁵⁷ ASCB, QD, 1505-1506, s.i.

⁷⁵⁸ ASCB, QC, 3, 1494.12.01.

⁷⁵⁹ ASCB, QC, 6, 1515.11.26.

⁷⁶⁰ ASDCo, VP, 12, p. 8, 1589; MONTI 1903, I, p. 378; ARCHINTI 1995, p. 221; ASDCo, VP, 31, p. 653, [1624]; 45, fasc. 1, p. 11, 1629.

Insomma, si constata l'incerta designazione di una chiesa dedicata a Pietro, a Pietro e Paolo (il secondo, invero, quasi sempre dimenticato soprattutto localmente), a Pietro e Andrea, a San Pietro ma contenente un altare di Sant'Andrea, a Sant'Andrea, per arrivare all'identificazione del singolo altare di Sant'Andrea non collocato in nessun edificio sacro.

La vita cerimoniale di cui la chiesa era il centro era congruente con la sua denominazione e la sua struttura. Fra XV e XVI secolo essa raggiungeva il suo apice non in occasione della festa dei Santi Pietro e Paolo né di altre ricorrenze petrine, allorché non è attestato nessun intervento del comune, né la processione, né la *statio* da parte del clero plebano, ma in quella di Sant'Andrea. Il 30 novembre, infatti, toccava la chiesa la processione con la croce: si annotava sul calendario tardo-medievale della pieve «[festum] Andree apostoli. Fertur crux ad S. Petrum de Castelo»; su quello moderno «[festum] Andree apostoli. + Fit statio ad S. Petrum de Castelo». In questa circostanza il comune, seguendo gli statuti, offriva due ceri, come si è visto posti all'altare di Sant'Andrea. Per altre chiese, invece, la *statio* era prevista per entrambi i santi titolari: a Combo sia il giorno di Sant'Agostino, sia quello di Sant'Antonio. Inoltre il calendario della pieve più tardo ricordava, il 27 gennaio, la «dedicatio ecclesie S. Petri de Castello» (mentre una lacuna di quello medievale non consente il confronto). Il calendario medievale il 7 giugno contemplava la «dedicatio altaris S. Andree apostoli», che dunque aveva una festa propria⁷⁶¹.

A partire dalla visita del Ninguarda cominciò un processo di semplificazione della vita cerimoniale facente capo alla nostra chiesa e della relativa ambientazione. Nel 1589 si trovava irregolare la disseminazione degli altari: «li altari laterali et quello de fuori si leveno». Nel 1614 doveva essere demolito proprio l'altare di Sant'Andrea, «a parte settentrionali». È plausibile che esso debba essere identificato con l'altare addossato al perimetrale settentrionale e poi asportato, classificato come US 26 durante l'indagine archeologica: le notevoli dimensioni, inequivocabilmente post-tridentine (2,42 metri di lunghezza, 1 metro di larghezza), darebbero l'impressione che, dopo il 1589, si sia fatto un empirico tentativo per conservarlo mediante un adeguamento, che tuttavia non era approdato ad una sistemazione compiutamente a norma, entro cioè una cappella, che ne consentisse il mantenimento⁷⁶².

Nel XVII secolo il calendario liturgico venne riplasmato, per portare un'enfasi quasi esclusiva sulla dedizione petrina, dando un qualche spazio a quella paolina e ridimensionando molto la figura di Sant'Andrea. Nel basso medioevo non c'è traccia della celebrazione di messe ulteriori rispetto a quelle stazionali e ancora nel 1614, oltre a queste ultime, si prevedeva solo una messa settimanale in Quaresima. In seguito la chiesa ebbe un beneficiario e cappellano: nel 1624 l'arciprete di Bormio⁷⁶³, poi il canonico Baldassarre Alberti, morto nel 1694. Grazie a quest'ultimo essa venne inserita nel novero delle chiese dedicate ai Santi Pietro e Paolo munite di particolari indulgenze concesse dai papi, il cui catalogo fu esposto all'interno. Venne apposta anche una tabella, riprodotta da Ignazio Bardea, da cui risultava che il cappellano vi celebrava una messa alla settimana, due durante la Quaresima, inoltre nei giorni 18 gennaio (cattedra di San Pietro), 25 gennaio (conversione di San Paolo), 22 febbraio (cattedra di San Pietro in Antiochia), nella feria quarta di Pasqua, il 3 maggio (invenzione della Santa Croce), nella feria seconda di Pentecoste, il 28 giugno (la vigilia dei Santi Pietro e Paolo), 6 luglio (ottava dei Santi Pietro e Paolo), 1 agosto (San Pietro *ad vincula*), 6 agosto (Trasfigurazione), 4 (5 nel manoscritto per errore del copista) novembre (Santa Perpetua martire, moglie di San Pietro). Il capitolo plebano, invece, celebrava la messa il 27 gennaio, per la dedizione della chiesa, il 29 giugno, per i Santi Pietro e Paolo, e il 30 novembre, per Sant'Andrea. La festa per la dedizione dell'altare di Sant'Andrea, verosimilmente rimosso, era caduta⁷⁶⁴.

Un'evoluzione generale dello stesso segno si legge nel confronto fra il calendario primo-quattrocentesco e quello tardo-cinquecentesco, pure entrambi aggiornati e integrati, della pieve. Nel primo la memoria della dedizione dell'altare di Sant'Andrea non è isolata. La gamma di riferimenti per un unico luogo sacro è ampia: ad esempio si ricorda sia la «dedicatio ecclesie S. Antonii de Combo» il 27 ottobre, sia la «dedicatio altaris S. Antonii de Combo» il 21 luglio, sia la «dedicatio altaris S. Augustini de Combo» il 7 ottobre. Il ca-

⁷⁶¹ MARTINELLI, ROVARIS 1984, pp. 168-169, cap. 158; APB, Registri in pergamena, 3, 5. Nel calendario medievale la dedizione dell'altare di Sant'Andrea è registrata dalla mano più antica; invece la menzione della processione a San Pietro per il giorno di Sant'Andrea è integrata, forse un ulteriore sviluppo devozionale o forse solo un'informazione aggiunta circa una pratica già osservata.

⁷⁶² ASDCo, VP, 12, p. 8, 1589; ARCHINTI 1995, p. 221, SCHEDA 35, vol. II. Nel 1629 venivano ordinati lavori di ripristino, mentre non erano rilevate irregolarità (ASDCo, VP, 45, fasc. 1, p. 11).

⁷⁶³ ASDCo, VP, 31, p. 653.

⁷⁶⁴ ASCB, BARDEA, I, pp. 647-648.

lendaro moderno tacerà tutte le dediche relative agli altari; solo in occasione di certe feste si postilla, perlopiù con diversa grafia: «est altare in ecclesia plebana» oppure «celebrantur divina ad altare in ecclesia plebana constructum», in occasione della festa del relativo santo. Conserverà invece la menzione delle tappe stazionali per le dediche delle chiese, interpretando la tendenza a spostare il fulcro culturale dai singoli altari al complesso del tempio.

San Pietro di Teglio, secondo l'ipotesi presentata in questo volume da P. PIVA e F. SCIREA, costituirebbe un ulteriore caso, dalla cronologia ancora molto incerta, di chiesa a navata unica divenuta, fra Tre e Quattrocento, a duplice navata, tale ancora nel XVI secolo (gli affreschi di questa età rispettano gli arconi di comunicazione fra i diversi ambienti), anch'essa interessata più tardi da una semplificazione strutturale e liturgica che l'ha in sostanza ricondotta alla configurazione originaria.

4.12. *Gli spazi presbiteriali*

Il «caput» della chiesa fu interessato da profonde trasformazioni. In primo luogo il rapporto fra l'area presbiteriale e quella riservata ai fedeli è un reagente sensibile al mutamento delle relazioni fra i soggetti che le occupavano istituzionalmente e le rispettive identità culturali. Le indagini archeologiche hanno rivenuto più o meno blandi separatori e hanno ricostruito in molti casi piante da cui, con qualche inevitabile approssimazione, è possibile ricostruire le proporzioni di massima fra le superfici del tempio impegnate dai diversi ambienti. In età romanica, si vedrà, era più netta la separatezza e preminenza monumentale delle zone riservate al clero, che ospitavano la preghiera corale e una liturgia eucaristica cui concorreva una pluralità di ordinati. La sua estensione e la sua stessa alterità si attenuarono nella chiesa controllata dalle comunità del tardo medioevo, allorché gli spazi furono riservati in modo privilegiato alla sequela di messe basse con cui i fedeli intendevano assicurarsi la salvezza e intercettare la forza sacra occorrente a fronteggiare le avversità della vita. Alcuni elementi mi inducono a ritenere che spesso in questa fase l'area presbiteriale si sia limitata agli ambienti, spesso angusti, delle absidi perlopiù a pianta semicircolare. Qui erano installati gli altari, di cui a volte gli scavi hanno recuperato il basamento. Le prime visite post-tridentine, infatti, rilevarono frequentemente l'assenza di cancelli di ferro o di legno che dividevano presbiterio e navata o la loro collocazione subito a ridosso dell'altare, caso in cui si ordinava di spostarli sotto l'arco della cappella maggiore. L'allestimento, dunque, doveva essere assimilabile a quello rappresentato in alcuni dipinti coevi (come *La presentazione di Gesù al tempio*, immaginato in **San Bartolomeo de Castelàz** dallo pseudo-Giovannino da Sondalo come una chiesa cristiana), dove ristrettissime nicchie presbiteriali, non recintate, erano a stento capaci di contenere l'altare con la sua predella, direttamente avvicinato dai fedeli⁷⁶⁵. Nelle chiese maggiori, ancora nel 1614 gli stalli potevano collocarsi al di fuori di questo limitatissimo spazio: a Santo Stefano di Mazzo l'altare maggiore, cui peraltro si accedeva «per tres gradus ligneos strictos et altos», elemento che accresceva l'angustia dell'insieme, «sepitur cancellis ligneis sed cancelli trasferendi sunt sub arcum capellae ut claudantur sedilia canonicorum et presbiterorum»⁷⁶⁶.

A livello locale, verso la fine del Quattrocento maturò una sensibilità diversa, si direbbe in concomitanza significativa con l'installazione dei primi tabernacoli eucaristici. Grandi e già ben studiati cantieri, come quello di San Maurizio di Ponte o della Madonna di Tirano, introdussero allora importanti trasformazioni monumentali del capo della chiesa⁷⁶⁷. Qui interessa evidenziare che anche realizzazioni in cui non si è identificata una firma d'autore di pari prestigio o raccordi così diretti con le innovazioni che venivano sperimentate a Como e altrove in Lombardia, interpretarono tendenze simili nel senso della riqualificazione della zona di maggiore intensità culturale del tempio. In San Giorgio di Grosio, quale fu riedificata e consacrata nel 1485, ad un ampio e alto presbiterio a pianta quadrangolare si aggiunge l'abside semicircolare. Nel 1614, infatti, le dimensioni non parevano inadeguate: l'altare maggiore non era rinvenuto al di sotto di una «nicia», ma «sub capella magna depicta»⁷⁶⁸. Nel 1501, quando era arciprete Gian Giacomo Andriani, si rifecce il coro della pieve di Sondrio «doppio, con forme quadrata e tonda»⁷⁶⁹.

⁷⁶⁵ GIACOMELLI 2007a, p. 122; BONETTI 2007b, p. 182. V. anche il dipinto *Il sommo sacerdote organizza una prona della volontà divina per scegliere il pretendente di Maria*, in Santa Maria delle Grazie di Maggia nel Locarnese, datato agli anni 1527-1530, in AGOSTI, STOPPA, TANZI 2010, p. 134, fig. 120.

⁷⁶⁶ ARCHINTI 1995, p. 281.

⁷⁶⁷ CORBELLINI 1999, pp. 234-238; ROVETTA 2000, p. 103 e sgg.

⁷⁶⁸ ARCHINTI 1995, p. 272; GALLETTI 1985, pp. 62-64, 66-70.

⁷⁶⁹ PARAVICINI 1969, p. 66.

La tendenza ad avvertire il confine tra l'area presbiteriale e la zona occupata dai laici al massimo all'altezza dell'arco trionfale e non oltre, che si era diffusa nel tardo medioevo, non venne meno e non si tornò a installare nella navata stessa setti che ne riservassero una porzione al clero. Piuttosto si superò, anche negli edifici minori, la forma dell'angusta abside semicircolare, per far sì che quello spazio, così delimitato, divenisse più capiente e solenne. Nel Bormiese si può seguire nei cantieri delle chiese di contrada una trasformazione che dunque pare a maggior ragione nascere da spinte locali. San Martino ai Bagni fu ricostruita a cavallo del Quattro e Cinquecento⁷⁷⁰. L'edificio, oggetto di prolungate attenzioni della comunità, dove era intervenuto un *magister* professionista, fu dotato di abside semicircolare. Nel 1614 doveva risultare un ambiente modesto: l'altare non era a norma e lo si volle addossare al muro, la predella non era a norma, al posto dei cancelli la recinzione del presbiterio era ricavata con degli scanni⁷⁷¹.

Santa Barbara, fabbrica iniziata nel 1511, nel 1518 ancora da finire, nel 1522 ormai ad un livello di completezza sufficiente da indurre il Consiglio a pagare l'ancona *fienda*, è provvista ancora di abside semicircolare. Nel 1589 in questa «chiesa della comunità» gli spazi presbiteriali risultavano angusti e non separati dalla navata: l'altare maggiore era «picciolo senza cancello sive ferrata», mentre non mancava un altare laterale da «levare». I cancelli mancavano ancora nel 1614, quando si notava per contro che la navata è «satis magna»⁷⁷².

Poco oltre i confini del Bormiese, Santa Marta di Sondalo costituisce un esempio sicuramente databile (la chiesa «noviter ampliata» venne consacrata nel 1506 e ornata con dipinti coevi) di evoluzione verso spazi presbiteriali di molto maggiore respiro, mediante l'adozione della pianta quadrangolare⁷⁷³. Nelle valli più alte ci si mosse nella stessa direzione. La Santissima Trinità di Teregua fu dotata di un'ampia cappella maggiore a pianta quadrangolare, conclusa entro il 1546, la cui superficie è in rapporto 1 a 3 con quella della navata. Concepito in modo analogo è il presbiterio, affrescato nel 1545, dei Santi Pietro e Marcellino, riedificata attorno al 1537, conferma di come ormai a questo livello ecclesiastico e comunitario la soluzione fosse condivisa.

Un ulteriore potente impulso trasformativo venne dalla riforma tridentina. L'eucaristia fu circondata da crescente sontuosità; la sua collocazione dietro l'altare maggiore rafforzò la prospettiva accentrante con cui si volle guardare la chiesa. Più ampi spazi furono richiesti anche da celebrazioni alle quali doveva concorrere un elevato numero di chierici e ministri, i cui movimenti furono rigorosamente prescritti. Era necessario, inoltre, alloggiare un altare decisamente ampliato, presso il quale le rubriche del messale riformato prescrivevano gesti più complessi. Ad esempio nel 1614 nella parrocchia di Sernio si rilevavano due altari, uno dei due anche «parvum», «in fronte capellae maioris in angulis, omnino indecentia et amovenda». Poi il vescovo ebbe un ripensamento, dalla rimozione all'adeguamento, prescrivendo comunque «s'accomodino li doi altari laterali, che vi si possa servir la messa da tutte le parti»⁷⁷⁴. Non si deve nemmeno trascurare infine l'incremento quantitativo della popolazione clericale, in tutta l'Italia moderna come nelle nostre valli. Nelle chiese, officiate nel Quattrocento da un solo beneficiale, fra Sei e Settecento si dovrà trovare posto cerimoniale per un clero più numeroso, nel presbiterio o negli stalli del coro⁷⁷⁵.

L'adeguamento fu lento, soprattutto nelle chiese periferiche. Per insistente volontà delle autorità ecclesiastiche, furono inoltre ripristinati i separatori e le gerarchie fra i laici e il clero: le cancellate e poi le balaustrate, un gradino almeno che elevasse il pavimento del presbiterio rispetto a quello della navata. «Per maggiore vaghezza e maestà», ad esempio, Gian Antonio Parravicini diceva di aver fatto rialzare il pavimento del presbiterio⁷⁷⁶. L'ambiente della navata fu riorganizzato, secondo i dettami già analizzati nel precedente capitolo, e in qualche modo impoverito della sua forza sacra, ad esempio quando furono ricoperti di intonaco affreschi che avevano manifestato voti, richiamato preghiere e incisioni propiziatorie.

La trasformazione di alcune chiese ricostruita dai sondaggi archeologici è eloquente. Gli scavi in **San Pietro in Vallate** aiutano a delineare gli spazi di una chiesa quasi tutta originariamente riservata ai soli religiosi. Essi comprendevano le due absidi semi-circolari e un'area presbiteriale, nella navata maggiore coperta da due volte a botte, che individuano un ambiente più basso e meno profondo più prossimo all'abside ed uno più alto e profondo verso la navata; antistante all'abside minore era un unico ambiente voltato a botte.

⁷⁷⁰ SOSIO 1985, pp. 47-49.

⁷⁷¹ ARCHINTI 1995, p. 219.

⁷⁷² ASDCo, VP, 12, p. 7, 1589; ARCHINTI 1995, pp. 219-220.

⁷⁷³ SALA 1998, pp. 143-144.

⁷⁷⁴ ARCHINTI 1995, pp. 290, 328. Cfr. BORROMEO, *Instructionum*, pp. 30-33.

⁷⁷⁵ MONTI 1903, I, p. 239, n. 1; TAGLIETTI 1995, p. 327; XERES 2006, p. 169, tab. 2.

⁷⁷⁶ PARAVICINI 1969, p. 67.

Seguiva nella navata maggiore un piccolo transetto, cui nella navata minore era parallelo un ambiente voltato a crociera (restano i peducci), sul quale si elevava il campanile. Ancora più a ovest, nella navata, pare si spingesse il livello rialzato della pavimentazione che delimitava l'area in uso ai monaci. La profondità dell'abside settentrionale era più modesta di quella della maggiore e anche gli antistanti spazi presbiteriali erano più contratti nella navata nord. All'esterno una particolare enfasi era conferita alla zona absidale dalle attenzioni decorative dedicate. Insomma, nonostante i precoci ripensamenti dell'assetto originario, l'esito predisponesse spazi ampi (in proporzione al piccolo edificio), scanditi gerarchicamente, per la celebrazione della messa e il canto delle ore (v. la SCHEDA 18, vol. II; PIVA in questo volume). Nella chiesa di contrada che il priorato divenne in seguito, invece, nel 1589, l'altare maggiore risultava privo anche della cancellata di recinzione⁷⁷⁷.

In **San Colombano di Postalesio** solo in una fase successiva alla costruzione, si è ipotizzato nel primo quarto del XII secolo, vennero introdotte delle trasformazioni dello spazio sacro in senso «gregoriano». Il basamento della mensa, al centro dell'abside, fu leggermente allargato; il pavimento dell'abside stessa di poco sopraelevato. Si innalzò un muro nella navata, con un accesso centrale, a separare clero e fedeli. In una fase datata fra il XVI e il XVII secolo la delimitazione divenne molto più discreta, anche se parrebbe che in questo caso le proporzioni non siano mutate: venne infatti demolito il muro per porre al suo posto un piccolo gradino. Contestualmente fu ingrandito l'altare e l'abside semicircolare fu parzialmente demolita per realizzarne una a pianta quadrangolare, leggermente più ampia. Mancando relazioni stratigrafiche certe, tale intervento è stato ipoteticamente datato dalla relazione di scavo alla metà del XVIII secolo. Personalmente ne suggerirei una datazione più antica, certo successiva ad un primo ampliamento tipicamente post-tridentino dell'altare alloggiato ancora nella vecchia abside, ma che consideri il riscontro documentario per cui nel 1624 l'altare risultava da poco «reedificatum» e gli elementi stilistici tardo-gotici del nuovo presbiterio, magari molto attardati e ispirati dal cantiere di San Pietro di Berbenno, grande chiesa riedificata nella seconda metà del Cinquecento con un'intenzionale fedeltà a tradizioni precedenti⁷⁷⁸.

Dell'originaria **San Martino di Serravalle** non si è rinvenuta la recinzione presbiteriale. In seguito essa venne senz'altro elevata, probabilmente in concomitanza con la «refectio» che nel 1088 fu finanziata da una donazione⁷⁷⁹. Era collocata in posizione piuttosto avanzata, sicché nella chiesa benedettina dipendente da Sant'Abbondio il rapporto fra lo spazio presbiteriale e quello lasciato ai laici era circa di 1 a 3. Non essendo stata raggiunta dalle prime visite pastorali non disponiamo di un riscontro documentario per stabilire se nella successiva chiesa di contrada per qualche tempo una delimitazione sia mancata del tutto (come negli oratori vicini ispezionati nel 1589)⁷⁸⁰ o se sia solo divenuta più discreta. Dallo scavo, infatti, è emerso che il muro fu demolito probabilmente quando venne stesa la pavimentazione basso-medievale (post-1354), sulla quale (in età imprecisata) si collocò una recinzione in legno, leggermente più avanzata di quella romanica, demolita dopo il 1559. A distinguere i due poli dello spazio sacro era anche la pavimentazione: nel tardo medioevo in lastre di pietre non legate da malta nella navata, in lastre di pietre legate da malta nell'abside, conservata, la seconda, anche quando, dopo il 1559, in navata ne venne realizzata una in conglomerato di malta stesa su un vespaio di ciottoli⁷⁸¹.

In **Sant'Eufemia di Teglio** è stata ritrovata l'abside più antica, collocata tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, sopraelevata di circa 25 centimetri rispetto al pavimento della navata. Si ritiene che l'altare si situasse nella porzione della navata comunque riservata ai presbiteri. Nella terza fase costruttiva, datata al IX o X secolo, la quota dell'area absidale venne innalzata (circa 45 cm) e vi venne traslato l'altare. L'edificio dell'inizio XII secolo, ancora una volta, condusse alla massima espansione monumentale gli spazi del clero. È costituito da tre absidi, quella centrale decisamente più ampia. Un muro divideva la navata dal presbiterio, più elevato rispetto alla prima di circa 74 centimetri e accessibile grazie ad una scala⁷⁸².

Dopo che nel 1445 si era riconosciuto che la chiesa abbisognava di restauri, tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo dovrebbe essere avvenuta una pressoché totale ricostruzione (le date degli affreschi all'interno e del portale laterale sinistro assicurano che gli anni 1506-1511 furono di alacre attività). L'edificio triabsidato

⁷⁷⁷ BA, ms. I 326 inf., f. 309r.

⁷⁷⁸ SCHEDA 26, vol. II; ASDCo, VP, 30, p. 81, 1624. Cfr. SALICE 1977; BORMETTI, SASSELLA 2004, pp. 39-41.

⁷⁷⁹ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2009, p. 241; MARTINELLI PERELLI 2009, pp. 38-39, doc. 18. V. anche MARTINELLI PERELLI 1991,

p. 179, per la notizia, di tradizione erudita e non documentaria, della possibile consacrazione dell'altare nel 1093.

⁷⁸⁰ ASDCo, VP, 12, pp. 11-13.

⁷⁸¹ BROGIOLO 2009b, pp. 113-120.

⁷⁸² V. SCHEDA 30, vol. II, anche per quanto segue.

fu demolito. Venne realizzato un ampio ed alto presbiterio, voltato a crociera, della cui decorazione sopravvive traccia (sulla terminazione, successivamente distrutta, al momento è impossibile pronunciarsi). Per alti aspetti, però, la separazione fra clero e laici perse evidenza. Gli altari della Vergine e del Battista non vennero più alloggiati entro absidioline, ma addossati alle pareti in capo alle navate, privi di ogni delimitazione. Nel 1589 si rilevava: «altaria omnia sine cancellis contra praescriptum apostolice visitationis». Nel 1614 l'altare maggiore era collocato «sub capella magna depicta», era stata installata la grata di ferro, sotto l'arco della cappella, che conteneva anche gli stalli del coro. Solo la predella era troppo stretta. Gli altri altari erano invece ancora *sine cancellis*, con un'unica eccezione, quello confraternale della Concezione di Maria. Tutti, questo compreso, non avevano una predella a norma. Erano elevati rispetto alla navata al più di un gradino di legno o di pietra. L'altare dei Santi Antonio e Rocco era dotato di un'ancona *indecens* e, come quello della Concezione di Maria, privo di croce. Il più povero di tutti pare fosse quello di San Giovanni Battista, che non aveva ancona né un dipinto sulla parete, né alcun paramento⁷⁸³.

Nei decenni successivi alla citata visita, vennero realizzati un profondo e luminoso coro a pianta quadrangolare, dotato di volta a botte, e aperte le cappelle per gli altari laterali, con le relative cancellate. Nell'assetto che si è conservato fino ad oggi il presbiterio è elevato di due gradini rispetto alla navata, la cui quota peraltro sale sensibilmente avanzando verso il presbiterio, l'altare maggiore è invece sopraelevato di tre gradini rispetto al pavimento del presbiterio. Tutti gli altari minori risultano elevati di un gradino rispetto al pavimento della cappella, che a sua volta sopravanza di un gradino quello della navata⁷⁸⁴.

San Michele di Sazzo nelle fasi basso-medievale e proto-moderna era dotata di un'abside semicircolare. Dalla planimetria ipotizzata a partire da un sondaggio parziale doveva presentare un rapporto fra le superfici del presbiterio e della navata di 1 a 4. Nel 1589 era censito un altare laterale, che «non habet septum». Nel 1614 la chiesa appariva «parva» e «antiqua»; la zona presbiteriale però era recintata all'altezza dell'arco trionfale e l'altare laterale doveva essere stato demolito⁷⁸⁵.

Il santuario di San Luigi che ne prenderà il posto è stata presentata come una delle fabbriche esemplari del Seicento valtellinese, con il particolare sviluppo monumentale del presbiterio e del coro, a pianta quadrangolare. «Si allarga l'apertura dell'arcosolio e si aggiunge un secondo vano, leggermente più stretto, apportando una particolare progressione prospettica, successivamente replicata in altre chiese della valle». Coro e presbiterio sono peraltro distinti dalla copertura, poiché solo il secondo presenta delle lunette. Insieme hanno una profondità di circa 13,5 metri, la larghezza è compresa fra i 10 metri della zona dell'altare e i 9 del coro. La proporzione con lo spazio della navata divenne 1 a 2,5; qualora poi considerassimo anche le cappelle chiuse da cancellate, le aree riservate al culto cui accedeva solo il clero quasi eguaglierebbero la superficie occupata dai laici. La cappella maggiore è inoltre un ambiente molto sviluppato anche in altezza, circa quanto la navata; l'arco trionfale domina significativamente, in larghezza e altezza, rispetto a quello delle cappelle. Un presbiterio così ampio poté ospitare anche la cantoria e l'organo, la cui cassa è opera di intaglio degli anni 1765-1768, in Valtellina spesso alloggiato altrove. Attualmente un gradino innalza il pavimento del presbiterio e delle cappelle rispetto alla navata; l'altare maggiore è più alto di tre gradini rispetto al pavimento del presbiterio, quelli laterali di un gradino rispetto al pavimento delle cappelle⁷⁸⁶.

A **San Bernardo di Colorina** si può seguire l'espansione del presbiterio e la crescente evidenza, materiale ed estetica, della sua distanza dalla navata. Nella fase più antica esisteva un'absidiola semicircolare, la cui superficie era in rapporto di 1 a 7 rispetto a quella della navata. Nella seconda fase, post-tridentina, la chiesa si riconfigurò con la cappella maggiore partita in coro e abside semicircolare, la navata e due cappelle. Se si somma la superficie della cappella maggiore e delle minori, si verifica che l'area destinata al clero si poneva in un rapporto con quella accessibile ai fedeli di 1 a 1,6. In una terza fase (databile agli anni 1760-1776), con l'ampliamento della navata e il più modesto ingrandimento del presbiterio, che andò ad assumere forma quadrangolare, includendo pure le cappelle e il battistero all'interno dell'area riservata agli ordinati, il rapporto scese a 1 a 2. Inoltre nella prima fase non c'è traccia di separatori fra presbiterio e navata, nella seconda compare una balaustrata in legno fra presbiterio e navata e davanti almeno alla cappella sud; nella terza fase si installò una balaustrata in marmo fra la navata e il presbiterio, fra la navata ed entrambe le cappelle laterali.

⁷⁸³ CANOBBIO 2001, pp. 164, 166-167; BA, ms. I 326 inf., f. 303r., 1589; ARCHINTI 1995, pp. 385-387.

⁷⁸⁴ GARBELLINI 2007, pp. 35-36, 45; GARBELLINI 2011, p. 68.

⁷⁸⁵ BA, ms. I 326 inf., f. 303v., 1589; ARCHINTI 1995, pp. 425-426.

⁷⁸⁶ ROVETTA 1998, pp. 54-57 (per la citazione); TERZAGHI 1998b; BORMETTI, SASSELLA 2004, pp. 90-93.

In più la balaustrata che cinge l'altare maggiore ha la cimasa più alta di quelle che delimitano gli altari laterali. Ancora, nella fase più risalente «non è chiaro come si passava da navata a presbiterio (per esempio attraverso dei gradini [...])». In quella successiva i gradini fra navata e presbiterio sono stati identificati. Alla fine del Settecento, se non dopo, vennero posti gradini in marmo rosso «di foggia neoclassica», «di ottima finitura» tra la navata, la cappella maggiore e le cappelle minori. Almeno nella sistemazione attuale anche il battistero è sopraelevato rispetto alla navata di un solo gradino. Nella fisionomia assunta sempre nella terza fase, la volta della navata è a botte con lunette, quella della cappella maggiore è a cupola, che dunque le conferisce un'impressione di maggiore sviluppo. Infine l'arco trionfale è più alto dei due archi delle cappelle laterali, i quali restano sotto il cornicione che divide lo spazio verticale della chiesa⁷⁸⁷.

L'abside di **Santa Maria Nascente di Piantedo**, nella fase anteriore al 1505, era semicircolare. Prima del 1614 fu mutato l'orientamento; allora venne costruita un'abside ancora semicircolare, ma decisamente ampia. Nella ricostruzione anteriore al 1762 coro e presbiterio assunsero la forma quadrangolare attualmente visibile. Nella prima fase presumibilmente l'abside era già ad una quota leggermente più rilevata rispetto alla navata. In quella ante-1614 un gradino divideva navata e presbiterio. Nella fase settecentesca due gradini in pietra scandiscono il presbiterio e la navata. Attualmente è chiara la gerarchia anche fra i vari altari, poiché restano i due gradini di accesso alla cappella maggiore, mentre un solo gradino eleva le quattro cappelle laterali rispetto alla navata; le due più vicine all'altare maggiore, però, hanno un gradino più alto. La preminenza dell'altare maggiore, inoltre, è rafforzata dall'innalzamento della quota del pavimento a mano a mano che si avanza lungo la navata, già riscontrabile nella fase ante-1614. L'arco delle quattro cappelle, infine, resta al di sotto del cornicione che articola lo spazio verticale della chiesa; l'arco trionfale che immette al presbiterio è per contro assai più alto e ampio.

La primitiva **San Bartolomeo de Castelaz** (1376-1393) era dotata di abside semicircolare. Nel 1579 risultano terminati lavori di ampliamento, in occasione dei quali fu presumibilmente realizzato il presbiterio a pianta quadrangolare, affrescato nel 1587. L'iniziativa ha caratteristiche culturali locali, sviluppo delle novità che abbiamo rintracciato a Teregua e nei Santi Pietro e Marcellino *de Poyra*, ma poco uniformata a indirizzi più generali. L'evidenza della cappella maggiore ne uscì senz'altro rafforzata. Innanzitutto risulta molto accentuata l'ascesa del pavimento della navata in direzione dell'altare. Inoltre da un punto di vista planimetrico si trattò di una trasformazione profonda: si passò da un rapporto fra le superfici del presbiterio e della navata di 1 a 6 ad uno di circa 1 a 2. Su altri versanti, però, il mutamento fu meno incisivo. Il soffitto del presbiterio era adesso più alto di quello della navata, che fu sopraelevata in questa occasione o più tardi, entro il 1632 (la data è incisa e pare riferita alle nuove finestre aperte nella muratura aggiunta), ma senza un particolare sviluppo volumetrico. Inoltre il gradino che elevava la quota del presbiterio rispetto al pavimento della navata non fu collocato sotto l'arco trionfale, la linea di divisione di norma adottata in età post-tridentina, ma in posizione più arretrata verso l'altare. All'interno di questo più limitato spazio privilegiato sarà ricavato l'accesso alla sacrestia (1696), della quale lo scalino, se non risale ai lavori del 1579, potrebbe essere contemporaneo. Nel 1589 diminuiva ulteriormente la separazione fra l'altare e la navata l'assenza della «ferrata»⁷⁸⁸.

San Gallo di Premadio aveva originariamente un'abside semicircolare. Nel 1589 «li altari non hanno ferrata». Nel 1614 lo spazio dell'altare maggiore era ancora angusto: mancavano i cancelli e la predella era piccola⁷⁸⁹. A partire dal 1631 cominciò la costruzione del nuovo presbiterio. Il rapporto fra la sua superficie e quella della navata era 1 a 3: le dimensioni reali erano diversissime da quelle di un santuario monumentale come San Luigi di Sazzo (5 m di larghezza e 6,2 m di profondità), ma le proporzioni rispetto alla navata simili. La volta del presbiterio e del coro era più alta di quella della navata, tanto che prima del 1696 venne elevata la facciata, quasi ad equilibrare in altezza il frontespizio e la cappella maggiore, la cui mole sopravanzava il corpo della chiesa (i rapporti, non più apprezzabili dopo l'ultimo rifacimento del tetto, innalzato nel 1985, sono ben documentati fotograficamente). La cappella maggiore era definita «di giuste dimensioni» dal vescovo Torriani (1668), mentre la chiesa nel suo complesso nel 1752 sarà definita «angusta, sordida» dal visitatore⁷⁹⁰.

⁷⁸⁷ SCHEDA 15, vol. II. Cfr. SCAMOZZI 1994, pp. 216, 222. La struttura con cappella maggiore e due cappelle laterali è quella rilevata in ASDCo, VP, 30, pp. 171-172, 1624.

⁷⁸⁸ ASDCo, VP, 12, p. 12, 1589; MASPEL 1991; GAVAZZI 1991, p. 31;

MARIOTTI 2009b, pp. 42-43; CAIMI 2009, pp. 52-53.

⁷⁸⁹ SCHEDA 32, vol. II; ASDCo, VP, 12, p. 9, 1589; ARCHINTI 1995, p. 229.

⁷⁹⁰ SILVESTRI 2004, p. 40 e sgg.

A **Santa Maria di Mazzo** nel 1614 la recinzione presbiteriale, più avanzata rispetto all'arco trionfale, attraversava tutta la chiesa «ab una parte [...] ad alteram», includendo l'altare maggiore e i due laterali. Gli scavi ne hanno rinvenuto la traccia in un cordolino di sassi. L'altare maggiore era «sub nica veteri depicta». Dalle parole del visitatore si comprende che doveva trattarsi di un'abside semicircolare, nel 1798 detta «più bassa del volto della chiesa», la cui area però non è stata indagata archeologicamente, sicché non è possibile istituire confronti con l'attuale terminazione (presbiterio a pianta quadrangolare e coro semicircolare), realizzata nell'Ottocento⁷⁹¹.

La vicenda dei **Santi Simone e Giuda di Colorina** è decifrata solo in parte. È certo, comunque, che l'abside semicircolare della fase più antica, nel quale è stato rinvenuto il basamento di un piccolo altare, fu sostituito da una più ampia cappella maggiore a pianta quadrangolare. Già nel 1624 la cappella maggiore «minatur ruinam» e veniva interdetta la celebrazione «donec provideatur de alia capella et altari». Una radicale ricostruzione, però, venne decisa solo negli anni 1795-1797⁷⁹². Di **San Colombano e San Giacomo di Ra-voledo** è stato ritrovata l'abside semicircolare originaria, con il piccolo altare che ospitava, nel 1589 privo di cancellata⁷⁹³. La ricostruzione, iniziata nel 1629, ha condotto all'attuale chiesa, più ampia e con presbiterio a pianta quadrangolare.

Altre chiese documentano almeno un tratto di questa parabola. Hanno abside semicircolare tutte quelle le cui vicende costruttive si sono arrestate al medioevo (la primitiva **Santa Maria Maddalena di Domofole**, la seconda **Santi Faustino e Giovita di Grosio**, **Sant'Agata di Masegra**, **Santo Spirito di Bormio**, **San Pietro al Castello**, **San Pietro di Teglio**) o sono continuate anche in seguito, ma con scarsa vitalità, ripiegando su soluzioni attardate, come **San Gerolamo di Buglio** e **San Giacomo di Colorina**⁷⁹⁴. In quest'ultima chiesa, dopo un ampliamento verso ovest e verso nord della navata (affrescata nel XV secolo), che però poteva avere conservato l'absidiola originaria, divenuta per di più asimmetrica, fu realizzato, presumibilmente nella piena età moderna (considerando la linea dell'arco ribassato che lo separa dall'aula), il nuovo presbiterio a pianta semi-ellittica e più ampio.

In **Santo Spirito** si legge un tipico spazio sacro della fine del medioevo, con la piccola nicchia absidale (esistente almeno dal 1475 quando fu affrescata), la cui volta è sensibilmente più bassa rispetto alla copertura della navata (affrescata nel 1528) e il cui rapporto con la superficie di quest'ultima è circa di 1 a 11. Nel 1589 si rilevava la limitatezza degli spazi: «l'altare è sufficiente, ma la bredella è molto picciola». Nel 1614 era definita una «niccia picta» quella che ospitava l'unico altare. Per contro, dopo la campagna decorativa del 1528, la volta della navata doveva apparire più scenografica e di non minore importanza, quanto a contenuti teologici veicolati dalle immagini, rispetto al catino absidale⁷⁹⁵.

In **San Pietro al Castello** nel 1589 la cappella maggiore non era a norma: «l'altare è molto picciolo», «non vi è la ferrata». Nel 1614 l'altare risultava adeguato, era delimitato dai cancelli e dotato di un'ancona di pregio⁷⁹⁶. In effetti anche la relazione di scavo identifica due incavi, nel perimetrale sud e nord, come traccia di una recinzione lignea dell'area presbiteriale, comprendente le due absidi. Leggermente più avanzata rispetto ad essa, nella navata, a circa 1,5 metri rispetto all'arco trionfale, è un gradino, più blanda discontinuità precedente, come ipotizzato nella relazione stessa, oppure struttura contemporanea per ribadire la divisione, visto anche il suo rapporto organico con l'ingresso (immediatamente esterno) del vano presumibilmente adibito a sacrestia. Doveva concorrere allo stacco fra i due ambienti anche la copertura, poiché le navate erano prive di volte in muratura (PIVA, in questo volume).

Nel 1589 nell'oratorio dei Beccaria (verosimilmente **Sant'Agata**) «l'altare è alquanto picciolo»⁷⁹⁷. In **San Faustino di Grosio** il rapporto fra la superficie del presbiterio e quella della navata era di 1 a 3. Nel 1589 l'altare era senza cancelli. Nel 1614 il vescovo Filippo Archinti vietava «omnino» di celebrarvi messa fino alla regolarizzazione («sinché non siano accommodati li altari con cancelli et bradelle et ornati»). Nel 1624 si era condotto un qualche adeguamento, con un «parapetto di legno che s'era l'altare»⁷⁹⁸. In **Santa Maria Maddalena di Domofole** il rapporto fra la superficie dell'abside e quella della navata era di 1 a 5,5.

⁷⁹¹ SCHEDE 24, vol. II; ARCHINTI 1995, p. 283; BORMETTI 2002c, p. 19.

⁷⁹² ASDCo, VP, 30, pp. 85-86, 1624; DA PRADA 1995, pp. 167-169. V. SCHEDE 17, 19, vol. II, anche per quanto segue.

⁷⁹³ ASDCo, VP, 12, p. 27.

⁷⁹⁴ V. le rispettive SCHEDE 14, 16, vol. II, anche per quanto segue.

⁷⁹⁵ ASDCo, VP, 12, p. 6, 1589; ARCHINTI 1995, p. 218.

⁷⁹⁶ ASDCo, VP, 12, p. 8, 1589; ARCHINTI 1995, p. 221.

⁷⁹⁷ BA, ms. I 326 inf., f. 303v.

⁷⁹⁸ ASDCo, VP, 12, p. 28, 1589; 31, p. 583, 1624; ARCHINTI 1995, pp. 273-274, 325.

Santa Maria della Sassella, ricostruita sostanzialmente nelle forme attuali, nel 1511 affrescata, nel 1521, «amplioribus aedificiis et honorabili structura dudum nuperrime devote fundata», consacrata⁷⁹⁹, rappresenta un punto di passaggio. È dotata di una cappella maggiore ancora a terminazione semicircolare, ma già alta e ampia (4 m di profondità e 6,2 m di larghezza; la proporzione fra essa e la navata, forse meno significativa essendo anche quest'ultima molto estesa, è 1 a 5,5).

In **San Gerolamo di Talamona** senz'altro prima del 1570, data degli affreschi, fu realizzata una cappella maggiore quadrangolare, il cui rapporto con un'eventuale precedente abside semicircolare dovrebbe essere indagato mediante uno scavo ulteriore e a partire dalla traccia di dipinti più antichi svelata da una caduta di intonaci dallo stipite della sacrestia. A causa delle notevoli dimensioni dell'aula, il rapporto fra l'estensione del presbiterio e della navata è di circa 1 a 6; riferendosi però ai valori assoluti, l'area del presbiterio appare notevole, circa 23 mq.

Nei **Santi Pietro e Paolo di Tresivio** nel 1589 «la volta dell'altar maggiore minaccia ruina». Nel 1614, invece, il visitatore registrava una «capella nova magna et dealbata», quella a terminazione poligonale ad oggi apprezzabile nelle sue forme in particolare dall'esterno. Mentre nel 1589 gli altari erano senza ferrata, nel 1614 la cappella maggiore pareva adeguata, essendo delimitata da cancelli sotto l'arco della cappella e dalla trave con il crocifisso. «Post altare» erano disposti i sedili per i canonici. Un gradino innalzava tutta l'area presbiteriale rispetto alla navata. Erano però troppo stretti e precipitosi i gradini dell'altare e quest'ultimo troppo alto e dunque da abbassare⁸⁰⁰.

Interessa la concezione mimetica, rispetto a questi modelli, anche degli oratori confraternali. L'unico oggetto di indagine archeologica è stato quello di **Livigno, presso Santa Maria**. Nel 1697 già si levava «fabricato di novo un oratorio appresso la chiesa parrocchiale...». Qui i disciplini, istituiti in confraternita nel 1668, si riunivano tutte le feste per recitare l'ufficio della Madonna⁸⁰¹. Il suo ruolo nella vita cerimoniale della comunità fu cruciale. Ancora nella seconda metà del Novecento i confratelli, numerosissimi (fino alle circa trecento unità) e tutti maschi, vi cantavano l'ufficio del santissimo Sacramento prima della messa festiva. Inoltre vi veniva stipato il pane dell'elemosina, poi benedetto e distribuito il venerdì santo in modo gerarchico ai confratelli (cui toccava la ciambella grande), ai non aderenti (che dovevano accontentarsi di una intermedia) e ai bambini (compiaciuti con una piccola)⁸⁰². Ebbene, un oratorio usato per la liturgia confraternale e per cerimonie di integrazione e gerarchizzazione della comunità di tipo para-eucaristico riprende però in tutto la sistemazione di una chiesa post-tridentina. Vi si accede da una porta centrale in facciata e una laterale, nel perimetrale sinistro. Prende luce da un rosone in facciata, due finestre quadrangolari nella parete destra, altre due nella parete sinistra, una in quella di fondo. È dotato di un ampio coro quadrato (di circa 3,2 m di lunghezza e 4,4 m di larghezza, dunque con una superficie di circa 14 mq), occupato, negli anni cui riesce a risalire la memoria locale, dal priore e dai cantori. Lo stacco fra presbiterio e navata è segnato da una coppia di semipilastri. A ribadire la discontinuità fra i due ambienti sono attualmente la copertura (a botte nella navata, a crociera nel coro), il piano pavimentale (più elevato di un gradino quello del coro), la decorazione (più ricca quella del coro, a fronte di una navata molto essenziale). Il rapporto fra le superfici della navata e del presbiterio nell'oratorio seicentesco era di era 3 a 1, poi alterata dal prolungamento dell'aula a ovest, intervenuto nell'Ottocento. Il coro era dotato pure di un altare, di cui restano immagini fotografiche, essendo ad oggi completamente spogliato.

In chiusura, si possono collegare alle trasformazioni degli spazi sacri e delle loro funzioni anche alcuni aspetti della decorazione a fresco. La ricerca di D. Bigini ha recentemente avanzato una stimolante proposta di lettura del tema della *Maiestas Domini* con la teoria degli apostoli, che perdura nelle chiese della diocesi di Como, fra Quattro e Cinquecento. La figurazione contiene senz'altro una potente visione escatologica e gloriosa del Cristo; sarebbe però anche da considerare alla luce delle sue implicazioni comunitarie: il collegio apostolico che circonda Gesù viene così inteso come una proiezione metafisica del vivere in collettività che in queste zone e in questa età ha efficacemente indirizzato la lotta politica, plasmato la relazione sociale ed economica e aperto il varco del sacro.

Al contempo è necessario osservare come molte esperienze, religiose e civili, che hanno inciso profondamente nella strutturazione dello specifico assetto ecclesiastico qui considerato, ebbero matrice comunitaria.

⁷⁹⁹ PARAVICINI 1969, pp. 308-309.

⁸⁰⁰ BA, ms. I 326 inf., f. 301v., 1589; ARCHINTI 1995, pp. 427, 467.

⁸⁰¹ TAGLIETTI 1995, pp. 330, 332-333.

⁸⁰² SILVESTRI M.B. 1998, p. 71. Ho integrato alcune informazioni grazie ad un'intervista all'ex confratello Oreste Galli (Livigno, 29 settembre 2013). Cfr. SCHEDA 22, vol. II, per quanto segue.

Questa iconografia, a mio avviso, potrebbe avere acquisito pieno senso, sul lungo periodo, in un ambiente in cui non solo la maggior parte delle chiese era di patronato popolare, ma anche in cui si erano costituite fiorenti comunità di conversi e celle monastiche dipendenti dai grandi enti urbani, punti di riferimento per la popolazione, insieme alle pievi officiate da capitoli, e in cui poi proliferarono le confraternite. Pur nella grande varietà delle situazioni citate, peraltro, il modello apostolico era stato direttamente operante, nell'idealizzazione dei capitoli monastici e clericali, nella spiritualità dei laici che fra XII e XIII secolo avevano cercato un'esemplarità di vita cristiana, nei riti delle confraternite come quello della lavanda dei piedi il Giovedì santo⁸⁰³.

L'ipotesi può essere rafforzata a partire da una considerazione di carattere funzionale, cioè che tale iconografia era destinata agli spazi absidali e aveva inquadrato quindi, nelle diverse chiese e nelle diverse fasi, proprio la liturgia corale che lì si esprimeva: il canto dei canonici nei loro stalli, il raccogliersi dei conversi o dei confratelli attorno all'altare, la presenza delle magistrature comunitarie alla messa; quando, alla fine del medioevo, le chiese saranno perlopiù prive di cancelli, l'appressarsi dei fedeli al sacerdote che essi eleggevano e con cui pattuivano i contenuti del servizio pastorale. L'ingresso di una famiglia di conversi presso San Martino di Serravalle nel 1223, ad esempio, avvenne «coram altari predicte ecclesie»; così di quelli di Santa Perpetua nel 1365, innanzi all'altare di questa chiesa⁸⁰⁴. È significativo, allora, che proprio in Santa Perpetua di Tirano la santa titolare, moglie di san Pietro, sia raffigurata al centro dell'abside, tra gli apostoli, alla sinistra del marito, nel ciclo risalente alla seconda metà del XII secolo. D. Bigini presenta, per spiegare questa presenza, anche la tesi di F. Rainoldi, secondo la quale l'immagine conferirebbe esemplarità apostolica alla comunità mista che si era raccolta presso quella chiesa (attestata dai primi anni del XIII secolo)⁸⁰⁵.

Nella sfortuna cui questa iconografia va incontro nel corso del Cinquecento, di conseguenza, avrebbero pesato le trasformazioni sociali, quelle dei rapporti istituzionali fra i dispensatori del sacro e i fedeli, come i mutamenti della cultura di questi ultimi. La riconquista della chiesa tentata da parte ecclesiastica, con gli interventi più prescrittivi delle autorità diocesane e il controllo del parroco sulla vita cerimoniale della comunità, i conti delle fabbricerie e delle confraternite, affievoli la coscienza collegiale del coinvolgimento della popolazione. Al contempo, una vita interiore segnata dall'acuirsi delle preoccupazioni per la salvezza individuale concorse a mutare l'immagine di Cristo proposta, incentrata sulla passione redentrice piuttosto che sul cielo degli ultimi giorni. Anche nelle chiese in cui non si custodiva il corpo eucaristico, infatti, si volle comunque rendere presente il corpo sacrificale di Cristo mediante il prototipo dell'*Imago pietatis*.

Si è detto, inoltre, come si arrivò a privilegiare nettamente la frequenza della messa votiva o di suffragio, a discapito della solennità corale, isolando dunque il sacerdote che, *in persona Christi*, ne consacrava il corpo e il sangue, e separandolo dalla preghiera collegiale. Gli ambienti destinati alla moltiplicazione delle messe basse si adeguarono, architettonicamente e figurativamente, predisponendosi ad alloggiare il solo celebrante e mettendolo in rapporto con il profilo eminentemente solitario del Cristo sofferente ed eucaristico. Innanzitutto proprio l'*Imago pietatis* era uno schema iconografico strettamente associato alla preghiera consacratoria, dal momento che la scena voleva riprodurre una visione di Cristo avuta da papa Gregorio Magno durante la celebrazione della messa. In **Santo Spirito a Bormio** (1475) e nella Santissima Trinità di Teregua (1546) fu posta immediatamente dietro l'altare, accanto, rispettivamente, alle rappresentazioni dell'*Incoronazione della Vergine* e della Trinità, secondo il modello del *Trono di Grazia*, che dunque effigiava la seconda persona nel momento della crocifissione. In **San Pietro di Teglio**, dove la decorazione absidale quattrocentesca seguì lo schema più tradizionale del Pantocratore, con i simboli degli evangelisti e la teoria degli apostoli, comunque ad un piccolo crocifisso fu riservato un luogo di simbolica centralità, in connessione con l'altare, ma non di enfatica evidenza: il sottarco della monofora centrale. L'*Imago pietatis*, che evidentemente mancava alla sensibilità dei fedeli, fu dipinta probabilmente nel 1496, in uno degli spazi rimasti disponibili, la parete laterale sinistra, in prossimità dell'ingresso. Nel XVI secolo fu aggiunto un altro simbolo eucaristico, il trigramma di Bernardino in uno stendardo rosso⁸⁰⁶.

Dove la struttura architettonica del catino absidale fu mantenuta (ad esempio in San Gregorio di Ravedo e in Sant'Alessandro di Lovero), operò un'evidente suggestione ad ambientare in quell'antico simbolo del

⁸⁰³ BIGINI 2009-2010. Cfr. RAINOLDI 2012.

⁸⁰⁵ BIGINI 2009-2010, II, pp. 20-25.

⁸⁰⁴ MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, 1223.11.12 o 13; ASSBVT, Pergamene, 572, 1365.12.29.

⁸⁰⁶ GARBELLINI 1986b, pp. 78-113; BIGINI 2009-2010, II, pp. 214-221.

cielo temi metafisici come l'*Incoronazione della vergine da parte della Trinità*, in affreschi datati agli anni Sessanta del Cinquecento. Altrove, in più moderne cappelle maggiori a pianta quadrangolare, si privilegiò, invece, la figura di Cristo nella sua sofferenza individuale. A **San Bartolomeo de Castelàz** erano già presenti due crocifissioni votive trecentesche e un ampio ciclo narrativo dell'infanzia e della passione di Gesù, culminante con la resurrezione, realizzato alla fine del Quattrocento o all'inizio del Cinquecento⁸⁰⁷. Nel 1587 Cipriano Valorsa affrescò il nuovo presbiterio quadrangolare. Qui Gesù crocifisso è lasciato da solo sulla parete di fondo dagli apostoli, collocati ai lati del presbiterio, una disposizione non solo più nettamente gerarchizzante, ma anche separatrice. La volta è dedicata ai santi e ad un ulteriore sviluppo dei temi eucaristici e sacrificali, con i simboli della passione recati dagli angeli e, nei tre tondi posti nelle chiavi di volta, il volto di Gesù coronato di spine, l'orifiamma bernardiniano privo però del trigramma e l'Agnello, adagiato sul libro, che regge lo stendardo (timida apertura sui temi della resurrezione e della seconda venuta)⁸⁰⁸. Nel ciclo absidale realizzato in **San Gerolamo di Talamona** nel 1570 domina la crocifissione, che occupa l'intera parete di fondo.

Si può porre un nesso altrettanto stretto e specifico fra l'uso sacro dello spazio e la sua decorazione anche quando quest'ultima sviluppa motivi ornamentali, piuttosto che temi teologici. Fra le chiese del nostro campione, una testimonianza tarda è comunque molto suggestiva. Nel coro di **Santa Maria di Piantedo** Francesco Massalli realizzò nel 1762 quadrature che simulavano le caratteristiche esemplari della chiesa di concezione post-tridentina e che nel piccolo edificio non si erano potute pienamente sviluppare: spaziosità del presbiterio, imponenza dell'altare e luminosità. L'illusione visiva, infatti, rendeva più profondo il coro, accresceva la magnificenza e l'altezza dell'altare maggiore, elevava una cupola al di sopra di esso e apriva ulteriori, immaginarie finestre⁸⁰⁹.

4.13. Sacrestie immateriali

Nel basso medioevo si definiva «sacrestia» non necessariamente un locale specifico, ma il patrimonio di libri, paramenti e suppellettili sacre di una chiesa. Presso alcune (le plebane e le parrocchie più ricche) esisteva anche uno spazio apposito, in altri caso no, vista la dotazione spesso modesta di vesti e oggetti, che potevano trovare altre pratiche sistemazioni, entro casse o armadi. Alcuni doni, inoltre, erano stati destinati al singolo altare di fondazione familiare o confraternale: la configurazione plurale dello spazio sacro che si è illustrata, dunque, poteva non suggerire l'esigenza di un'unica stanza che raccogliesse tutto l'occorrente per le cerimonie, come se questi oggetti fossero della chiesa nella sua unitarietà, e non di questa o quella cappella, cui erano riservati in modo esclusivo.

Le sacrestie delle chiese curate, intese come insieme di beni mobili, erano sotto il controllo della comunità, i cui agenti redigevano l'inventario nel momento della consegna al rettore eletto⁸¹⁰. La dotazione della sacrestia si avvaleva ovviamente anche del concorso di benefattori privati, che in ogni caso, ad esempio quando prevedevano un legato per la chiesa parrocchiale – una somma genericamente destinata o invece finalizzata espressamente all'acquisto di un calice o un paramento – designavano gli ufficiali comunitari come esecutori. Il linguaggio enfatizzava l'attinenza di tali oggetti alla collettività: la croce che veniva condotta in processione era la «*crux communis*»⁸¹¹, il messale che il cappellano leggeva il «*missale communis*»⁸¹², il calice elevato dai sacerdoti il «*calix [...] communis*»⁸¹³.

Altri aspetti, però, conferivano una speciale competenza sulla sacrestia al clero. Basti pensare alla sacralità di quanto vi veniva conservato, talvolta la stessa eucaristia. Inoltre l'ingresso in sacrestia era uno degli atti compiuti in occasione dell'immissione nel possesso del beneficio⁸¹⁴.

Tale interdipendenza pose nuovamente problemi giurisdizionali e di divisione fra gli ambiti di competenza degli ordinati e dei laici. Si è visto come le chiavi della sacrestia o delle casse riposte in sacrestia, dove erano custoditi i panni dei funerali e la cera, fossero detenute dalle autorità comunali, dai preti e dai monaci, indotti, anche dalla mediazione dei visitatori delegati dal vescovo, ad una più o meno forzata collaborazione. Nel

⁸⁰⁷ BONETTI 2007a.

⁸⁰⁸ GHIBAUDI 2007; BONETTI 2007b, pp. 188-195. Cfr. GIUSSANI 1931; DAMIANI 2003, pp. 100-193.

⁸⁰⁹ COPPA 1994.

⁸¹⁰ ASSO, AN, 118, ff. 69r.-70v., 1428.03.18; CERFOGLIA 1974, pp. 17-19.

⁸¹¹ ASCO, AN, 129, ff. 319r.-332v., 1495.01.26-03.09; ff. 362r.-369v., 1495.07.18.

⁸¹² APM, 1642, 1448.11.08.

⁸¹³ MARTINELLI PERELLI 1977, p. 331.

⁸¹⁴ ASSO, AN, 954, f. 305r., 1529.04.28.

1445, ad esempio, il comune di Buglio ottenne una delle due chiavi della cassa; al contempo fu impegnato a realizzare entro un anno la sacrestia, la cui mancanza era stata lamentata dal beneficiario, e «in fabricam sacrestie» avrebbe dovuto devolvere i proventi messi sotto chiave. A Sondrio lo stesso programma di riqualificazione della chiesa plebana, concepito dall'arciprete Giacomo Andriani, dunque sotto l'insegna della committenza clericale, prevede contestualmente la realizzazione del nuovo coro e della nuova sacrestia⁸¹⁵.

Fra il comune di Bormio e l'arciprete Martino *de Rezano* i rapporti furono particolarmente aspri. Scrisse il sacerdote: «li dicti homini hanno tolto de facto la clave de la sacrestia de la dicta ecclesia, quale soleva tenere lo dicto archipresbytero, dicendo loro che voleno stare in possessione de la administratione de la dicta sacrestia, et ubi *le cose sacre non deno fir pertractate per mane de layci*». Si lamentò con il principe di quanto operato «contra [...] libertatem ecclesiasticam», chiedendo di «mandare ad lo potestate, Consilio et homini de la dicta terra che debiano omnimodo desistere da le suprascripte insolentie et prevaricatione, non impazandose nec intrametendose de cetero quovismodo de la administratione et cose ecclesiastiche pertinente ad li dicti supplicanti, nec de loro facti, et contra li quali *non hanno superioritate nec iurisdictione alcuna*, et che debiano restituire la clave de la suprascripta sacrestia»⁸¹⁶.

I rapporti potevano essere ulteriormente complicati dall'interporsi della figura ambivalente del *monachus*: nel 1453 il visitatore episcopale ordinò a quello di Santo Stefano di Mazzo di consegnare all'arciprete la chiave della sacrestia⁸¹⁷.

Con la riforma tridentina, l'impegno dispiegato per affermare un più saldo controllo clericale sulla chiesa interessò anche la sacrestia. Era il luogo in cui si custodivano oggetti a stretto contatto con un sacro che si sarebbe voluto monopolizzare. Era il «retroscena» in cui un sacerdote più cosciente della propria identità doveva prepararsi interiormente ed esteriormente alla celebrazione della messa, in modi prima mai così dettagliatamente prescritti, e dunque dalla cui visione i semplici spettatori del rito dovevano essere esclusi⁸¹⁸. Carlo Borromeo ne raccomandava la costruzione in ogni chiesa, la studiata collocazione, che lasciasse lo spazio per il solenne accesso processionale all'altare maggiore, la disposizione interna⁸¹⁹. Le visite prestarono molta attenzione alla sacrestia, spesso assente, priva dei requisiti (buia, angusta, umida, mancante del «lavatorio»), disposta in modi non funzionali alla celebrazione (troppo vicina all'altare maggiore o al contrario troppo lontana dal presbiterio). Il clero locale, di nuova formazione, si adoperò per l'adeguamento. A Sondrio, scriveva Gian Antonio Parravicini, la sacrestia realizzata dall'Andriani era umida, scomoda, ma soprattutto non consona, per l'«angustia», a una collegiata del XVII secolo, «poiché li sacerdoti e li paramenti erano notabilmente moltiplicati». Quella ancora più vecchia mostrava lo stesso tipo di insufficienza, in quanto «angusta e picciola», ed era per altri due aspetti inadeguata alle nuove esigenze liturgiche: troppo «lontana dal choro», «necessaria per altro alli custodi della chiesa da riponervi l'oglio particolarmente delle lampade e altri più grossi mobili», cioè sottoposta ad una promiscuità d'uso con quelle figure di *monaci* che ormai si volevano allontanare dal sacro. Per questo l'arciprete ne fece fabbricare una terza, attuando simultaneamente la risistemazione del presbiterio e introducendo il reciproco richiamo dell'identità di materiale – pietra nera – con cui furono realizzate le portine della sacrestia, la balaustrata, gli scalini della stessa e dell'altare, come a ribadire la loro appartenenza allo stesso confine sacro⁸²⁰.

L'indagine archeologica mostra il processo di lungo periodo con cui le sacrestie, spesso mancanti del tutto nel medioevo, furono costruite o ampliate nella piena o tarda età moderna. Ne risultano prive **San Gerolamo di Buglio**⁸²¹, **San Giacomo di Colorina** e **Santo Spirito di Bormio** (si usava evidentemente quella di San Vitale, cui Santo Spirito era legata)⁸²².

In altre il locale fu senz'altro aggiunto in età moderna. La primitiva **San Michele di Sazzo** ne era priva. Ne venne dotata prima del 1614: con essa identificherei l'innesto attribuito dalla relazione archeologica alla seconda fase. La chiesa seicentesca sarà munita di un'ampia sacrestia quadrangolare⁸²³. In **San Pietro al Castello** venne annessa entro il 1614, quando si rilevava come fosse priva di «lavatorium»⁸²⁴. **Santa Maria di**

⁸¹⁵ CANOBBIO 2001, pp. 191-192; PARAVICINI 1969, p. 73.

⁸¹⁶ ASMì, CS, 782, 1473.03.11. Cfr. *ivi*, 1462.11.23, 1473.03.14.

⁸¹⁷ APM, 1, f. 10r., 1453.07.03.

⁸¹⁸ Cfr. GOFFMAN 1969, pp. 127-164.

⁸¹⁹ BORROMEO, *Instructionum*, pp. 136-145.

⁸²⁰ PARAVICINI 1969, pp. 67, 73.

⁸²¹ Cfr. SOSIO 2000, p. 295.

⁸²² ASSO, AN, 954, f. 305r., 1529.04.28. San Vitale fu poi dotata di una nuova sacrestia, attribuita al Seicento e demolita alla metà del secolo scorso (CAVALLARI 1947/48-1949). Cfr. le relative SCHEDE 14, 16, 13, vol. II, anche per quanto segue.

⁸²³ ARCHINTI 1995, pp. 425-426.

⁸²⁴ ARCHINTI 1995, p. 221.

Piantedo ne fu dotata con la ricostruzione ante-1614, ad est dell'abside. Nella fase precedente il 1762 la si ampliò. La costruzione *ex novo* dell'oratorio di Teregua a partire dal 1521 non la contemplò. Si tratta infatti di un corpo aggiunto, probabilmente parte dei progetti di ampliamento sottoposti al vescovo dagli uomini nel 1614. Dal 1643 vennero sostenute spese ingenti per la sacrestia, con ogni probabilità per la sua stessa realizzazione, visto che si armarono le volte e si dovette realizzare il tetto. Verosimilmente tale intervento condusse a ripensare lo spazio sacro, dilatando ulteriormente la superficie riservata al clero: infatti non si poté o non si volle aprirne la porta nella cappella maggiore, compromettendo gli affreschi del 1546; la si pose, allora, subito a ridosso, avendo comunque cura di collocare l'accesso al di là della balaustrata, messa in opera proprio nel 1645 (stando alla memoria compilata dal parroco Gian Battista Sertorio nel 1781) e avanzata verso la navata di circa un metro rispetto all'arco trionfale⁸²⁵. L'originaria **San Bernardo di Colorina** ne era sprovvista, fu aggiunto un piccolo vano nella seconda fase, post-tridentina, ampliato ulteriormente a fine Settecento o inizio Ottocento⁸²⁶. Quella di **San Gallo di Premadio** viene fatta risalire alla piena età moderna; nel 1717 bisognava provvederla di «lavatoio»⁸²⁷. A **San Bartolomeo de Castelàz** fu costruita nel 1696 (stando alla data sul muro esterno), sacrificando parte degli affreschi del 1587, dopo ripetute sollecitazioni dei visitatori pastorali. Nel 1780 era già definita piccola⁸²⁸. A **San Colombano di Ravedo** quella oggi in funzione risale alla fase della riedificazione iniziata nel 1629, ma considerando i vani d'uso incerto identificati presso la prima chiesa non si può escludere vi fosse anche in precedenza. Quella attuale del **santuario della Sassella** fu messa in opera tra il 1709 e il 1712⁸²⁹. Nei **Santi Simone e Giuda di Colorina** viene fatta risalire alla piena età moderna, in **San Gerolamo di Talamona** al XVIII-XIX.

In enti di antica fondazione, che dovevano avere conosciuto altra sistemazione per locali adibiti a servizio e custodia, furono necessari lavori di adeguamento. In **Sant'Eufemia di Teglio** non si è esclusa l'esistenza, nei secoli IX-X di un vano con tale destinazione. In ogni caso, nel 1614 su una cappella maggiore «antiqua» si apriva una «sacristia nova», frutto dunque di un intervento recente⁸³⁰. Nei **Santi Pietro e Paolo di Tresivio**, nel 1589, «la sacrestia è molto piccola e non vi è il lavatorio». Nel 1614 c'era invece una «sacrestia nova», costruita «intra capellam maiorem», anch'essa nuova, però sempre senza lavatorio⁸³¹. A **San Pietro in Vallate**, si è detto, il visitatore nel 1589 dispose si ricavasse la sacrestia nell'abside minore. In **San Martino di Seravalle** essa è stata riferita al XVIII secolo circa⁸³².

4.14. Arredi

Ai mutamenti della sensibilità religiosa e alla riconfigurazione costruttiva del tempio in cui essa si esprimeva sono connesse anche profonde trasformazioni dell'arredo del tempio stesso. Si tratta di un ambito molto frastagliato e, per l'area in esame, già parzialmente indagato. È evidente, infatti, come la riforma cinquecentesca – le nuove disposizioni per il battesimo, la confessione, la liturgia eucaristica, l'omelia, la custodia delle suppellettili – abbia creato uno specifico spazio estetico, generando una domanda di cibori del fonte battesimale, pale e cibori d'altare, confessionali, stalli corali, pulpiti e armadi di sacrestia che fossero tutte opere di pregio. Non si dovrebbero dimenticare nemmeno gli apparati effimeri che almeno dal XVII secolo interpretarono gli sviluppi della liturgia⁸³³. In queste pagine finali mi soffermerò dunque solo su alcuni aspetti, più direttamente toccati dal nostro discorso.

Innanzitutto, come accennavo, sarebbero incomprensibili le mutati proporzioni interne del luogo sacro senza considerare la mutata collocazione dell'eucaristia. La visita degli anni 1444-1445 è molto attenta a questi aspetti⁸³⁴. In alcuni luoghi il Santissimo si custodiva e i visitatori non ebbero alcunché da eccepire. Altrove si conservava ma in modi non ritenuti idonei, a causa della mancanza di illuminazione o dell'inadeguatezza della collocazione. A Berbenno ad esempio i visitatori disposero che per mantenere la lampada accesa venissero impiegati i redditi dei funerali. In San Lorenzo di Chiavenna il corpo di Cristo era riposto, senza

⁸²⁵ DELLA MISERICORDIA 2011b, p. 74; TIRINZONI 2011, p. 141; SARTORI 2011, p. 221; APV, *Libro de' conti della S.S. Trinità*, f. 23r. e sgg., 1643 e sgg.

⁸²⁶ Era rilevata a norma, ma priva di *lavatorium e oratorium*, nel 1624 (ASDCo, VP, 30, pp. 171-172).

⁸²⁷ SILVESTRI 2004, pp. 44, 48.

⁸²⁸ SILVESTRI 2007b, p. 84; GAVAZZI 1991, pp. 32-33.

⁸²⁹ BORMETTI, SASSELLA 2004, p. 59.

⁸³⁰ ARCHINTI 1995, p. 385.

⁸³¹ BA, ms. I 326 inf., f. 301v., 1589; ARCHINTI 1995, p. 429.

⁸³² BROGIOLO 2009b, p. 120.

⁸³³ PASSAMANI BONOMI 2009.

⁸³⁴ CANOBBIO 2001, per tutto ciò che segue.

lume, in un tabernacolo di ottone che lo stesso arciprete giudicava «non multum suficiens». In compenso veniva portato «decenter cum calice et lumine» agli infermi, «annunciando populo indulgentiam comitantibus». A Sondrio si teneva e continuamente illuminato, ma il tabernacolo della pieve era stato dato in pegno a *magister* Stefano *de Cazono*. I visitatori ne ordinarono il riscatto, a spese del fratello dell'ex-arciprete Giovanni *de Cazono* e del comune. A **Sant'Eufemia di Teglio** essi ordinarono di mantenere continuamente e illuminata l'eucaristia, cosa che fa pensare che si fosse registrata un'inadempienza non rimarcata dal verbale.

Particolarmente interessanti sono i casi in cui l'eucaristia non era conservata con continuità (registrati anche in alcune chiese plebane come quelle di Sorico, **Tresivio** e Villa). I delegati vescovili ordinarono allora ai fedeli di procurare per la loro chiesa un tabernacolo decoroso da illuminare (a Ponte, Aprica, Carona, Villa e Valfurva). Talvolta il verbale è prezioso perché aggiunge l'obbligo della conservazione in chiesa. Non era una soluzione obbligatoria: a Nesso le particole consacrate erano serbate in sacrestia (come già nel 1440). Né le autorità diocesane ritenevano inadeguata tale opzione: a Sant'Eufemia d'Isola, infatti, esse ordinarono «fiat locus in ecclesia aut sacristia ubi reponatur tabernaculum». È evidente, però, che perlopiù la collocazione in chiesa era ormai preferita. A Buglio i fedeli erano chiamati a procurare il tabernacolo e «aptetur locum idoneus [sic] in ecclesia pro reponendo tabernaculo». In Santo Stefano di Mazzo il corpo di Cristo si conservava illuminato, ma non si dice dove. Forse anch'esso era tenuto «in camera sua cubiculari» dall'arciprete, che la riteneva un «locus honestus», come il crisma e l'olio santo. I superiori imposero allora l'acquisto di un tabernacolo, da tenere in chiesa. Nel 1452 Pietro Andriani doveva ripetere l'ordine inevaso⁸³⁵. Non manca, infine, la prescrizione di quella che è la più antica inserzione dell'eucaristia nel corpo materiale della chiesa. In San Carpofo di Delebio si doveva ricavare «in dicta ecclesia fenestra in qua reponant sacratissimum corpus Domini in tabernaculo» da illuminare. Anche a Chiuro, dove esso si conservava, ma senza lume, al comune era richiesto di realizzare una «fenestrela in ecclesia [...] pro reponendo corpore [...] Christi, ubi in tabernaculo reponatur». Non necessariamente si trattava del presbiterio. Nel 1453 il visitatore episcopale ordinò che l'arciprete di Mazzo, ancora negligente, «reparare faciat fenestram existentem supra altare S. Bartholomei», un altare della plebana, per riporvi il santissimo Sacramento, con il concorso dei canonici. Al comune di Mazzo veniva attribuito l'onere di mantenere il lume «ante fenestram»⁸³⁶.

Nei Santi Gervasio e Protasio di Bormio nel 1445 l'eucaristia si conservava in modo ritenuto corretto. Nel 1449 probabilmente erano in corso lavori per rendere più dignitosa una «fabrica sacratissimi corporis»⁸³⁷. Dopo trent'anni attraeva già una viva devozione, attestata dai lasciti per l'acquisto dei ceri che ardessero «ad fenestram ubi ponitur sacratissimum corpus d. nostri Iesu Christi»⁸³⁸. In bassa Valtellina, dalla fine del Quattrocento cominciarono le donazioni dei privati e l'impegno dei comuni per dotare le chiese di tabernacoli (nel senso di ostensori), una preoccupazione mai affiorata in precedenza⁸³⁹.

Al primo Cinquecento risalgono i primi tabernacoli di pregio conservati dalle chiese valtelinesi, collocati a parete, appunto a finestra, reimpiegati per la custodia degli oli santi quando invalse la prassi di riporre il Santissimo dietro l'altare, ma ricchi di simbologie o iscrizioni eucaristiche che mantengono la memoria della loro origine⁸⁴⁰. A Ponte nel 1536 fu offerto dalla confraternita, che fra il 1495 e il 1500 aveva concorso alla realizzazione del monumentale presbiterio⁸⁴¹. Anche a Chiuro il committente o comunque benefattore del tabernacolo, Pietro Antonio Quadrio, sostenne contemporaneamente un altro lavoro di notevole riqualificazione della cappella maggiore, la realizzazione del coro nel 1527⁸⁴². A **Mazzo** fu realizzato nel 1556 ed è ora immurato nel battistero. In **Sant'Eufemia di Teglio** se ne conserva l'assemblaggio di due elementi, presumibilmente rinascimentali. Non è detto, però, che la costruzione di un tabernacolo artistico introducesse di per sé una maggiore venerazione per l'eucaristia: a San Lorenzo di Ardenno, che possiede una delle più significative realizzazioni di questa età, nel 1578 il visitatore Francesco Bonomi trovò lo «spettacolo veramente orribile» delle particole divorate dagli insetti⁸⁴³.

⁸³⁵ APM, 1, f. ff. 7v.-8r., 1452.03.11.

⁸³⁶ APM, 1, f. 10r., 1453.07.03.

⁸³⁷ APB, Registri in pergamena, 3, f. 64r., 1449.07.23.

⁸³⁸ ASCB, Inventario, ff. 4v.-5r., 1480.05.22; f. 5r.-v., 1480.06.26.

⁸³⁹ ASSo, AN, 508, ff. 56r.-57v., 1486.05.05 (Cosio); 452, f. 123r., 1509.07.23; 667, ff. 95r.-96v., 1512.12.30; ff. 390v.-392r., 1517.06.18 (Morbegno).

⁸⁴⁰ Nel 1614 – ad esempio nei **Santi Pietro e Paolo di Tresivio** – si

prescriveva la «finestrella» «nel choro, dalla parte dell'evangelio», per riporvi l'olio per gli infermi, sotto chiave, tenuta dal curato (ARCHINTI 1995, p. 467). Ivi, p. 193, per l'ordine «si levino via quelle insignità del s. Sacramento da quella finestrola, ch'è presso la capella di S. Marta», in Santo Stefano di Sorico.

⁸⁴¹ CORBELLINI 1999, pp. 234-239.

⁸⁴² PERLINI 2008, p. 112.

⁸⁴³ STEFFENS, REINHARDT 1906, p. 176, doc. 140.

La prima sistematica visita post-tridentina ormai in relativamente poche chiese non trovò il tabernacolo (o «sanctuario»): a **San Gallo**, Sant'Omobono di Carona, Sant'Agostino di Campo (Valtartano), San Rocco di Albaredo, San Michele di Cercino, **Santa Maria di Piantedo**. Il tabernacolo di pietra restava a San Bartolomeo di Gerola. Di solito, invece, si rilevavano irregolarità minori in cibori evidentemente collocati dietro l'altare: ad esempio che non fossero foderati o ben chiusi. A **San Michele di Sazzo**, ad esempio, mancava la pisside per l'eucaristia degli infermi; però «habet tabernaculum portatile argenteum pulchrum»⁸⁴⁴. Le stesse manchevolezze – il rivestimento del tabernacolo, le dimensioni della pisside, la mancanza di quella per la comunione degli infermi o dell'ostensorio – vennero riscontrate anche nel 1614. A San Gallo mancavano le lanterne per portare l'eucaristia ai malati. Difformità delle collocazioni sono invece ormai rare. In Santo Stefano di Mazzo «super tabernaculum ligneum est statua inaurata S. Ursulae cum reliquiis. Alio est trasferenda: non enim decet ut sit nobiliori loco quam ss. Sacramentum». In **Sant'Eufemia di Teglio** c'era ancora il «tabernaculum lapideum» che si disponeva fosse sostituito da un «tabernacolo di legno grande, indorato». A Tresivio il tabernacolo era collocato troppo in alto, «in medio anconae», dove invece parve più opportuno alloggiare un'immagine lignea della Madonna per spostare il tabernacolo «in medietate supra altare»⁸⁴⁵. Nel 1624 mancava ancora in Sant'Antonio di Rodolo e **Santi Simone e Giuda di Valle**⁸⁴⁶.

Almeno dagli anni Ottanta del Cinquecento prese avvio lo sviluppo monumentale del ciborio. A Ponte nel 1589 il visitatore ammirò un «santuario pretiosissimo di bronzo pretiosissimo adorato con molte figure della passione et altre figure de santi dottori et evangelisti», opera d'altra parte ben radicata nell'ambiente locale, perché pagato dalla comunità, sollecitata dal curato e realizzata dai fratelli Innocenzo e Francesco Guicciardi di Ponte nel 1578. A Cepina si conserva un tabernacolo marmoreo del 1579, cui viene accostata un'analoga realizzazione per San Giorgio di Grosio. Sant'Alessandro di Lovero si dotò di un precoce tabernacolo a tempietto (1582). A Sondrio Nicolò Rusca fece sostituire un ciborio «oltre modo picciolo» con uno più adeguato, la cui esecuzione fu approvata dal comune nel 1597⁸⁴⁷.

Ancone e pale d'altare conobbero in particolare dal XVII secolo un'espansione spettacolare: allora la sola «pittura del muro» non parve più sufficiente, come a **San Bartolomeo de Castelàz**, dove si raccomandò di realizzare almeno un'anconetta⁸⁴⁸. Esse erano lo sfondo scenografico per la liturgia e il degno inquadramento del tabernacolo; diversi livelli di fastosità delle opere realizzate per l'altare maggiore e per quelli laterali ribadivano anche l'ordine gerarchico all'interno della chiesa, come dimostrano ad esempio i noti casi di **San Luigi di Sazzo** e Santa Maria delle Grazie di Grosotto, dove la preminente spettacolarizzazione della cappella maggiore, conseguita fra terzultimo e penultimo decennio del Seicento, è particolarmente sensibile⁸⁴⁹.

Alla riqualificazione del coro all'inizio dell'età moderna concorse in modo decisivo la collocazione di stalli di pregio. Gli statuti che avevano cercato di salvaguardare il livello della vita religiosa delle plebane conferivano a questo luogo particolare importanza. Nel 1528 il vescovo Cesare Trivulzio, confermando e integrando gli statuti capitolari del 1440, stabilì come a Bellinzona «divina officia in choro dicantur», dove i libri, conservati nella sacrestia, erano potati dal custode⁸⁵⁰. A San Vittore di Balerna fu prescritta l'effettiva presenza durante gli uffici, che impegnava a cantare «in choro» e non a girovagare per la chiesa. «In choro» si riunirono l'arciprete e i canonici della stessa plebana per aggiornare le norme della loro convivenza nel 1514⁸⁵¹. L'immissione nel possesso dell'arciprete era sancita ritualmente dall'insediamento nello «stalum in loco choro»⁸⁵².

Stando agli esiti degli scavi, si aprirebbe un vuoto di alcuni secoli nelle attestazioni di spazi atti alla compresenza del clero, un vuoto documentario senz'altro, che però non pare privo di significati. Nella zona absidale della primitiva **Sant'Eufemia** (V-VI secolo) è stato rinvenuto un *synthronos*. Rinviando alla relazione di scavo (SCHEDE 30, vol. II) e all'intervento di V. MARIOTTI nel secondo volume per l'interpretazione, mi limito a sottolineare come tale sistemazione apparisse funzionale all'attività di un collegio di chierici. Si può riconsiderare in questa prospettiva il celebre racconto di Ennodio, vescovo di Pavia appunto all'inizio del VI secolo, spesso ripreso e più o meno criticamente discusso, sulla presenza di Antonio di Lérins in una località valtellinese. No-

⁸⁴⁴ BA f. 303v. e *passim*, 1589.

⁸⁴⁵ ARCHINTI 1995, pp. 229, 281, 385, 400, 427, 467.

⁸⁴⁶ ASDCo, VP, 30, pp. 85-86, 1624.

⁸⁴⁷ Nell'ordine, CORBELLINI 1999, p. 240; COPPA 1985, pp. 160-161; GARBELLINI 2006, p. 59; PARAVICINI 1969, p. 66. V. anche GARBELLINI 1997.

⁸⁴⁸ GAVAZZI 1991, p. 33; ZAMBONI 1992, pp. 156-159.

⁸⁴⁹ GARBELLINI 1986a; ANGELINI 2009.

⁸⁵⁰ BRENTANI 1954, pp. 255-257, doc. CCCV, capp. 13 (per la citazione), 21, 28, 35.

⁸⁵¹ DELUCCHI DI MARCO, OSTINELLI 1998, p. 49, doc. 26, p. 53, doc. 27.

⁸⁵² CARUGO 1990, p. 134.

nostante le perplessità sull'attendibilità letterale del racconto agiografico, pure fatto risalire ad un tempo di poco anteriore rispetto alla scrittura, pare chiaro il riferimento a Teglio (Antonio «principe loco Tellinae vallis, *quea id sortita est vocabuli, limen ingreditur*). Un'interpretazione plausibile del brano, insomma, consentirebbe di vedere all'opera in questa terra un prete e, con lui, un *collegium clericorum*. Qui, infatti, Antonio incontrò il prete Mario, «qui spiritibus immundis dominabatur», che «voluit eum clericorum sociare collegio et inter ecclesiasticos coetus praestantem meritis dedicare personam»⁸⁵³. Si potrebbe intendere, invero, che Mario propose ad Antonio di entrare nel novero dei chierici, forse in senso generico, non in un effettivo gruppo che operasse con lui. Il riscontro con «l'attività di un collegio missionario composto da più religiosi» anche in altri contesti alpini nella prima fase della cristianizzazione, però, avvalorava l'ipotesi di una composizione articolata di tale ambiente⁸⁵⁴.

In **San Colombano di Postalesio** si è ipotizzato che nel primo quarto del XII secolo, entro il nuovo spazio enfaticamente separato dai fedeli di cui già si è detto, ai perimetri nord e sud della chiesa venne addossato un sedile presbiteriale, creando un ambiente adeguato a celebrazioni solennizzate dal concorso di un clero numeroso (v. SCHEDE 26, vol. II; SCIREA in questo volume).

Per contro i secoli di maggiore dispersione dell'esperienza corale in senso lato, quelli della crisi delle pievi e dell'inflazione liturgica tardo-medievali, non hanno lasciato testimonianze di questo tipo. Ai primi decenni del Cinquecento, invece, proprio gli anni in cui si diffuse l'esigenza di un'espansione della cappella maggiore, quando cominciò una prima inversione delle tendenze dominanti nel secolo passato e alcune chiese plebane recuperarono il loro ruolo, risalgono i più antichi cori lignei sopravvissuti in Valtellina (a Grosio, Ponte e Chiuro). Ovviamente essi possono essere stati preceduti da altri manufatti, e si tratta, peraltro, solo delle poche testimonianze salvatesi da un largo naufragio. Però questi episodi artistici sembrano particolarmente pertinenti ai contesti più generali che si stanno considerando. A Grosio, dove come si è visto il comune, fra il 1491 e il 1535, pretese che il rettore si avvallesse di uno, poi due, poi quattro cappellani, avanzò una timida pretesa di concorso corale al canto dell'ufficio della Vergine presso l'altare della confraternita e in ogni caso non prevede l'istituzione di benefici istituzionalmente autonomi presso le chiese periferiche, fu realizzato presumibilmente proprio negli anni 1525-1530. Gli stalli di Chiuro, che ancora un secolo dopo parevano al visitatore pastorale di notevole bellezza, sono datati al 1527; a Ponte la realizzazione è circa contemporanea. Ora, si è visto come i sacerdoti delle due località avessero partecipato ai peculiari esperimenti di ricostruzione dal basso di momenti di vita comune del clero costituiti dai consorzi dei preti della pieve di Tresivio (1510) e delle parrocchie di Ponte e Chiuro (1545). Quello di Sondrio fu voluto nel 1501 da un arciprete impegnato nel rilancio costruttivo della sua chiesa come Giacomo Andriani, e anch'esso ritenuto opera pregevole e in larga parte ancora funzionale dai successori Nicolò Rusca, che conservò solo le «sedie de' canonici [...] della parte posteriore tonda sopra l'altar maggiore, [...] più ben disposte», e Gian Antonio Parravicini, nel XVII secolo.

Le decorazioni e le iscrizioni delle tarsie di Grosio, Chiuro e Ponte manifestano in modo eloquente, ricorrendo ad un repertorio simbolico usuale in questo periodo, la loro collocazione funzionale, il capo del tempio dove erano tradizionalmente situati e che ora stava rinnovando la propria centralità. Esse sviluppano sia motivi di carattere liturgico, spesso inerenti in modo specifico al canto dell'ufficio (suppellettili, libri, strumenti musicali, versetti dei salmi), sia motivi di carattere eucaristico. Al medesimo ambito realizzativo, inoltre, sono stati riportati, almeno in parte, altri oggetti che confermano il rilancio della vita liturgica: un leggio a Chiuro e uno a Ponte, un bancone a Ponte, forse il sedile che la *schola* mariana usava come una sorta di coro confraternale, nel qual caso un mimetismo delle funzioni (come la recita dell'ufficio) avrebbe condotto anche alla riproduzione in formato minore del manufatto.

Nel XVII secolo, mentre nuovi cori venivano messi in opera, mutò la collocazione degli stalli. Nel 1614 i «sedilia pro presbiteris» erano collocati ancora «ante altare» a Grosio, come altrove (ad esempio a Mazzo). Pure a Chiuro erano disposti davanti all'altare e furono spostati dietro intorno al 1643. Nel 1646 il vescovo decretò l'arretramento di quelli di Ponte e l'avanzamento dell'altare. In generale, poi, si impose la soluzione del loro alloggiamento oltre l'altare e l'ancona. Si è visto, inoltre, come a Sondrio ne fu conservata la sola «parte posteriore». Era il segno di una valorizzazione che tuttavia istituiva anche una gerarchia, evitando ogni interferenza e schermo da parte degli spazi corali rispetto alle azioni sacramentali svolte all'altare⁸⁵⁵.

⁸⁵³ ENNODIO, *Opera*, p. 197. Cfr. XERES 1992, p. 66; GARBELLINI 1991, pp. 71-72; PEZZOLA c.s.a, nonché ARCHETTI 2009, pp. 83, 89.

⁸⁵⁴ SANNAZARO 1990a, p. 293.

⁸⁵⁵ In generale, PERLINI 2005-2006. V. inoltre COPPA 1985, pp. 138-144; PERLINI 2008; PARAVICINI 1969, p. 66; ARCHINTI 1995, pp. 272, 281, 672.

Il divisorio fra la cappella maggiore e la navata doveva rispondere ad una pluralità di esigenze. Alla fine del Cinquecento il tramezzo in muratura, con l'altare per i fedeli addossato e l'ambone in alto, veniva considerato una sistemazione obsoleta. Tale viene valutato in San Nicolò di Piona («è come a punto in qualche chiesa antica»), dove per contro si rileva la mancanza dei cancelli, osservazione con cui il visitatore dimostra di non avvertire più quel muro come una funzionale recinzione presbiteriale⁸⁵⁶. Esso, infatti, impediva l'interazione fra gli interpreti e gli spettatori di una liturgia di studiata spettacolarità. Fu abbandonata anche la doppia cancellata, nel processo che condusse l'altare al centro della cappella maggiore e gli stalli del coro, si diceva, alle sue spalle. A Sondrio, ad esempio, ve ne era una di legno molto prossima all'altare e una di ferro più esterna; Gian Antonio Parravicini rimosse la prima perché i cancelli «impedivano li ceremonieri». Prescritte e poco alla volta realizzate furono invece le cancellate di ferro sotto l'arco della cappella maggiore, che nel XVII secolo verranno sostituite dalle balastrate, ancora più idonee ad esprimere il confine simbolico fra i laici e gli ordinati senza impedire la comunicazione visiva fra i due gruppi e la fruizione degli allestimenti decorativi. Secondo l'una e poi l'altra modalità, la chiusura degli altari in Valtellina si precisò ulteriormente nella logica specifica delle tensioni interreligiose. Le «ferrate» dovevano assicurare il centro sacro della chiesa «dalle sacrileghe mani de' calvinisti». A Sondrio aveva provveduto in questo senso Nicolò Rusca, perché non si ripettesse più l'oltraggio verificatosi ai danni del ciborio e delle ostie che conteneva. Gian Antonio Parravicini, «sradicata l'eresia e per conseguenza passati somiglianti pericoli», giudicò la ferrata, che «toglieva la vista dell'argenteria e altri apparati», non confacente ai fasti della liturgia barocca e la fece rimuovere. «Invece di quella ho fatto piantare li balaustri di pietra nera di Belano e di Arzo maciata, co' i suoi scalini sotto e sopra attorno all'altare della medema materia»⁸⁵⁷.

I separatori servirono anche ad attribuire al clero quegli altari laterali che nel basso medioevo erano disordinatamente proliferati nella navata per iniziativa dei laici. Fra i meriti sempre di Nicolò Rusca, secondo il successore, c'era la realizzazione di balastrate di legno e di cancelli di ferro pure per gli altari minori⁸⁵⁸.

L'autorità prescrittiva dei visitatori sortì effetti concreti: dopo decenni di insistenti segnalazioni di irregolarità, nella visita del 1624 la situazione generale appariva normalizzata. Ciò avvenne, però, come in altre occasioni, anche grazie alle risposte locali, a volte sollecite. Nella visita del 1589 si riscontrò come in Santa Lucia di Sontiolo l'altare fosse senza ferrata. Già nel 1591 *magister* Giacomo de *Valmatre* destinò nel suo testamento 20 lire imperiali «ad hoc ut fiat rastrum ferreum ante tribunam seu chorum in dicta ecclesia», espressione che mostra come il testatore e il notaio, Gian Giacomo Sermondi, non avessero trovato nella circostanza modo migliore per designare il nuovo oggetto liturgico che una metafora tratta dalla quotidianità agricola⁸⁵⁹. Per citare un altro caso, nel 1653 un abitante di Mazzo si impegnò a contribuire a realizzare la cancellata dell'altare del Rosario nella plebana⁸⁶⁰.

La limitata rilevanza dell'omelia in una vita liturgica centrata sull'efficacia sacramentale, come quella del basso medioevo, concorre a spiegare perché gli scavi non abbiano trovato tracce di pulpiti e amboni risalenti a questa età. Di norma il sacerdote non predicava durante la messa o rivolgeva direttamente dall'altare poche parole di ammonimento al popolo, a volte anche scomposte: in queste circostanze il curato di Lucino nel 1469 insultò un fedele e sua moglie, di cui disse «erat una magna asigna»⁸⁶¹. Solo in Quaresima, nei centri maggiori, venivano ospitati predicatori formati negli ordini mendicanti, a disposizione dei quali evidentemente si erigevano palchi effimeri.

Per trovare una monumentalizzazione del momento omiletico, dunque, bisogna riferirsi ai periodi precedente o seguente quello qui considerato. In **San Martino di Serravalle** è stata rinvenuta parte di un ambone, legato alla pavimentazione più antica, ma con decorazioni datate all'XI secolo e qualificate come pre-romaniche, appartenente dunque con ogni probabilità alla chiesa già passata sotto l'autorità di Sant'Abbondio di Como e connesso alla cultura e alla preghiera di questi monaci⁸⁶². F. SCIREA (in questo volume) identifica anche nella romanica **Sant'Eufemia di Teglio** «indizi di un ambone su arcate». Solide tracce stratigrafiche leggibili in questo senso mancano invece nel periodo successivo. Quando la riforma tridentina

⁸⁵⁶ MONTI 1903, II, pp. 180-181.

⁸⁵⁷ PARAVICINI 1969, pp. 66-67.

⁸⁵⁸ PARAVICINI 1969, p. 67.

⁸⁵⁹ ASDCo, VP, 12, p. 24, 1589; Archivio parrocchiale di Sondalo, 127, 1591.12.08. Cfr. PALAZZI TRIVELLI 2009, p. 83.

⁸⁶⁰ ANTONIOLI 1990, p. 228, doc. 1099.

⁸⁶¹ ASCo, AN, 70, ff. 495v.-496r., 1469.10.19.

⁸⁶² BROGIOLO 2009b, p. 117; BERTELLI 2009, pp. 179-180; TONNI 2009, p. 189.

cattolica riportò in auge l'impegno di insegnamento e ammonizione del clero, tornò importante assegnare un luogo a questa attività. Gian Antonio Parravicini ricorda come Nicolò Rusca avesse fatto «fabricare un bello e commodo pulpito, degno della sua dotta ed ecclesiastica eloquenza e honorato sempre di valenti predicatori»⁸⁶³. Le visite pastorali del 1589 e del 1614 sono invero piuttosto laconiche circa i pulpiti, menzionati in modo incidentale, ad esempio nei Santi Gervasio e Protasio di Bormio e in Sant'Eufemia di Teglio⁸⁶⁴. Proprio a questi anni, comunque, risalgono i primi pergami di fine intaglio, nei santuari della Madonna di Tirano (1599-1600) e di Grosotto (1606), in San Maurizio di Ponte (1611)⁸⁶⁵.

Questi manufatti concorsero a mutare le caratteristiche dello spazio lasciato ai laici e alle loro iniziative. I pulpiti ad esempio furono installati perlopiù in posizione mediana nella navata. Per contro l'alloggiamento dei fedeli subì alcuni condizionamenti. La loggia aveva rappresentato una monumentalizzazione dell'ambiente dei laici di sicuro impatto, quando si trattò di opere in muratura (in **Santa Maria di Mazzo**)⁸⁶⁶ e con qualche ambizione estetica, come quella di **San Gallo di Premadio**, riferita presuntivamente alla fase della riedificazione conclusasi nel 1480, dalle eleganti nervature tardo-gotiche⁸⁶⁷. Esse non costituiscono un problema agli occhi dei visitatori, anzi a volte furono realizzate proprio nella fase di intensificazione del controllo disciplinare. In **San Bartolomeo de Castelàz** una balconata fu addossata alla controfacciata dopo la realizzazione degli affreschi tardo-quattrocenteschi o primo-cinquecenteschi dello pseudo-Giovannino da Sondalo, forse in occasione della sopraelevazione della chiesa (ante 1632). A Teregua una «nuova lobbia» fu ordinata dal parroco nel 1780⁸⁶⁸. Essa, infatti, serviva a dilatare la capienza della chiesa, sia per far fronte all'incremento demografico, sia per debellare l'abitudine di ascoltare la messa senza entrare nell'edificio sacro. Il vescovo di Como Volpi stabilì chiaramente: «non si stia fuori di chiesa a udire messa e divini uffici, eccetto s'ella non fosse capace di tutto il popolo». Da questo punto di vista, accrescere la capienza era un altro modo per evitare i sempre meno graditi attraversamenti fra l'interno e l'esterno del luogo sacro⁸⁶⁹.

La condizione cui questi palchi dovevano comunque soddisfare era di non andare a sovrapporsi agli altari e dunque ai luoghi del clero, limitandosi dunque alle adiacenze della controfacciata. In San Giorgio di Grosio, infatti, nel 1614 Filippo Archinti rilevava come «circumcircha ecclesiae adest chorus elevatus a terra pro maiori capacitate populi», e «prohibisce che nessuno passi sopra il choro [...] per esser sopra le volte delle cappelle, eccetto quella parte, qual è nel fine della chiesa, la quale si permette». Non immediatamente, fra il 1629 e il 1638, questi settori del ballatoio ligneo furono effettivamente smontati⁸⁷⁰. Poi questa partizione dello spazio interno ha percorso una più recente e ulteriore parabola declinante, sicché è stata abbandonata o impiegata per l'installazione dell'organo e della cantoria.

Ben poca tolleranza, invece, trovarono le cosiddette «bradelle delle donne». Questi banchi avevano avuto un ruolo particolare nell'organizzazione tassonomica della navata. Innanzitutto identificavano un gruppo in base all'identità di genere. In secondo luogo, erano un manufatto destinato alla comodità delle esponenti delle famiglie di rango, che si premuravano di realizzarlo. Infine, la loro collocazione precisava gerarchie e dunque stimolava conflitti di precedenza.

Questi *luoghi* di precisazione dello *status*, di negoziazione dei ruoli all'interno della famiglia, tra parentele, tra maggiori e rappresentanti dello stato, per le autorità ecclesiastiche divennero spesso un mero ingombro. Carlo Borromeo riteneva si potessero installare a certe condizioni: che fossero adeguatamente distanti dagli altari, non impacciassero, non consentissero di volgere le spalle al santissimo Sacramento. Nel 1589 li si registrava a Tirano e si ordinava di eliminarli nelle parrocchie di Chiuro («per il luoco picciolo»), Ponte (si adduce la stessa ragione), e Mazzo, significativamente tutte terre dotate di un'*élite*, di tradizione signorile o più connotata in senso borghigiana, comunque rilevata. Anche in questo caso la società locale tentò di continuare ad esprimere le proprie dinamiche nella chiesa, tanto che nel 1614 a Ponte i banchi non erano ancora stati rimossi⁸⁷¹.

⁸⁶³ PARAVICINI 1969, p. 71; ANGELINI 2013, p. 116.

⁸⁶⁴ ASDCo, VP, 12, p. 4, 1589; ARCHINTI 1995, p. 386. Cfr. GARBELLINI 2007, p. 39.

⁸⁶⁵ TERZAGHI 1998c, pp. 138-139; CORBELLINI 1999, p. 241; PAPETTI 2012, pp. 75, 77-79.

⁸⁶⁶ ARCHINTI 1995, p. 321.

⁸⁶⁷ SILVESTRI 2004, p. 26.

⁸⁶⁸ SILVESTRI 2007b, p. 84; GAVAZZI 1991, p. 31; CORRIERI 1991, pp. 52-53; SARTORI 2011, p. 212.

⁸⁶⁹ VOLPI 1588, p. 134.

⁸⁷⁰ ARCHINTI 1995, pp. 273, 324; GALLETTI 1985, pp. 70-73. Il *lobium* risulta installato in chiesa già in ASCG, Pergamene, 608, ff. 43v.-46r., 1532.08.19. V. ancora ARCHINTI 1995, p. 673, per il divieto di celebrare presso un altare «sin tanto che quel choro di scolari non sia levato, quale è sopra d'esso», in San Lorenzo di Chiavenna.

⁸⁷¹ BORROMEO, *Instructionum*, pp. 120-123; ASDCo, VP, 12, p. 15, 1589; BA, ms. I 326 inf., ff. 301v., 304r., 306r., 1589; ARCHINTI 1995, p. 420. Cfr. NUBOLA 1993, p. 382; GIORGETTA 1990, pp. 147, 149; BENETTI, STAHL 1995, pp. 139-141.

	VI secolo	IX secolo	X secolo	XI secolo	XII secolo
Sant'Agata di Masegra					
Sant'Antonio di Grumello					
San Bartolomeo de Castelaz					
San Colombano di Postalesio					1152: prima attestazione documentaria dell'esistenza
Sant'Eufemia	Chiesa missionaria di fondazione episcopale (?)				1117: consacrazione degli altari della pieve
San Gallo di Premadio					
San Giovanni Battista di Mazzo		824: <i>ecclesia baptismalis</i> di Mazzo riconosciuta dall'imperatore al vescovo di Como			
Santa Maria della Sassella			Fondazione secondo un racconto leggendario privo di riscontro		
Santa Maria di Lovero		Cappella aristocratica (?)		Ante 1021: cappella sottoposta alla pieve di S. Stefano di Mazzo. Post 1021: cappella sottoposta almeno in parte al clero della cattedrale di Como	
Santa Maria di Mazzo					
Santa Maria di Piantedo					
San Martino di Serravalle		Controllo regio (?)			1110: donazione episcopale al monastero di Sant'Abbondio di Como
San Michele di Sazzo					
San Pietro al Castello di Bormio					
San Pietro di Teglio					
San Pietro di Tresivio				1064: prima attestazione del suo patrimonio	1112: riferimento in senso territoriale alla pieve di Tresivio
San Pietro in Vallate				1078: fondazione affiliata all'ordine cluniacense	Priorato cluniacense
Santo Spirito di Bormio					
Santi Colombano e Giacomo di Ravedo (Grosio)					
Santi Faustino e Giovita di Grosio					

Tab. 1. Principali relazioni istituzionali documentate delle chiese oggetto di indagine stratigrafica.

XIII secolo	XIV secolo	XV secolo	XVI secolo	XVII secolo
		Cappella di patronato nobiliare (Beccaria)		1614: non più officiata
	Cappella di patronato nobiliare (de Piro)			1624: Michelangelo de Piro dona la cappella al parroco e al comune di Montagna. Seguirà la ridedicazione a San Rocco
	1376-1393: edificazione. 1393: committenza artistica nobiliare (Nicola Alberti di Bormio)	Cappella con funzioni battesimali	Cappella dipendente dalla chiesa curata di Santa Maria di Cepina. 1579: riedificazione a spese della contrada di Morignone e del comune di Bormio. 1587: committenza della decorazione absidale da parte della contrada	Cappella dipendente dalla chiesa curata di Santa Maria di Cepina
		1426: chiesa officiata membro della cappellania di Postalesio soggetta alla pieve di Berbenno	1589: cappella dipendente da San Martino di Postalesio e definita <i>alias parochialis</i>	
	1295-1298: non inclusa nella diocesi di Como dai registri della decima papale	Chiesa curata di patronato comunitario	Chiesa curata di patronato comunitario di rango plebano	Prepositura con collegio canonico
1243: attestazione della località «ad S. Gallum»		1467: erezione a chiesa curata di patronato delle contrade di Premadio, Molina, Turripiano	Chiesa curata di patronato comunitario	Progressivo trasferimento delle funzioni parrocchiali a San Cristoforo di Premadio
	1355: menzione della <i>eclexia S. Iohannis Baptiste</i>	1445: conferita al custode di Santo Stefano di Mazzo. 1464: consacrazione dell'altare	1587: annessa alla cappellania del Rosario in Santo Stefano di Mazzo (patronato Venosta)	
		Cappella di patronato nobiliare (Capitanei di Sondrio?, Beccaria), interessata dalle attenzioni dell' <i>élite</i> sondriese	Cappella di patronato nobiliare (Beccaria), interessata dalle attenzioni dell' <i>élite</i> e dell'arciprete di Sondrio	Cappella di patronato nobiliare (Beccaria), interessata dalle attenzioni dell' <i>élite</i> e dell'arciprete di Sondrio e degli abitanti dei dintorni
1208: conferma papale dei diritti sulla cappella del monastero di Sant'Abbondio di Como		Cappella sotto l'autorità del monastero di Sant'Abbondio di Como	1501: cappella di patronato della contrada	cappella di patronato comunitario
		Definizione del patronato comunitario, tra diritti concorrenti dell'arciprete di Mazzo, del vescovo, dei nobili	Cappella di patronato comunitario	Cappella di patronato comunitario
			1505: erezione a chiesa curata di patronato comunitario	Chiesa curata di patronato comunitario
Cella del monastero di Sant'Abbondio di Como		1443: investitura della cappella da parte di S. Abbondio ad un abitante di Sondalo. 1494: dipintura dell'abside commissionata dalla contrada di Morignone		
		Cappella di patronato nobiliare (Quadrio)? 1487-88: cappella <i>sine cura</i> unita ad altre chiese minori	Cappella di patronato della contrada, con funzioni battesimali e sepolcrali	1624: chiesa vicecurata. Ricostruzione come santuario di San Luigi (consacrazione: 1664)
Cappella castellana dei Matsch (?)	1362: prima attestazione del suo patrimonio. Post 1376 (?): passaggio alla tutela del comune di Bormio	Oratorio sotto la tutela del comune di Bormio	Oratorio affidato alle cure della contrada di Dossorovina, con ampio interessamento dei nobili Alberti	Cappella officiata regolarmente, affidata alle cure della contrada di Dossorovina, con ampio interessamento dei nobili Alberti
		1445: affidata a <i>negotiorum gestores</i> sottoposti ai rettori di S. Eufemia e alle autorità comunali		1664: istituzione del canonicato di San Pietro, con impegni prevalenti in Sant'Eufemia
Chiesa plebana dal nutrito collegio canonico	Ante 1347: abbandono della sede <i>in castro</i> e ricostruzione in contrada Romanasco	Chiesa plebana in crisi di funzionalità		Pieve interessata dagli indirizzi di restaurazione post-tridentini
	<i>Grangia</i> dipendente da San Nicolò di Piona	Commenda	Commenda. 1557: filiale della parrocchia di San Martino di Cosio	Cappella soggetta alla tutela comunitaria
	1304: prima attestazione documentaria dell'esistenza	1475: committenza aristocratica (Giacomo Alberti) del ciclo absidale	Cappella di patronato della contrada di Dossiglio unita a San Vitale	
	Sede di <i>monacharia</i> vincolata alla pieve di Mazzo (1313), poi al comune di Grosio (1383)	Ante 1445: annessa patrimonialmente alla chiesa curata di San Giorgio di Grosio. Circa 1470: effimera cappellania	Chiesa annessa alla parrocchia di San Giorgio	
		Cappella di patronato nobiliare (Venosta e Quadrio)		

In ultimo considererò un importante demarcatore del passaggio tra l'esterno e l'interno della chiesa, l'acquasantiera, che nelle visite del 1589 e del 1614 si volle insistentemente abbinare ad ogni porta. Innanzitutto si ordinò che, dove mancavano, «i vasi dell'acqua santa» fossero installati. A Sant'Eufemia di Teglio nel 1589 ne occorreva uno «ad dexteram intra ecclesiam»⁸⁷². Nel 1614 si dispose «apponantur vasa aquae sanctae am-babus portis» di **Santa Maria di Piantedo**; così per **Santa Maria Maddalena di Lovero** e **San Gallo**⁸⁷³. A tal fine si adoperarono anche vasi battesimali non idonei, come quello di Sondrio, «riuscito troppo picciolo» a giudizio dell'arciprete Gian Antonio Parravicini⁸⁷⁴. Altre volte la collocazione era incongrua, poiché non serviva al gesto che doveva sancire l'ingresso o l'uscita dalla chiesa: nei **Santi Pietro e Paolo di Tresivio** bisognava spostare l'acquasantiera della porta laterale, messa «quasi in media ecclesia», più vicino all'ingresso stesso⁸⁷⁵. Particolarmente interessante è il caso frequente di vasi trovati all'esterno della chiesa che si comandò di porre all'interno, evidentemente per una più attenta sorveglianza contro gli eventuali «mali usi» che i laici potevano fare di una sostanza benedetta affinché difendesse le case dalle insidie, le persone dalle malattie e dal peccato. L'Archinti nel 1614 ordinò che nella chiesa di **Santa Maria di Mazzo**, dove erano «extra portam», «li vasi dell'acqua santa si mettano dentro la chiesa». Nel 1668 a **San Gallo** essi erano ancora esclusivamente all'esterno, mentre nel 1696 erano ormai collocati secondo le norme, uno alla porta maggiore su colonna, uno immurato presso la porta laterale⁸⁷⁶.

Gli scavi archeologici hanno documentato la sistemazione dell'acquasantiera in **San Bernardo di Colorina**, nella fase post-tridentina, e un suo trasferimento nella fase databile al 1760-1776 circa. Sempre nella prima età post-tridentina venne installata in **San Colombano di Postalesio** (v. SCHEDE 15, 26, vol. II). Entro il campione indagato, invece, le acquasantiere esterne si conservano solo a **San Bartolomeo de Castelàz**. Mentre all'interno venne reimpiegato a questo fine il fonte battesimale ormai inutile, visto l'impoverimento di funzioni curate esercitate dalla chiesa, all'esterno del perimetrale destro restano immurati due vasi. Considerando che le due porte cui sono abbinati si aprivano direttamente sul cimitero, quindi un ambiente di intensa sacralità, dove peraltro come si è detto nel Bormiese, si riferiva nel 1589, era consuetudine disperdere l'acqua battesimale dopo l'uso, essi sono i testimoni superstiti di un periodo in cui la potenza sovrannaturale risultava difficilmente contenibile all'interno della chiesa.

⁸⁷² BA, ms. I 326 inf., f. 303r.

⁸⁷³ ARCHINTI 1995, pp. 230, 287-288, 327, 574.

⁸⁷⁴ PARAVICINI 1969, p. 69.

⁸⁷⁵ ARCHINTI 1995, pp. 429, 467.

⁸⁷⁶ ARCHINTI 1995, pp. 283, 321; SILVESTRI 2004, pp. 42-44. Cfr. *Sacramentarium* 1557, ff. XCVv.-XCVIv.

ABBREVIAZIONI

Archivi

APB = Archivio parrocchiale di Bormio.

APG = Archivio parrocchiale di Grosio.

APM = Archivio parrocchiale di Mazzo.

APP = Archivio parrocchiale di Premadio.

APV = Archivio parrocchiale di San Nicolò Valfurva.

ASCB = Archivio storico del comune di Bormio.

BARDEA = I. BARDEA, *Memorie storiche per servire alla storia ecclesiastica del contado di Bormio*, 1766.

Inventario = Inventario delle rendite del capitolo di Bormio.

QC = *Quaterni consiliorum*.

QD = *Quaterni datorum*.

QR = *Quaterni receptionum*.

L'attività politica e scrittorica del comune di Bormio era divisa in tre sorti annuali: primaverile (s.p.), estiva (s.e), invernale (s.i.).

ASCG = Archivio storico del comune di Grosio.

ASCo = Archivio di stato di Como.

AN = Atti dei notai.

ASDCo = Archivio storico della diocesi di Como.

CB = *Collationes benefitorum*.

BE = *Bonorum ecclesiasticorum*.

VP = (Curia vescovile) Visite pastorali.

ASDMi = Archivio storico della diocesi di Milano.

VP = Visite pastorali.

ASMi = Archivio di stato di Milano.

CS = Carteggio sforzesco.

ASSBVT = Archivio storico del santuario della beata Vergine di Tirano.

ASSo = Archivio di stato di Sondrio.

AN = Archivio notarile.

FONTANA = *Raccolta del nob. gr. uff. Emilio Quadrio*, 5, *Raccolta di varie cose della Valtellina co' suoi documenti dimostrata da Carlo Giacinto Fontana di Morbegno*.

BA = Biblioteca ambrosiana (Milano).

Musei e istituzioni

ATS = Archivio Topografico della Soprintendenza per i Beni Archeologici della Lombardia.

MVSA = Museo Valtellinese di Storia e Arte.

SBAL = Soprintendenza per i Beni Archeologici della Lombardia.

Periodici

ASDC = Archivio storico della diocesi di Como.

BSSV = Bollettino della Società storica valtellinese.

BSAV = Bollettino storico alta Valtellina.

MEFRA = *Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité*.

MEFRM = *Mélanges de l'École Française de Rome – Moyen Age*.

NIAV = Istituto Archeologico Valtellinese. Notiziario.

NSAL = Soprintendenza per i Beni Archeologici della Lombardia. Notiziario.

PBSR = Papers of the British School at Rome.

PSSC = Periodico della Società storica per la provincia e antica diocesi di Como/Periodico della Società storica comense.

RAAPDC = Rivista archeologica dell'antica provincia e diocesi di Como.

RAC = Rivista di Archeologia Cristiana.

Altre abbreviazioni bibliografiche

AFAEF = Association Française pour l'Etude de l'Age du Fer.

CAA = Computer Applications and Quantitative Methods in Archaeology.

Congresso CISAM = Congresso internazionale di Studio sull'Alto Medioevo (Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo).

Settimana CISAM = Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

FONTI EDITE E REPERTORI

- ARCHINTI 1995 = Filippo Archinti, vescovo di Como. *Visita pastorale della diocesi. Edizione parziale (Valtellina e Valchiavenna, pieve di Sorico, Valmarchirolo)*, "ASDC", 6, 1995, pp. 1-729.
- ASTERIO DI AMASEA, *Omilia XI* = ASTERIO DI AMASEA, *Omilia XI*, PG XL, p. 386C.
- BONOMI 1618 = BONHOMI I.F., *Decreta generalia in visitatione comensi edita*, Como 1618.
- BORROMEO, *Instructionum* = BORROMEO C., *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae*, edd. DELLA TORRE S., MARINELLI M., ADORNI F., Città del Vaticano 2000.
- BRENTANI L. 1954, *Codice diplomatico ticinese. Documenti e registi*, IV, Lugano.
- BRENTANI L. 1956, *Codice diplomatico ticinese. Documenti e registi*, V, Lugano.
- BS = *Bibliotheca sanctorum*.
- BUB = *Bündner Urkundenbuch*, t. I, edd. MEYER-MARTHALER E., PERRET F., Coira 1955.
- Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum* = *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, ed. ALOYSII TOMASSETTI R.P.D., t. I, Augustae Taurinorum, MDCCCLVII [1857].
- CANOBBIO E. 2001 (ed.), *La visita pastorale di Gerardo Landriani alla diocesi di Como (1444-1445)*, Milano.
- CARAFINO L. 1634, *Synodus dioecisana comensis V*, Como.
- CC = *Corpus Christianorum*.
- CDL = *Codex diplomaticus Longobardiae*, ed. PORRO LAMBERTENGHI G., Augustae Taurinorum 1873.
- CDLM = *Codice diplomatico digitale della Lombardia medievale (secc. VIII-XII)*, progetto dell'Università degli Studi di Pavia, coordinamento scientifico Prof. M. Ansani (online: cdlm.unipv.it).
- CDR = *Codice diplomatico della Rezia*, ed. FOSSATI F., "PSSC", III (1883), pp. 7-80, 173-220, 279-298; IV (1884), pp. 33-60, 267-300; V (1885), pp. 389-404; VI (1888), pp. 91-122, 197-228; VII (1889), pp. 151-166; VIII (1891), pp. 41-58; IX (1892), pp. 165-199; X (1893), pp. 29-59; XII (1897), pp. 23-38, 205-220, 227-258; XIII (1900), pp. 213-217.
- CHIESI G. 1993-1994, *Fonti per la storia amministrativa. Le provvisioni del Consiglio di Bellinzona. 1430-1500*, Appendice in "Archivio storico ticinese", XXX-XXXI.
- CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berolini 1863-.
- CIPOLLA C. 1918 (ed.), *Codice diplomatico del monastero di San Colombano di Bobbio fino all'anno MCCCIII*, Roma.
- CORTESI M. 1988, con la collaborazione di BOSCO M.L., CANCIAN P., FRIOLI D., MANTOVANI G., *Le pergamene degli archivi di Bergamo, a. 740-1000*, Bergamo.
- DD = *Diplomata*.
- DELUCCHI DI MARCO M., OSTINELLI P. 1998, *Le pergamene medievali delle chiese collegiate del Sottoceneri (Agno, Balerna, Lugano, Riva San Vitale). Parte prima (Agno, Balerna)*, "ASDC", 9, pp. 23-56.
- DELUCCHI DI MARCO M., OSTINELLI P. 1999, *Le pergamene medievali delle chiese collegiate del Sottoceneri (Agno, Balerna, Lugano, Riva San Vitale). Parte seconda (Lugano, Riva San Vitale)*, "ASDC", 10, pp. 9-66.
- ENNODIO, *Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico* = MGH, SS, *Scriptores antiquissimi*, t. VII: *Magni Felicis Ennodii Opera*, n. CCLXIII (opusc. 1): *Panegyricus dictus clementissimo regi Theoderico*, Berolini 1885, pp. 203-214.
- ENNODIO, *De horto regis* = MGH, SS, *Scriptores antiquissimi*, t. VII: *Magni Felicis Ennodii Opera*, n. CCLXIV (carm. 2, 111): *De horto regis*, Berolini 1885, pp. 214-215.
- ENNODIO, *De vita beati Antonii* = MGH, SS, *Scriptores antiquissimi*, t. VII: *Magni Felicis Ennodii Opera*, n. CCLXV (opusc. 4): *De vita beati Antonii*, Berolini 1885, pp. 185-190.
- ENNODIO, *Opera*, ed. VOGEL F., MGH, SS, *Scriptores antiquissimi*, t. VII, Berolini 1885.
- ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis* = *De ecclesiasticis officiis sancti Isidori episcopi Hispalensis*, ed. LAWSON CHR.M., CC, *Series Latina*, 113, Turnhout 1989.
- LAVIZARI P.A. 1716, *Memorie istoriche della Valtellina in Libri Dieci descritte e dedicate alla medesima Valle da Pietro Angelo Lavizari. Parte prima. Delle cose più antiche premesse in Libri due*, Coira.
- MAGISTRETTI M., MONNERET DE VILLARD U. 1917 (edd.), *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani*, Milano (rist. anast. Milano 1974).
- MANARESI C. 1960, *I placiti del «Regnum Italiae»*, Roma, III/1.
- MANARESI C., SANTORO C. 1960, *Gli atti privati milanesi e comaschi del secolo XI*, II (aa. 1026-1050), Milano.
- MANARESI C., SANTORO C. 1965, *Gli atti privati milanesi e comaschi del secolo XI*, III (aa. 1051-1074), Milano.
- MANARESI C., SANTORO C. 1969 *Gli atti privati milanesi e comaschi del secolo XI*, IV (aa. 1075-1100), Milano.
- MANGANELLI G. 1957 (ed.), *Statuti di Como del 1335. Volumen Magnum*, III, Como.
- MARTINELLI L., ROVARIS S. 1984 (edd.), *Statuta seu leges municipales communitatis Bormii tam civiles quam criminales - Statuti ossia leggi municipali del comune di Bormio civili e penali*, Sondrio.
- MARTINELLI PERELLI L. 2009, *Carte del monastero di S. Abbondio di Como. Dalla fondazione all'anno 1200*, Milano.
- MARTINELLI PERELLI L., PERELLI CIPPO R. 2011-, *Sant'Abbondio 1010-2010. Documenti*, Como, (online: <http://www.santabbondio.eu/documenti.html>).
- MGH = *Monumenta Germaniae Historica*.
- MGH, DD H II, DD Ard = MGH, *Diplomata Karolinorum*, t. III: *Heinrici II et Ardvini diplomata*, Hannoverae 1900-1903.
- MGH, *Diplomata Karolinorum*, t. I = MGH, *Diplomata Karolinorum*, t. I: *Pippini, Carlomanni, Caroli Magni diplomata*, Hannoverae 1906.
- MGH, *Diplomata Regum Francorum a stirpe merovingica* = MGH, *Diplomata Regum Francorum a stirpe merovingica*, edd. BRÜHL C., KÖLZER T., mit HARTMANN M., STIEDLORF A., Zweiter teil, Hannoverae 2001.

- MGH, *Diplomata Karolinorum*, t. III = MGH, *Diplomata Karolinorum*, t. III: *Lotharii I et Lotharii II diplomata*, Berolini et Turici 1966.
- MGH, *Leges, Sectio V = Formulae, Formulae Merovingici et Karolini aevi*, Abb. Cod. Paris. 4627 (*Formulae collectionis Sancti Dionysii*), Hannoverae 1886, pp. 35-671.
- MOHR 1848-1852 = *Codex diplomaticus sammlung der Urkunden Zur Geschichte Cur-Rätien und der Republik Graubünden*, ed. VON MOHR TH.V., t. 1, Cur 1848-1852.
- MONTI S. 1903 (ed.), *Atti della visita pastorale diocesana di Feliciano Ninguarda vescovo di Como. 1589-1593, annotati e pubblicati dal sac. Dott. Santo Monti e pubblicati per cura della Società Storica Comense negli anni 1892-1898*, 2 voll., Como (rist. anast. Como 1992).
- NINGUARDA, *Descriptio* = NINGUARDA F., *Descriptio ecclesiarum totius Vallistellinae, Burmiensis, vallis Pusclavij quas modernus episcopus F. Felicianus sub finem anni 1589 visitavit in Ninguarda. La Valtellina negli atti della visita pastorale diocesana di F. Feliciano Ninguarda vescovo di Como, annotati e pubblicati dal sac. dott. Santo Monti nel 1892*, ed. VARISCHETTI L., CECINI N., Sondrio 1963.
- PALAZZI TRIVELLI F. 1993 (ed.), *Regesto delle pergamene di Grosotto conservate presso l'Archivio di Stato di Sondrio*, Sondrio.
- PARAVICINI G.A. 1969, *La pieve di Sondrio*, ed. SALICE T., Sondrio.
- PEROTTI G. 1992, «1624 - Nota della visita di Valtellina fatta da monsignor Sisto Carcano», «BSSV», 45, pp. 123-150.
- PEZZOLA R. 2005 (ed.), *Le carte degli ospedali di S. Remigio di Brusio e di S. Perpetua di Tirano (1078-1200)*, CDLM, Pavia (online: <http://cdlm.unipv.it/edizioni/co/brusio-sremigio>).
- PEZZOLA R. 2006 (ed.), *Le carte della chiesa di S. Pietro di Tresivio (1178-1191)*, CDLM, Pavia (online: <http://cdlm.unipv.it/edizioni/co/tresivio-spietro>).
- PEZZOLA R. 2007a (ed.), *Le carte del capitolo dei SS. Gervasio e Protasio di Bormio (1139-1196)*, CDLM, Pavia (online: <http://cdlm.unipv.it/edizioni/co/bormio-ssgervasioprotasio>).
- PEZZOLA R. 2007b (ed.), *Le carte della chiesa di S. Eufemia di Teglio (1117)*, CDLM, Pavia (online: <http://cdlm.unipv.it/edizioni/co/teglioneufemia>).
- PEZZOLA R. 2007c (ed.), *Le carte del monastero di S. Lorenzo di Sondrio (1100-1117)*, CDLM, Pavia (online: <http://cdlm.unipv.it/edizioni/co/sondrio-slorenzo>).
- PEZZOLA R. 2007d (ed.), *Le carte della chiesa di S. Siro di Bianzone (1125 circa)*, CDLM, Pavia (online: <http://cdlm.unipv.it/edizioni/co/bianzone-ssiro>).
- PEZZOLA R. 2007e, *Le carte della famiglia Vicedomini di Como (946-1193)*, CDLM, Pavia (online: <http://cdlm.unipv.it/edizioni/co/como-vicedomini>).
- PEZZOLA R. 2011 (ed.), *Le carte dei monasteri di S. Maria dell'Acquafredda di Lenno e di S. Benedetto in val Perlana (1042-1200)*, CDLM, Pavia (online: <http://cdlm.unipv.it/edizioni/co/lenno-smaria>).
- PG = *Patrologia Graeca*.
- Regesta Imperii = BOEMER J.F., *Regesta Imperii*, Innsbruck, t. I, 1877-.
- Sacramentarium 1557 = *Sacramentarium patriarchale secundum morem sanctae comensis Ecclesiae, Mediolani 1557* (ristampa in facsimile, Como-Aquileia 1998).
- SALIS-MARSCHLINS 1792 = *Frammenti dell'istoria politica e diplomatica della Valtellina e contadi di Chiavenna e Bormio tradotta dall'idioma tedesco [da Ulysses von Salis-Marschlins], tomo terzo contenente le prove istoriche, diplomatiche e legali*, [s. i. t.], 1792.
- SS = *Scriptores*.
- Statuta Ecclesiae antiqua* = *Les "ordines Romani" du haut Moyen Age*, t. III, ANDRIEU M. (ed.), Louvain, Spicilegium sacrum lovaniense, 1931-1961 [cit. t. 3, Louvain 1951].
- Verbali di Morignone* 1989 = *Tutti at un animo. Verballi della honorata vicinanza di Morignone. 1716-1806*, [Valdisotto].
- VOLPI 1588 = *Acta primae et secundae synodi diocesis Comensis de annis MDLXV et MDLXXIX celebratae*, Como.

BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN J.S. 1986, *Pellegrino Tibaldi, san Carlo Borromeo e l'architettura ecclesiastica del loro tempo*, in *San Carlo* 1986, pp. 573-586.
- AGOSTI G., STOPPA J., TANZI M. 2010 (edd.), *Il Rinascimento nelle terre ticinesi. Da Bramantino a Bernardino Luini. Itinerari*, Rancate-Milano.
- ALLEN K.M.S., STANTON GREEN W., EZRA ZUBROW B.W. 1990, *Interpreting Space: GIS and Archaeology*, London.
- ANDENNA G. 2002, *Monasteri e canoniche regolari delle Alpi*, in CASTELNUOVO E., DE GRAMATICA F. (edd.), *Il gotico nelle Alpi. 1350-1450*, Trento, pp. 79-89.
- ANGELICI L., BOSCACCI A. 1995, *I castelli e le torri della Valtellina e della Valchiavenna*, Valmadrera.
- ANGELINI G. 2002, *L'arciprete di Bormio Tomaso Valenti patriota e storico valtellino (1827-1882)*, Sondrio.
- ANGELINI G. 2009, *Per l'architettura religiosa del Seicento in Valtellina: Gaspare Aprile e il santuario di Grosotto*, "BSSV", 62, pp. 173-184.
- ANGELINI G. 2013, *La riforma della Chiesa e il rinnovamento dell'architettura in Valtellina nell'età del beato Nicolò Rusca, 1563-1618*, "BSSV", 66, pp. 111-124.
- ANGHEBEN M. 2008, *Théophanies absidales et liturgie eucharistique. L'exemple des peintures romanes de Catalogne et du nord des Pyrénées comportant un séraphin et un chérubin*, in GUARDIA M., MANCHO C. (edd.), *Les fons de la pintura románica*, Atti del convegno internazionale di studi (Barcelona, 11-15 febbraio 2004), Barcellona, pp. 57-96.
- Antica via regina* 1995 = *L'antica via regina. Tra gli itinerari stradali e le vie d'acqua del Comasco*, Como 1995.
- ANTONACCI F., DELLA MISERICORDIA M. 2013, *La guerra dei bambini. Gioco, violenza e rito da una testimonianza rinascimentale*, Milano.
- ANTONINI A. 2002, mit Beiträgen von EADES S., LUGON A., RETTNER A., *Sion (VS), Sous-le-Sceex. Ein spätantik-frühmittelalterlicher Bestattungsort. Gräber und Bauten*, Lausanne.
- ANTONIOLI G. 1981, *I castelli di Grosio*, "Rassegna economica della Provincia di Sondrio", 3 [estratto].
- ANTONIOLI G. 1985a, *Analisi storica*, in ANTONIOLI, GALLETTI, COPPA 1985, pp. 9-47.
- ANTONIOLI G. 1985b, *Atto della costituzione della parrocchia di Grosio*, in ANTONIOLI, GALLETTI, COPPA 1985, pp. 188-193.
- ANTONIOLI G. 1990 (ed.), *Archivi storici ecclesiastici di Grosio-Grosotto-Mazzo*, Sondrio.
- ANTONIOLI G. 1993, *I rapporti tra la comunità di Sernio e la chiesa matrice di Mazzo*, "BSSV", 46, pp. 59-67.
- ANTONIOLI G. 1995, *Pieve di Bormio*, in ARCHINTI 1995, pp. 211-223.
- ANTONIOLI G. 1999, *Note storiche sulla chiesa medievale dei santi Colombano e Giacomo di Raveledo di Grosio*, "BSAV", 2, pp. 113-125.
- ANTONIOLI G. 2000, *La storia dei castelli di Grosio nell'analisi delle fonti documentarie*, "BSSV", 53, pp. 37-88.
- ANTONIOLI G. 2002, *Notizie relative alla realizzazione del sagrato antistante la chiesa di S. Giuseppe di Grosio*, in *Magister et magistri* 2002, pp. 49-60.
- ANTONIOLI G. 2005, *Spunti per la storia dell'onomastica e delle istituzioni valtelinesi e valchiavennesi emergenti dall'analisi delle pergamene del monastero comasco di S. Abbondio (1110-1252)*, in PEISTER M., ANTONIOLI G. (edd.), *Itinerari linguistici alpini. Atti del convegno di dialettologia in onore del prof. Remo Bracchi*, Tirano, pp. 385-510.
- ANTONIOLI G. 2006, *La storia di una pieve*, in *Mazzo* 2006, pp. 7-17.
- ANTONIOLI G., GALLETTI G., COPPA S. 1985, *La chiesa di S. Giorgio a Grosio*, Grosio.
- ARCÀ *et al.* 1995 = ARCÀ A., FOSSATI A., MARCHI E., TOGNONI E. 1995, *Rupe Magna: la roccia incisa più grande delle Alpi*, Sondrio.
- ARCÀ *et al.* 1999 = ARCÀ A., FOSSATI A., MARCHI E., TOGNONI E. 1999, *Rupe Magna: la roccia incisa più grande delle Alpi. Storia delle ricerche, tematiche e cronologie. Le figure antropomorfe: oranti, armati e lottatori. Dati numerici e incisioni non figurative*, in POGGIANI KELLER 1999b, pp. 63-74.
- Archeologia della regio insubrica* 1997 = *Archeologia della regio insubrica. Dalla Preistoria all'Alto Medioevo*, Atti del convegno di studi (Chiasso, 5-6 ottobre 1996), Como 1997.
- ARCHETTI G. 2009, *San Bartolomeo di Bornato. Note storiche intorno ad una pieve della Franciacorta*, "Brixia sacra", III s., XII, I, pp. 39-102.
- ARCHETTI G. 2010, «*Evangelium nuntiare*». *Chiese, impegno pastorale dei chierici e forme di religiosità*, in ANDENNA G. (ed.), *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia. L'età antica e medievale*, Brescia, pp. 211-314.
- ARCHINTI 1995, v. Fonti.
- ARIZZA A., LONGATTI M. 1988-1989, *Gli umiliati in diocesi di Como*, "PSSC", LIII, pp. 129-152.
- ARSLAN W. 1939, *L'architettura romanica veronese*, Verona.
- AUBRUN M. 1986, *La paroisse en France des origines au XV^e siècle*, Paris.
- AZZOLA M. 1991, *La geologia*, in *S. Bartolomeo* 1991, pp. 135-144.
- BABIC G. 1969, *Les chapelles annexes des églises byzantines. Fonction liturgique et programmes iconographiques*, Paris.
- BACCHI A., GIACOMELLI L. 2003 (edd.), *Scultura in Trentino. Il Seicento e il Settecento*, Trento.
- BACCI M. 2005, *Lo spazio dell'anima. Vita di una chiesa medievale*, Roma-Bari.
- BACHRACH B. 2013, *Charlemagne's Early Campaigns (768-777). A Diplomatic and Military Analysis*, Boston.
- BALATTI M., SCARAMELLINI G. 1995, *Percorsi storici di Valchiavenna. Elementi per una ricerca. 4*, Chiavenna.
- BALZARETTI R. 2000, *Monasteries, towns and the countryside: reciprocal relationships in the archdiocese of Milan, 614-814*, in BROGIOLO, GAUTHIER, CHRISTIE 2000, pp. 235-257.
- BARATTI D. 1989, *Lo sguardo del vescovo. Visitatori e popolo in una pieve svizzera della diocesi di Como. Agno, XVI-XIX sec.*, Comano.
- BARBERO A., CAROCCI S. 2006, *Storia d'Europa e del Mediterraneo*, t. 8, Roma.

- BARUTA A. 2008-2009, *Da Montagna in Valtellina a Castionetto: il significato di un tratto di Via Valeriana nella storia di una valle alpina*, Tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, rel. M. Antico Gallina.
- BARUTA A. 2013, *La chiesa di San Bartolomeo a Sondrio*, "NIAV", 11, pp. 54-58.
- BASCAPÈ G.C., PEROGALLI C. 1966, *Torri e castelli di Valtellina e Val Chiavenna*, Sondrio.
- BASCHET J. 2014, *L'iconografia medievale*, Milano (1ª ed.: Paris 2008).
- BASSI E. 1927-1929, *La Valtellina. Guida illustrata*, Milano.
- BASSI C. 2011, *La chiesa dei Santi Cassiano ed Ippolito a Riva del Garda*, in BROGIOLO 2011a, pp. 105-122.
- BATAILLE G. 1963 (ed.), s.v. *San Brizio*, in BS, III, Roma, coll. 542-544.
- BATTIONI G. 1989, *La diocesi parmense durante l'episcopato di Sacramoro da Rimini (1476-1482)*, in CHITTOLINI G. (ed.), *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel ducato di Milano (1450-1535)*, Napoli, pp. 115-213.
- BECCARIA S. 1998, *I conversi nel medioevo. Un problema storico e storiografico*, "Quaderni medievali", 46, pp. 120-156.
- BELLABARBA M. 2003, *La committenza nobiliare*, in BACCHI, GIACOMELLI 2003, I, pp. 15-21.
- BELLONI L.M. 1958, *Isola Comacina. Campagna di scavi ottobre 1958-febbraio 1959*, "RAAPDC", 140, pp. 49-65.
- BELLONI L. 1990, *Il San Benedetto in Val Perlana*, Menaggio.
- BENETTI D., GUIDETTI M. 1990, *Storia di Valtellina e Valchiavenna. Una introduzione*, Milano.
- BENETTI D., STAHL P.H. 1995, *Le radici di una valle alpina. Antropologia storica e sociale della Val Tartano*, Sondrio.
- BERNARD A., BRUEL A. 1876-1903, *Recueil des chartres de l'Abbaye de Cluny*, Paris.
- BERTELLI C. 1988 (ed.), *Il Millennio ambrosiano. II, La città del vescovo dai Carolingi al Barbarossa*, Milano.
- BERTELLI C. 2006 (ed.), *Età romanica. Metropoli, contado, ordini monastici nell'attuale provincia di Lecco (XI-XII secolo)*, Milano.
- BERTELLI C. 2009, *Le pitture murali di San Martino (IX e XI secolo)*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 175-186.
- BERTINI CALOSSO A. 1939, *Le chiese a due navate e S. Croce presso Terni*, in *Atti del II Convegno Nazionale di Storia dell'Architettura* (Assisi, 1937), Roma, pp. 265-272.
- BESTA E. 1940, *Le valli dell'Adda e della Mera nel corso dei secoli, I, Dalle origini alla occupazione grigiona*, Pisa.
- BESTA E. 1945, *Bormio antica e medioevale e le sue relazioni con le potenze finitime*, Milano.
- BESTA E. 1955, *Storia della Valtellina e della Val Chiavenna. Dalle origini all'occupazione grigiona*, Milano, 2 voll.
- BIANCHI E. 2000a, *Sondrio, santuario della Madonna della Sassella*, in COPPA 2000, pp. 252-257.
- BIANCHI E. 2000b, *Bormio, chiesa di S. Spirito*, in COPPA 2000, pp. 289-291.
- BIGINI D. 2009-2010, *Maestas Domini et apôtres dans le diocèse de Côme (XII^e-XVI^e siècle)*, Tesi di dottorato, Université de Grenoble.
- BIGINI D. in prep., *Maîtres et ateliers*.
- BINZ L. 1973, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le Grand Schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, Genève.
- BOCCADAMO V. 1990, *Terra d'Otranto nel Cinquecento. La visita pastorale dell'archidiecesi di Otranto del 1522*, Galatina.
- BOCK et al. 2002 = BOCK N., KURMANN P., ROMANO S., SPIESER J.-M. 2002 (edd.), *Arti, cérémonial et liturgie au moyen âge*, Roma.
- BOGNETTI G.P. 1957, *Il «Liber stratarum» di Bormio trecentesco*, "BSSV", 11, pp. 8-35.
- BOMBONATO G., RAVAGNAN G.L., NOTHDURFTER H. 2003, *Due chiese paleocristiane: Castelvecchio/Altenburg (C7) e Fiera di Primiero (Trentino)*, in SENNHAUSER 2003a, pp. 601-606.
- BONAPACE L. 1995, *Segrate attraverso la storia*, Gorla Minore.
- BONETTI L. 2007a, *Maestro del 1393*, in BONETTI 2007c, pp. 115-119.
- BONETTI L. 2007b, *Leggendo tra le righe della Bibbia pauperum di S. Bartolomeo*, in BONETTI 2007c, pp. 173-195.
- BONETTI L. 2007c (ed.), *Appunti per una storia di S. Antonio Morignone. S. Bartolomeo de Castèlâz simbolo e valorizzazione di una memoria*, Sondrio.
- BONNET CH., PERINETTI R. 2004, *Deux nouvelles églises paléochrétiennes de la Vallée d'Aoste*, "RAC", LXXX, pp. 159-194.
- BONOMI 1618, v. Fonti.
- BORELLA G. 1964, *Ricerche archeologiche a S. Martino di Mendrisio dall'agosto 1959 alla fine del 1961*, in *Comum. Miscellanea di scritti in onore di Federico Frigerio*, Como, pp. 93-102.
- BORGHI A. 2006, *Il romanico delle riforme. Il battistero di Oggiono e le costruzioni religiose nel Lecchese dei secoli XI-XII*, "Archivi di Lecco", XXIX, n. 2, pp. 7-38.
- BORMETTI F. 2000, *A Mazzo e a Vervio il restauro di tre chiese svela inediti affreschi di Giovannino da Sondalo*, "Contract", 16, n. 30, pp. 25-28.
- BORMETTI F. 2002a (ed.), *I restauri di Mazzo. Prime considerazioni*, Mazzo.
- BORMETTI F. 2002b, *La collegiata di S. Stefano. Cenni storici*, in BORMETTI 2002a, pp. 6-10.
- BORMETTI F. 2002c, *Il complesso chiesastico di S. Maria. Cenni storici*, in BORMETTI 2002a, pp. 16-21.
- BORMETTI F. 2006, *La cultura figurativa e gli arredi sacri*, in *Mazzo 2006*, pp. 49-61.
- BORMETTI F. 2007, *Le vicende artistiche di un santuario tridentino*, in BORMETTI, MASA 2007, pp. 155-317.
- BORMETTI F. 2008, *Il fascino dell'antico borgo fra storia e arte*, in BARUTA G., BORMETTI F., FOPPOLI M., *Il Salone degli stemmi di Palazzo Lavizzari. Araldica, storia e arte a Mazzo di Valtellina*, Tovo di Sant'Agata, pp. 15-49.
- BORMETTI F., MASA S. 2007, *Il santuario della Madonna delle Grazie di Primolo*, Primolo.
- BORMETTI F., SASSELLA M. 2004 (edd.), *Chiese, torri, castelli, palazzi. I monumenti della legge Valtellina*, Sondrio.
- BORROMEO, *Instructionum*, v. Fonti.
- BORTOLOTTI A., PIATTI L. 2003, *Colorina tra storia, cultura, cronaca*, Colorina.
- BOSCACCI A. 2000, *Gli estimi del 1531 in Valtellina*, "BSSV", 53, pp. 185-222.

- BOSCANI LEONI S., OSTINELLI P. 2012 (edd.), *La chiesa «dal basso». Organizzazioni, interazioni e pratiche nel contesto alpino alla fine del medioevo*, Milano.
- BOSCHI R., MARTINI M.P. 1976, *Le absidi gemelle nella chiesa di S. Biagio a Mori*, “Studi Trentini di Scienze Storiche”, 55, pp. 86-108.
- BOTTURA A., MARIOTTI V. 1988, *Teglio (So). Chiesa di San Pietro*, “NSAL”, 1987, p. 170.
- BOYER J.-P. 1990, *Hommes et communautés du Haut Pays Niçois médiéval. La Vésuvie (XIII^e-XV^e siècles)*, Nice.
- BRACCHI R. 1991, *Il «monaco» di Sant'Antonio in Bormio nel 1537*, “BSSV”, 44, pp. 65-90.
- BRACCHI R. 1992, *Il «monaco» della chiesa di Sant'Antonio in Bormio nel 1537 (II)*, “BSSV”, 45, pp. 81-103.
- BRACCHI R. 2004, *La Proffa de meço nel secolo XI*, “BSSV”, 57, pp. 17-37.
- BRACCHI R. 2007, *La donazione di Richelda a Sant'Agnesa di Sondalo nel 1215*, “BSAV”, 10, pp. 7-31.
- BRASCHI F. 2007, *Luoghi e riti per la celebrazione del battesimo in epoca ambrosiana: un'ipotesi di ricostruzione*, “Studia Ambrosiana”, 1, pp. 131-146.
- BRAUN P., GILOMEN H.-J. 1989 (edd.), *La diocesi di Como, l'arcidiocesi di Gorizia, l'amministrazione apostolica Ticinese poi diocesi di Lugano, l'arcidiocesi di Milano*, “Helvetia Sacra”, I/6.
- BREDA A. 1989, *S. Pietro in Lamosa (Provaglio d'Iseo). Un contributo archeologico alla storia della chiesa medievale*, in *Studi in onore di Ugo Vaglia*, Brescia, pp. 77-90.
- BREDA A. 1990, *Provaglio d'Iseo (BS). Ex monastero di S. Pietro in Lamosa*, “NSAL”, 1988-1989, pp. 287-290.
- BREDA A. 1991, *Iseo (BS). Chiesa di S. Martino in Prada*, “NSAL”, 1990, pp. 197-198.
- BREDA A. 1995, *Iseo (BS). Chiesa di S. Martino in Prada*, “NSAL”, 1992-93, pp. 134-136.
- BREDA A. 2007, *Archeologia degli edifici di culto di età medievale nella diocesi di Brescia. Atlante*, in ANDENNA G., ROSSI M. (edd.), *Società bresciana e sviluppi del romanico (XI-XIII secolo)*, Milano, pp. 235-280.
- BREDA A., CROSATO A. 2007, *Sirmione (BS). Chiesa di San Pietro in Mavinas*, “NSAL”, 2005, pp. 85-90.
- BREDA et al. 2011 = BREDA A., CANCI A., CROSATO A., FIORIN E., IBSEN M., POSSENTI E. 2011, *San Pietro in Mavinas a Sirmione*, in BROGIOLO 2011a, pp. 33-64.
- BREDA A., PARECCINI R. 2001, *Nave (BS). Pieve di Santa Maria della Mitria. Nuovi dati sulla chiesa medievale*, “NSAL”, 1998, pp. 157-159.
- BRENK B. 1988, *La committenza di Ariberto da Intimiano*, in BERTELLI 1988, pp. 124-155.
- BRENTANI 1954, v. Fonti.
- BRENTANI 1956, v. Fonti.
- BRIVIO et al. 1985 = BRIVIO E., BURATTI MAZZOTTA A., FIGINI P., MARCORA C., PALESTRA A. 1985 (edd.), *Itinerari di san Carlo Borromeo nella cartografia delle visite pastorali*, Milano.
- BROGIOLO G.P. 2001a (ed.), *Le chiese rurali tra VII e VIII secolo in Italia settentrionale*, VIII seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia settentrionale (Garda, 8-10 aprile 2000), Mantova.
- BROGIOLO G.P. 2001b, *Luoghi di culto tra VII e VIII secolo: prospettive della ricerca archeologica alla luce del convegno del Garda*, in BROGIOLO 2001a, pp. 199-204.
- BROGIOLO G.P. 2002a, *Oratori funerari tra VII e VIII secolo nelle campagne transpadane*, “Hortus artium medievalium”, 8, pp. 9-31.
- BROGIOLO G.P. 2002b, *La sequenza in sintesi*, in BROGIOLO, BELLOSI, VIGO DORATIOTTO 2002, pp. 15-25.
- BROGIOLO G.P. 2003 (ed.), *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo*, Atti del IX seminario sul tardo antico e l'alto medioevo (Garlate, 26-28 settembre 2002), Mantova.
- BROGIOLO G.P. 2005, *Architetture, simboli e potere nelle chiese tra seconda metà VIII e IX secolo*, in SALVARANI, ANDENNA, BROGIOLO 2005, pp. 71-91.
- BROGIOLO G.P. 2009a, *San Bartolomeo de Castelàz e San Martino di Serravalle nel contesto altomedievale delle Alpi centrali*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 33-37.
- BROGIOLO G.P. 2009b, *San Martino di Serravalle. Gli scavi 1981-1983*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 109-124.
- BROGIOLO G.P. 2009c, *Architetture e insediamenti nella Venetia et Histria tra VI e X secolo*, in SCHULZ J. (ed.), *Storia dell'architettura nel Veneto. L'altomedioevo e il romanico*, Venezia, pp. 6-89.
- BROGIOLO G.P. 2011a (ed.), *Nuove ricerche sulle chiese altomedievali del Garda*, III Convegno archeologico del Garda (Gardone Riviera, 6 novembre 2010), Mantova.
- BROGIOLO G.P. 2011b, *Le chiese altomedievali del Garda: dal singolo edificio alla complessità dei contesti*, in BROGIOLO 2011a, pp. 9-16.
- BROGIOLO G.P., BELLOSI G., VIGO DORATIOTTO L. 2002, *Testimonianze archeologiche a Santo Stefano di Garlate*, Garlate.
- BROGIOLO G.P., CANTINO WATAGHIN G., GELICHI S. 1999, *L'Italia settentrionale*, in PERGOLA P., BARBINI P.M. (edd.), *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*, Città del Vaticano, pp. 487-540.
- BROGIOLO G.P., CASTELLETTI L. 1991 (edd.), *Archeologia a Monte Barro I – Il grande edificio e le torri*, Lecco.
- BROGIOLO et al. 1997 = BROGIOLO G.P., BELLOSI G., DORATIOTTO L., POSSENTI E. 1997, *Sequenza di età romana e medievale nella pieve di Garlate (Lecco)*, in GELICHI 1997, pp. 254-260.
- BROGIOLO et al. 2002 = BROGIOLO G.P., CERVIGNI L., GHIROLDI A., PORTULANO B. 2002, *La chiesa di San Martino a Lonato (Brescia). Indagini archeologiche e analisi stratigrafica delle strutture murarie*, “Archeologia medievale”, XXIX, pp. 57-73.
- BROGIOLO et al. 2003 = BROGIOLO G.P., IBSEN M., GHEROLDI V., COLECCHIA A. 2003, *Chiese dell'alto Garda bresciano. Vescovi, eremiti, monasteri, territorio tra tardoantico e romanico*, Mantova.
- BROGIOLO G.P., CHAVARRÍA ARNAU A. 2008, *Chiese, territorio e dinamiche del popolamento nelle campagne tra tardoantico e altomedioevo*, “Hortus artium medievalium”, 14, pp. 7-29.
- BROGIOLO G.P., FACCIO P., GENTILINI G. 1999, *Architettura fortificata. Il progetto di recupero dei castelli Visconti Venosta a Grosio (So) in Valtellina*, “BSSV”, 52, pp. 9, 11.
- BROGIOLO G.P., GAUTHIER N., CHRISTIE N. 2000 (edd.), *Towns and Their Territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Leiden-Boston-Köln.
- BROGIOLO G.P., MARIOTTI V. 2009 (edd.), *San Martino di Serravalle e San Bartolomeo de Castelàz. Due chiese di Valtellina: scavi e ricerche*, Cinisello Balsamo.
- BROGIOLO G.P., ZIGRINO L. 1988, *Chiesa matrice di S. Eufemia di Incino in Erba. Analisi stratigrafica*, “RAAPDC”, 170, pp. 291-315.

- BRUDERER EICHBERG B. 2013, *Osservazioni e riflessioni critiche sulla polivalenza liturgica dei battisteri nord-occidentali d'Italia dei secoli XI e XII*, in SEGAGNI MALACART, SCHIAVI 2013, pp. 99-115, 386-389.
- BRUGNOLI A. 2010, *Una storia locale: l'organizzazione del territorio veronese nel medioevo. Trasformazioni della realtà e schemi notarili (IX-metà XII secolo)*, Verona.
- BRUNO B. 2003, *Le chiese medievali a due absidi nel Salento: primi dati*, in FIORILLO, PEDUTO 2003, pp. 446-450.
- BRUNO B., TREMOLADA R. 2011, *Castelletto di Brenzone: recenti indagini presso la chiesa di San Zeno de l'Oselet*, in BROGIOLO 2011a, pp. 83-104.
- BURATTI MAZZOTTA A. 1987, *La chiesa di San Materno a Figino Serenza. Note storiche*, "RAAPDC", 169, pp. 233-241.
- BUTTI F. 2014, *Mobilità nelle Alpi centrali tra seconda età del Ferro e prima Romanità: alcuni esempi*, in BARRAL P., GUILLAUMET J.-P., ROULIÈRE-LAMBERT M.-J., SARACINO M., VITALI D. (edd.), *Les Celtes et le Nord de l'Italie. Premier et Second Âges du Fer*, Atti del 36° colloquio AFEAF (Verona, maggio 2012), "Revue Archéologique de l'Est", Suppl. 36, pp. 653-658.
- BUZZETTI P. 1919, *Torri e castelli della Rezia chiavennasca*, Como.
- CAGNANA A. 2005, *Le tecniche murarie prima del romanico. Evidenze archeologiche, fonti scritte, ipotesi interpretative*, in SALVARANI, ANDENNA, BROGIOLO 2005, pp. 93-122.
- CAIMI R. 2009, *Le campagne di scavo tra il 1994 e il 2005. Analisi delle fasi*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 47-53.
- CALDANO S. 2012, *Architettura religiosa dell'XI secolo nella diocesi di Acqui. Il territorio tra la Bormida di Millesimo e la Bormida di Spigno*, in GARBARINO G., MORRESI M. (edd.), *Una chiesa bramantesca a Roccaverano. Santa Maria Annunziata (1509-2009)*, Atti del convegno di studi (Roccaverano, 29-30 maggio 2009), Acqui Terme, pp. 69-81.
- CALDANO S. c.s., *La chiesa di San Benedetto in Val Perlana e l'architettura religiosa dell'XI secolo*, in GUARISCO G. (ed.), *Fernand de Dartin e i monumenti comaschi. Storia, archeologia, tutela e restauri nell'antica Provincia e Diocesi di Como (1850-1920)*, Atti del convegno internazionale di studi (Como, 14-15 novembre 2013), c.s.
- CANOBBIO E. 1995-1998, «Forenses obtinebunt canonicatus et nullam fatient residentiam». *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche di Como in età sforzesca (1450-1499)*, Tesi di dottorato, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.
- CANOBBIO E. 1997, *Preti di montagna nell'alta Lombardia del Quattrocento (Como 1444-1445)*, in *Preti nel medioevo*, Padova, pp. 221-255.
- CANOBBIO 2001, v. Fonti.
- CANOBBIO E. 2002, *Pergamene dell'archivio dell'Ospedale maggiore di Milano riguardanti l'alto Lario*, "ASDC", 13, pp. 59-127.
- CANOBBIO E. 2012, *Strutture della cura animarum in diocesi di Como: pievi, parrocchie, comunità*, in BOSCANI LEONI, OSTINELLI 2012, pp. 69-102.
- CANOBBIO E., DEL BO B. 2007 (edd.), «Beatissime pater». *Documenti relativi alle diocesi del ducato di Milano. I «registra supplicationum» di Pio II (1458-1464)*, Milano.
- CANTINO WATAGHIN G. 2000, *Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes: l'Italie du nord aux IV^e-VIII^e siècles*, in BROGIOLO, GAUTHIER, CHRISTIE 2000, pp. 209-234.
- CAPORUSSO D. 1995, *Ossuccio (CO), chiesa di S. Sisinnio e S. Agata*, in *Antica via regina* 1995, pp. 251-275.
- CAPORUSSO D. 1998a, *Ossuccio (Como). Isola Comacina. Strutture all'interno della chiesa di San Giovanni e dell'aula biabsidata*, "NSAL", 1995-1997, pp. 233-236.
- CAPORUSSO D. 1998b (ed.), *L'isola Comacina e il territorio di Ossuccio. Cronache e ricerche archeologiche negli scritti di Luigi Mario Belloni e Mariuccia Belloni Zecchinelli*, Milano.
- CAPORUSSO D., BLOCKLEY P. 1995, *Ossuccio (CO), scavi archeologici nella chiesa di S. Sisinnio e S. Agata*, in *Antica via regina* 1995, pp. 243-250.
- CAPORUSSO D., BLOCKLEY P. 1997, *Campione d'Italia (Co): scavi archeologici nella chiesa di S. Pietro*, "RAAPDC", 178, pp. 239-267.
- CAPORUSSO D., BLOCKLEY P., GUIDO S. 1997, *Gera Lario (CO), Chiesa di San Vincenzo Martire: scavi archeologici e restauro di mosaico romano*, "RAAPDC", 178, pp. 5-48.
- CAPORUSSO D., COLOMBI N. 2003, *La riscoperta dell'antica Olonium. Risultati delle nuove indagini archeologiche a Gera Lario (CO), località S. Agata*, "RAAPDC", 185, pp. 7-45.
- CAPRARA R. 1979, *Recensione a DIMITROKALLIS 1976*, "RAC", 55, nn. 3-4, pp. 377-390.
- CAPRIOLI A., RIMOLDI A., VACCARO L. 1986 (edd.), *Storia religiosa della Lombardia. Diocesi di Como*, Brescia.
- CARAFINO 1634, v. Fonti.
- CARRAFIELLO T. 2007, *Recensione a DEMEGLIO 2004b*, "Studi Medievali", 48, n. 1, pp. 171-177.
- CARRIER N., MOUTHON F. 2010, *Paysans des Alpes. Les communautés montagnardes au Moyen Âge*, Rennes.
- CARUGO M.A. 1990, *Tresivio. Una pieve valtelinesa tra Riforma e Contro-riforma*, Sondrio.
- CASALINO F. 1999-2000, *Il monastero di S. Abbondio in Como nel XV secolo (1430-1495)*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Milano, rel. R. Perelli Cippo.
- CASATI M.L. 2005 (ed.), *La sezione medievale dei Musei civici di Como*, Como.
- CASATI M.L. 2006, *Aggiornamenti sulla chiesa di Sant'Abbondio di Como*, "RAAPDC", 188, pp. 121-129.
- CASSANELLI R. 2000, *La cultura figurativa del Medioevo in Valtellina e Valchiavenna*, in COPPA 2000, pp. 53-81.
- CASSANELLI R. 2008, *L'architettura nel Medioevo. Dall'invasione longobarda ai Visconti*, in BURATTI MAZZOTTA A. (ed.), *Storia della Brianza, III, Architettura e territorio*, Oggiono, pp. 89-145.
- CASSANELLI R. 2010, *La basilica di San Vincenzo, il battistero di Galliano e La basilica e il battistero di Agliate*, in CASSANELLI, PIVA 2010, pp. 49-64, 83-88, 273-275.
- CASSANELLI R. 2011, *Schede*, in CASSANELLI, PIVA 2011, *passim*.
- CASSANELLI R., PIVA P. 2010 (edd.), *Lombardia romanica. I, I grandi cantieri*, Milano.
- CASSANELLI R., PIVA P. 2011 (edd.), *Lombardia romanica. II, Paesaggi monumentali*, Milano.
- CASTAGNETTI A. 1982, *L'organizzazione del territorio rurale nel medioevo. Circoscrizioni ecclesiastiche e civili nella «Langobardia» e nella «Romania»*, Bologna.
- CASTAGNETTI A. 2005, *Transalpini e vassalli in area milanese (secolo XI)*, in CASTAGNETTI A., CIARALLI A., VARANINI G.M. (edd.), *Medioevo. Studi e documenti*, I, Verona, pp. 7-109.
- CASTIGLIONI E. 2009, *I resti botanici dall'abitato altomedievale di San Bartolomeo*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 93-105.
- CASTIGLIONI G. 1998, *La pieve di Uggiate in età moderna (I)*, "ASDC", 9, pp. 351-382.

- CASTIGLIONI G. 1999, *La pieve di Uggiate in età moderna (II)*, "ASDC", 10, pp. 243-270.
- CASTIGLIONI G. 2001, *La pieve di Fino in età moderna*, "ASDC", 12, pp. 411-458.
- CATTANEO E. 1984, *Lo spazio ecclesiale: la pratica liturgica, in Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Roma, pp. 469-492.
- CAVALLARI U. 1947/1948-1949, *Ancora S. Vitale di Bormio*, "RA-APDC", 128/129-130.
- CAVALLARI U. 1958 (ed.), *Nicola Visconti Venosta 1752-1828. Memorie spettanti alle Famiglie dei Venosta di Valtellina e ai Signori di Mazza di Val Venosta*, Sondrio.
- CAVALLARI U., LEONI B. 1959 (edd.), *Cronica di Beltramolo de Selva*, "BSSV", 13, pp. 23-30.
- CERFOGLIA P. 1974, *Un inventario di Gallivaggio nel 1528*, "Clavenna", XIII, pp. 15-22.
- CERVINI F. 2002, *Liguria romanica*, Milano.
- CHAVARRÍA ARNAU A. 2009, *Archeologia delle chiese. Dalle origini all'anno Mille*, Roma.
- CHERUBINI G. 1981, *La «civiltà» del castagno in Italia alla fine del medioevo*, "Archeologia medievale", VIII, pp. 247-280.
- CHEVALIER P. 1995, *Ecclesiae Dalmatiae*, Roma-Split.
- CHEVALIER P. 1996, *Les églises doubles de Dalmatie et de Bosnie-Herzégovine*, "Antiquité Tardive", 4, pp. 149-159.
- CHEVALIER P. 2009, *La tombe sainte de Mayeul et Odilon et les sépultures de prestige dans les différents espaces funéraires du prieuré de Souvigny (Allier)*, in ALDUC-LE BAGOUSSE A. (ed.), *Inhumations de prestige ou préstege de l'inhumation? Expressions du pouvoir dans l'au-delà (IV^e-XV^e siècle)*, Actes de les tables rondes (Caen), Turnhout, pp. 303-327.
- CHIAPPA MAURI L. 2003 (ed.), *Contado e città in dialogo. Comuni urbani e comunità rurali nella Lombardia medievale*, Milano.
- CHIARAVALLE M. 2009a, *Le monete della chiesa di San Bartolomeo*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 79-92.
- CHIARAVALLE M. 2009b, *Monete della chiesa scomparsa di San Martino di Serravalle*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 137-170.
- CHIESI 1993-1994, v. Fonti.
- CHITTOLINI G. 2004, *I canonici di Gorgonzola a fine Quattrocento*, in ANDENNA G., HOUBEN H. (edd.), *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, Bari, pp. 209-230.
- CHITTOLINI G. 2005, *Una collegiata rurale cinquecentesca di patronato comunitario. Note sulla fondazione di San Bassiano di Pizzigbettono, nell'episcopato di Cremona*, in ROSSI M., VARANINI G.M. (edd.), *Chiesa, vita religiosa, società nel medioevo italiano. Studi offerti a Giuseppina De Sandre Gasparini*, Roma, pp. 155-173.
- CHITTOLINI G. 2014, *Parrocchie, pievi e chiese minori nelle campagne padane (secoli XIV-XV)*, (online: <http://lombardianelrinascimento.it/testi/2014/07/18/giorgio-chittolini-parrocchie-pievi-e-chiese-minori-nelle-campagne-padane-secoli-xiv-xv/>).
- CHOISY A. 1883, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, Paris.
- CIAPPONI B. 1978, *I Venosta e i castelli di Grosio nella storia della Valtellina*, "Corriere della Valtellina", 1 luglio 1978, p. 3.
- CIMASCHI L. 1963, *Gli scavi all'isola del Tino e l'architettura cristiana nel golfo della Spezia*, "Giornale Storico della Lunigiana e del territorio lucense", 14, nn. 1-4, pp. 52-80.
- CIPOLLA 1918, v. Fonti.
- COLA G. 2007, *Valdisotto, Monte Vallecetta (località San Pietro)*, "NIAV", 5, pp. 93-94.
- COLOMBO A. 2008, *Indagine sull'architettura battesimale. Mille anni di arte e spiritualità*, Cantù.
- COMBA R. 1988, *Crisi del sistema curtense e sperimentazioni aziendali*, in TRANFAGLIA N., FIRPO M. (edd.), *La storia. Il Medioevo. 1. I quadri generali*, Torino, pp. 91-116.
- COMBA R. 2000, *Castagneto e paesaggio agrario nelle valli piemontesi (XII-XIII secolo)*, in COMBA R., NASO I. (edd.), *Uomini, boschi, castagne. Incontri nella storia del Piemonte*, Cuneo-Rocca de' Baldi, pp. 21-32.
- COMINELLI et al. 2006 = COMINELLI C., GIORGI A., LENTINI S., MERLIN P.P. 2006, *Colligo et colligo. La dimensione liminare della mandragola nell'immaginario della Valcamonica*, in *Extremo die. Appunti di antropologia della morte in Valcamonica*, Padova, pp. 161-207.
- CONANT K.J. 1968, *Cluny, les églises et la maison du chef d'ordre*, Mâcon.
- CONTI M.N. 1927, *Chiese medievali a due navate in Lunigiana*, "Memorie dell'Accademia Lunigianese di Scienze e Lettere 'G. Cappellini'", 8, pp. 7-22.
- CONTI F., HYBSCH V., VINCENZI A. 1991, *I castelli della Lombardia. Province di Como, Sondrio e Varese*, Novara.
- COPPA S. 1994, *Francesco Massalli*, in COPPA S. (ed.), *Civiltà artistica in Valtellina e Valchiavenna. Il Settecento*, Bergamo, p. 293.
- COPPA S. 1998a (ed.), *Civiltà artistica in Valtellina e Valchiavenna. Il secondo Cinquecento e il Seicento*, Bergamo.
- COPPA S. 1998b, «Gens vero perquam religiosa»: spazio architettonico, arte e devozione nella Valtellina del tardo Cinquecento e del Seicento, in COPPA 1998a, pp. 31-45.
- COPPA S. 2000 (ed.), *Civiltà artistica in Valtellina e Valchiavenna. Il medioevo e il primo Cinquecento*, Sondrio.
- CORBELLINI A. 1993, *Indagini su sei secoli di storia*, in CORBELLINI et al. 1993, pp. 13-54.
- CORBELLINI A. 1999, *La chiesa di S. Maurizio a Ponte in Valtellina. Storia, arte e culto dal Trecento al Cinquecento*, "ASDC", 10, pp. 221-241.
- CORBELLINI et al. 1993 = CORBELLINI A., NOÈ E., LEVI A., MISCHIATI O., CORRIERI L. 1993, *La chiesa della Madonna di Campagna, Ponte*.
- CORBELLINI A., PRANDI F. 2003, *Le pergamene dell'archivio parrocchiale di Montagna*, "ASDC", 14, pp. 93-174.
- CORONEO R. 1993, *Architettura romanica dalla metà del Mille al primo '300*, Nuoro.
- CORONEO R. 2006, *Chiese romaniche della Corsica. Architettura e scultura (XI-XIII secolo)*, Cagliari.
- CORRIERI L. 1991, *L'architettura: vicende e tipologia*, in S. Bartolomeo 1991, pp. 43-62.
- CORTESI 1988, v. Fonti.
- CORTINOVIS G. 1978, *I priori maggiori del monastero di Pontida*, I, Pontida.
- CURSENTE B. 2003, *Les montagnes des médiévistes*, in *Actes de XXXIV congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Chambéry, pp. 415-433.
- CURTI C. 2008-2009, *La chiesa parrocchiale di S. Giuseppe a Grosio*, Tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, rel. A. Rovetta.

- CURZEL E. 2009, *Comunità rurali e istituzioni ecclesiastiche nell'area alpina tra XIV e XV secolo*, inedito.
- CURZEL E. 2010, *L'organizzazione ecclesiastica nelle campagne*, "Reti medievali. Repertorio", (online www.rm.unina.it/repertorio/rm_curzel_organizzazione_ecclesiastica_nelle_campagne.html).
- CUSCITO G. 1999, *L'arredo liturgico nelle basiliche paleocristiane della «Venezia» orientale*, "Hortus artium medievalium", 5, pp. 87-104.
- D'ACUNTO N. 2006, *Da Milano alle Alpi. Lecco e il Lecchese nell'età romanica: aspetti istituzionali*, in BERTELLI 2006, pp. 91-101.
- D'ALFONSO A. 2013, *Postalesio (SO). Chiesa di S. Colombano. Scavo nel sagrato*, "NSAL", 2010-2011, pp. 286-289.
- D'AVINO S. 1999, *Origini e matrici dello schema tipologico bipartito in Valnerina*, "Opus", 6, pp. 7-70.
- D'AVINO S. 2004, *Singolarità degli organismi a due navate mendicanti*, "Opus", 7 (2003), pp. 147-158.
- DA PRADA G. 1980, *La magnifica comunità et li homini delle Fusine*, I, Fusine.
- DA PRADA G. 1981, *La magnifica comunità et li homini delle Fusine*, II, *La Val Madre*, Fusine.
- DA PRADA G. 1982, *La magnifica comunità et li homini delle Fusine*, III, *L'alpe Cervo dall'anno 1533 al 1620*, Fusine.
- DA PRADA G. 1984, *La magnifica comunità et li homini delle Fusine*, IV, *L'alpe Cervo con riferimenti a Cedrasco dall'anno 1620 ai nostri giorni*, Fusine.
- DA PRADA G. 1988, *La magnifica comunità et li homini delle Fusine*, V, *Pianeta acqua dal 1488 al 1988*, Fusine.
- DA PRADA G. 1995, *Elzeviri di toppa ovvero briciole di storia della Valtellina*, [Villa di Tirano].
- DA PRADA G., ZAMBONI S. 2000, *La magnifica comunità et li homini delle Fusine*, VI, *Storia religiosa*, [Fusine].
- DAMIANI P. 2003, *L'oratorio dei confratelli di Civo. Religiosità popolare ed arte in Valtellina fra Quattro e Cinquecento*, Sondrio.
- DAMIANI P. 2008, «...Servirà a dare un maggior comodo a que' religiosi, che si destinano alle missioni nelle valli de' Grigioni...». *Scorci di vita religiosa nei conventi e nei monasteri delle Tre pievi superiori del lago di Como*, in FRANZONI 2008, pp. 105-143.
- DANNHEIMER H., DOPSCH H. 1988 (edd.), *Die Bajuwaren. Von Severin bis Tassilo 488-788*, Katalog der Ausstellung (Rosenheim-Bayern-Mattsee-Salzburg, 19 Mai-6 November 1988), München-Salzburg.
- DE BERNARDI A. 1968, *Chiese romaniche nel Cantone Ticino*, Torino.
- DE MARCHI M. 1995, *Modelli insediativi "militarizzati" d'età longobarda in Lombardia*, in BROGIOLO G.P. (ed.), *Città, castelli, campagne nei territori di frontiera (secoli VI-VII)*, Mantova, pp. 33-85.
- DE MARCHI P.M. 2001, *Edifici di culto e territorio nei secoli VII e VIII: Canton Ticino, area abduana, Brianza e Comasco. Note per un'indagine*, in BROGIOLO 2001a, pp. 63-92.
- DE MARCHI P.M. 2009, *Il reliquiario di San Martino: note storico-iconegrafiche*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 209-220.
- DE MARTINO E. 2008, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano.
- DEL NERO D. 2004, *San Pietro di Vallate. Un insediamento cluniacense in Valtellina*, "ASDC", 15, pp. 125-137.
- DEL TREDICI F. 2012a, *Dalle persone ai luoghi. Alcune note attorno alla geografia plebana nel contado di Milano*, "Quaderni storici", XLVII, pp. 47-75.
- DEL TREDICI F. 2012b, *Il posto del prete. Sacerdoti, parrocchie e comunità locali nelle campagne milanesi del Quattrocento*, in ROCCA A., VISMARA P. (edd.), *Prima di Carlo Borromeo. Istituzioni, religione e società a Milano agli inizi del Cinquecento*, Roma-Milano, pp. 243-268.
- DEL TREDICI F. 2013, *Comunità, nobili e gentiluomini nel contado di Milano del Quattrocento*, Milano.
- DELL'AGOSTINO V. 2011, *Note sul ciclo dei mesi della chiesa di San Colombano di Postalesio*, "BSSV", 64, pp. 57-66.
- DELLA MISERICORDIA M. 1999, *Dividersi per governarsi: fazioni, famiglie aristocratiche e comuni in Valtellina in età viscontea (1335-1447)*, "Società e storia", XXII, pp. 715-766.
- DELLA MISERICORDIA M. 2000, *La disciplina contrattata. Vescovi e vassalli tra Como e le Alpi nel tardo medioevo*, Milano.
- DELLA MISERICORDIA M. 2001, *La mediazione giudiziaria dei conflitti sociali alla fine del medioevo: tribunali ecclesiastici e resistenza comunitaria in Valtellina*, in BELLABARBA M., SCHWERHOFF G., ZORZI A. (edd.), *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna*, Bologna, pp. 135-171.
- DELLA MISERICORDIA M. 2003, *I confini della solidarietà. Pratiche e istituzioni caritative in Valtellina nel tardo medioevo*, in CHIAPPA MAURI 2003, pp. 411-489.
- DELLA MISERICORDIA M. 2006, *Divenire comunità. Comuni rurali, poteri locali, identità sociali e territoriali in Valtellina e nella montagna lombarda nel tardo medioevo*, Milano.
- DELLA MISERICORDIA M. 2007, *Paesaggio, istituzioni, identità locali di una valle alpina nel tardo medioevo. Elementi per una storia sociale della Valfurva*, "BSSV", 60, pp. 25-69.
- DELLA MISERICORDIA M. 2011a, *Como se tuta questa universitate parlasse. La rappresentanza politica delle comunità nello stato di Milano (XV secolo)*, in FORONDA F. (ed.), *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'Occident médiéval (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, pp. 117-170.
- DELLA MISERICORDIA M. 2011b, *Le origini di una chiesa di contrada: devozione e identità locale*, in Santissima Trinità di Teregna 2011, pp. 17-97.
- DELLA MISERICORDIA M. 2011c, *Significare il confine. I simboli della delimitazione nelle testimonianze documentarie fra medioevo ed età moderna in Valtellina e nelle Alpi centrali*, "NIAV", 9, pp. 93-106.
- DELLA MISERICORDIA M. 2012, *«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 COVINI M.N., DELLA MISERICORDIA M., GAMBERINI A., SOMAINI F. (edd.), *Medioevo dei poteri. Studi di storia per Giorgio Chittolini*, Roma, pp. 245-274.
- DELLA MISERICORDIA M. 2015, *Altari dei morti. Spazio sacro, sepolture e celebrazione degli edificatori fra basso medioevo e prima età moderna (a partire da chiese alpine)*, in ARCANGELI L., CHITTOLINI G., DEL TREDICI F., ROSSETTI E. (edd.), *Famiglie e spazi sacri nella Lombardia del Rinascimento*, Milano, c.s.
- DELLA TORRE S., ROVI A. 1991, *I decreti generali della visita apostolica di mons. G.F. Bonomi (1578-79) e le ricerche di storia dell'arte in diocesi di Como*, "ASDC", 5, pp. 95-105.
- DELOGU R. 1953, *L'architettura del Medioevo in Sardegna*, Roma.
- DELUCCHI DI MARCO, OSTINELLI 1998, v. Fonti.
- DELUCCHI DI MARCO, OSTINELLI 1999, v. Fonti.
- DEMEGLIO P. 2001, *San Giovanni di Medilano a Lu (-AL). Una pieve altomedievale e il suo fonte battesimale*, in *Edificio battesimale in Italia* 2001, II, pp. 589-608.

- DEMEGLIO P. 2004a, *Le indagini archeologiche. Lo scavo*, in DEMEGLIO 2004b, pp. 15-42.
- DEMEGLIO P. 2004b (ed.), *La pieve di San Giovanni di Mediliano a L. Indagini archeologiche (1991-1998)*, Roma.
- DESTEFANIS E. 2009 (con la collaborazione di ARDIZIO G., BASSO E.), *Contributo alla storia del monachesimo cluniacense nell'Italia settentrionale: indagini archeologiche al priorato di Castelletto Cervo (BI)*, in VOLPE, FAVIA 2009, pp. 492-497.
- DI FILIPPO BAREGGI C. 1999, *Le frontiere religiose della Lombardia. Il rinnovamento cattolico nella zona 'ticinese' e 'retica' fra Cinque e Seicento*, Milano.
- DIMITROKALLIS G. 1976, *Le chiese cristiane a due absidi* [in greco], Atene.
- DOLCI M. 2006, *Flussi di traffico attraverso i valichi della Raetia. Alcuni indicatori archeologici*, in *Produzioni e commerci in Transpadana in età romana*, Atti del convegno (Como, 2006), Como, pp. 271-277.
- DONATI P.A. 1977, *Notiziario archeologico ticinese 1973-1976*, "Bollettino storico della Svizzera italiana", LXXXIX, n. 2, pp. 51-67.
- DONATI P.A. 1978a, *Lugaggia. Chiesa di S. Pietro a Sureggio. Relazione sulle ricerche e il restauro*, Bellinzona.
- DONATI P.A. 1978b, *Ritrovamenti dell'Alto Medioevo nelle attuali terre del Canton Ticino*, in *I Longobardi e la Lombardia*, Catalogo della mostra (Roma, 1979), Milano, pp. 161-171.
- DONATI P.A. 1980, *Monumenti ticinesi. Indagini archeologiche*, Bellinzona.
- DUBUIS P. 1990, *Une économie alpine à la fin du moyen âge. Orsières, l'Entremont et les régions voisines. 1250-1500*, Sion.
- DUFOUR BOZZO C. 1986, *L'architettura ecclesiastica: note per un bilancio in prospettiva*, in *S. Venerio del Tino* 1986, pp. 309-328.
- DUGARO L. 1994-1995, *La chiesa a due absidi affiancate in Italia e ai suoi margini. Proposta per un catalogo*, Tesi di laurea, Università di Udine, rel. P. Piva.
- DUPONT J. 1976, *Nivernais/Bourbonnais roman*, La Pierre-qui-Vire.
- DUVAL N. 1990, s.v. *Édifice de culte*, in *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, I, Paris, pp. 752-771.
- DUVAL N. 1993, *L'espace liturgique dans les églises paléochrétiennes*, "La Maison-Dieu", 193, pp. 7-29.
- DUVAL N. 1995 (ed.), *Les premiers monuments chrétiens de la France. I. Sud-Est et Corse*, Paris.
- Edificio battesimale in Italia 2001 = L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi*, Atti dell'VIII congresso nazionale di archeologia cristiana (Genova, Sarzana, Albenga, Finale Ligure, Ventimiglia, 21-26 settembre 1998), Bordighera.
- ELIADE M. 1993, *Mito e realtà*, Roma.
- ENLART C. 1902, *Manuel d'Archéologie Française: I. Architecture*, Paris.
- ERHART P. 2013, s.v. *Waldo*, in *Dizionario Storico della Svizzera*, Berna, (online: <http://www.hls-dhs-dss.ch/index.php>).
- Évangile* 1999 = *Évangile et évangélisme (XII^e-XIII^e siècle)*, Toulouse 1999.
- FATTARELLI M. 1980, *I nobili Alberti di Bormio in otto secoli di storia*, Sondrio.
- FATTARELLI M. 1981, *Aspre contese confinarie in bassa Valtellina tra il ducato di Milano e i Grigioni*, in GARZETTI A., LEONI B., MASSERA S. (edd.), *Addua. Studi in onore di Renzo Sertoli Salis*, Sondrio, pp. 99-125.
- FATTARELLI M. 1986, *La sepoltura Olonio e la sua pieve alla sommità del lago di Como e in bassa Valtellina*, [Lecco].
- FERRERO M. 2001, *Chiese biadesinate del territorio vicentino*, "Progetto restauro. Trimestrale per la tutela dei Beni Culturali", 7, n. 17, pp. 39-47.
- FIOCCHI NICOLAI V., GELICHI S. 2001, *Battisteri e chiese rurali (IV-VII secolo)*, in *Edificio battesimale in Italia 2001*, pp. 303-384.
- IORE A. 2010, *Signori e sudditi. Strutture e pratiche del potere signorile in area umbro-marchigiana (secoli XI-XIII)*, Spoleto.
- FIORILLO R., PEDUTO P. 2003 (edd.), *III Congresso nazionale di archeologia medievale*, (Salerno, 2-5 ottobre 2003), Firenze.
- FISTOLERA G. 1988 (ed.), *Territorio comunale di Piantedo, Sondrio (Inventario dei toponimi valtellini e valchiavennaschi)*, 18).
- FOLETTI G. 1997, *Archeologia altomedievale nel Canton Ticino*, in *Archeologia della regio insubrica* 1997, pp. 113-180.
- FORMENTI M.A. 2012, *I velari medievali dipinti in Valtellina. Lettura e confronto*, "Porticum", IV, pp. 9-28, (online: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4168698.pdf).
- FORNARI B. 1994, *Il priorato cluniacense di San Pietro in Vallate (sec. XI)*, "Rivista cistercense", 11, pp. 73-78.
- FORTE M. 2002, *I Sistemi Informativi geografici in archeologia*, Roma.
- FRANZONI O. 2008 (ed.), *Conventi nella Lombardia alpina*, Breno.
- FRATI M. 2003, *Lo spazio del battesimo nelle campagne medievali*, in LONGHI 2003, pp. 84-103.
- FRIGERIO P., MAZZA S., PISONI P. 1975, *Domo antica sede plebana di Travgliata e il suo battistero*, "Rivista della società storica Varesina", XII, pp. 85-121.
- FRONDONI A. 1986a, *Architettura ecclesiastica al Tino: i dati archeologici*, in *S. Venerio del Tino* 1986, pp. 143-177.
- FRONDONI A. 1986b, *Architettura ecclesiastica al Tinetto*, in *S. Venerio del Tino* 1986, pp. 179-202.
- FRONDONI A. 1995, *Archeologia all'isola del Tino. Il monastero di San Venerio*, Genova.
- FRONDONI A. 1998 (ed.), *Archeologia cristiana in Liguria. Aree ed edifici di culto tra IV e XI secolo*, Genova.
- Fusine* 1996 = *Archivio storico del Comune di Fusine. Inventario d'archivio (1325-1903)*, Milano 1996.
- GABBRIELLI F. 1990, *Romanico aretino. Architettura protoromanica e romanica religiosa nella diocesi medievale di Arezzo*, Firenze.
- GAFNEY V., STANCIC Z. 1991, *GIS Approaches to Regional Analysis: A case study of the island of Hvar*, Oxford.
- GALETTI P. 2012 (ed.), *Villaggi, comunità, paesaggi medievali*, Atti del convegno (Bologna, 14-16 gennaio 2010), Spoleto, 2 voll.
- GALLETTI G. 1985, *L'architettura*, in ANTONIOLI, GALLETTI, COPPA 1985, pp. 49-93.
- GALLETTI G. 1988, *Orientamenti per una ricerca sui castelli di Grosio e per il loro restauro*, in *Parco delle incisioni rupestri* 1988, pp. 185-193.
- GALLETTI G., MULAZZANI G. 1983, *Il palazzo Besta di Teglio. Una dimora rinascimentale in Valtellina*, Sondrio.
- GAMBERINI A. 2003, *La città assediata. Poteri e identità politiche a Reggio in età viscontea*, Roma.
- GARBELLINI G. 1986a, *Barocco in Valtellina. Il santuario di S. Luigi Gonzaga di Sazzo*, in *Vicende orobiche*, Boffetto, pp. 1-40 (estratto).
- GARBELLINI G. 1986b, *San Pietro di Teglio documento del romanico lombardo*, Villa di Tirano.
- GARBELLINI G. 1996, *La chiesa di Teglio nei turbolenti eventi del tardo Cinquecento*, "ASDC", 7, pp. 489-506.

- GARBELLINI G. 1997, «Un'arca per l'eucarestia» nella Valtellina del Seicento. I tabernacoli lignei di Teglio, Bianzone e Sazzo, "ASDC", 8, pp. 433-465.
- GARBELLINI G. 2002, *Ciprianus grosiensis a Bianzone. Gli affreschi del Valorsa nella chiesa di San Siro*, in *Magister et magistri* 2002, pp. 193-222.
- GARBELLINI G. 2006, *L'architettura sacra e civile*, in *Mazzeo* 2006, pp. 31-47.
- GARBELLINI G. 2007, *Teglio: la terra, l'arte, la storia*, Sondrio.
- GARBELLINI G. 2009, *Tirano. Il centro storico. Storia, arte, architettura*, Sondrio.
- GARBELLINI G. 2010, *La collegiata di San Lorenzo e le sue chiese. Villa di Tirano*, Sondrio.
- GARBELLINI G. 2011, *Riflessi di civiltà medievale a Teglio. La chiesa di S. Eufemia tra storia e architettura*, "BSSV", 64, pp. 67-87.
- GARBELLINI G.L. 1991, *Tellina Vallis. Teglio e la sua castellanza*, Tirano.
- GARBELLINI G.L. 1993, *La chiesa di San Lorenzo di Teglio. Cappella gentilizia dei Besta*, Teglio.
- GARBELLINI G., MARCONI W. 1999, *La chiesa di S. Martino in Tirano*, Tirano.
- GAROFANO A.G. 1999-2000, *Edifici ecclesiastici duali in Italia settentrionale dall'età carolingia al Romanico*, Tesi di dottorato, Università di Venezia.
- GAROFANO A.G. 2002, *Le chiese duali di età carolingia fra Istria e Italia settentrionale*, "Hortus artium medievalium", 8, pp. 159-166.
- GASPARRI S., LA ROCCA C. 2005 (edd.), *Carte di famiglia. Strategie, rappresentazione e memoria del gruppo familiare di Totone di Campione (721-877)*, Roma.
- GARZETTI A. 1988, *Problemi di romanizzazione della Valtellina*, in *Parco delle incisioni rupestri* 1988, pp. 167-174.
- GATTI PERER M.L. 1986, *Progetto e destino dell'edificio sacro dopo S. Carlo*, in *San Carlo* 1986, pp. 611-631.
- GATTI PERER M.L. 2011 (ed.), *Storia di Varese. II. Storia dell'arte a Varese e nel suo territorio*, Varese.
- GAVAZZI S.B. 1991, *Indagine storica*, in *S. Bartolomeo* 1991, pp. 13-41.
- GAVAZZI S.B. 2004, *Il castello di Masegra: approfondimento documentario*, (online: <http://www.castellomasegra.org/saggi/Gavazzi.pdf>).
- GAVAZZOLI TOMEA M.L. 1980 (ed.), *Novara e la sua terra nei secoli XI e XII. Storia, documenti, architettura*, Milano.
- GELICHI S. 1997 (ed.), *I Congresso nazionale di archeologia medievale*, (Pisa, 29-31 maggio 1997), Firenze.
- GELICHI S. 2011, *Archeologia medievale. Intervento introduttivo*, in VARANINI G.M. (ed.), *Intorno alla storia medievale. Archeologia medievale, storia dell'arte medievale, antropologia culturale*, "Reti Medievali. Rivista", 12/2, pp. 9-16, (online: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/314/399>).
- GHIBAUDI C. 2007, *Cipriano Valorsa*, in BONETTI 2007c, pp. 127-129.
- GHIGONETTO S. 2000, *Storia dell'architettura medievale. Una tipologia riscoperta: le chiese a doppia abside (forme e funzioni)*, Parigi.
- GIACOMELLI L. 2007a, *Giovannino da Sondalo (sec. XV-XVI)*, in BONETTI 2007c, pp. 120-123.
- GIACOMELLI L. 2007b, *Cerchia di Giovannino da Sondalo (sec. XV-XVI)*, in BONETTI 2007c, pp. 123-125.
- GIACOMELLI L. 2007c, *Giovannino da Sondalo o sua cerchia (sec. XV-XVI)*, in BONETTI 2007c, pp. 106-111.
- GIETL R., DONEUS M., FERA M. 2008, *Cost Distance Analysis in an Alpine environment: comparison of different cost surface modules*, in POSLUSCHNY A., LAMBERS K., HERZOG I. (eds.), *Layers of Perception*, Proceedings of the 35th international CAA conference (Berlin, April 2007), Bonn, pp. 336-341.
- GILARDONI V. 1967, *Il romanico. Catalogo dei monumenti della Repubblica e Cantone Ticino*, Bellinzona.
- GIORGETTA G. 1966, *Una relazione del Seicento sul fonte battesimale di Chiavenna*, "Clavenna", V, pp. 17-23.
- GIORGETTA G. 1979, *La prevostura del Patarino di Chiavenna*, "Clavenna", XVIII, pp. 13-37.
- GIORGETTA G. 1983, *Processi di stregoneria a Bormio tra il 1483 ed il 1486*, "BSSV", 36, pp. 153-167.
- GIORGETTA G. 1990, *Inventario del 1600 delle chiese di Villa*, "Clavenna", XXIX, pp. 143-152.
- GIRARD P.A. 1964, *Les Dominicains à Agen*, "Revue de l'Agenais", juillet-sept., pp. 193-205.
- GIUSSANI A. 1916, *Il priorato di S. Pietro di Vallate in Cosio Valtellino*, "RAAPDC", 73-75, pp. 149-180.
- GIUSSANI A. 1931, *L'oratorio di S. Abondio di Vione (Mazzeo di Valtellina)*, "RAAPDC", 103-105, pp. 100-110.
- GLASER F. 2003a, *Der frühchristliche Kirchenbau in der nordöstlichen Region (Kärnten/Osttirol)*, in SENNHAUSER 2003a, pp. 413-437.
- GLASER F. 2003b, *Beispiele frühchristlicher Kirchen an der Donau und an der Drau*, in SENNHAUSER 2003a, pp. 623-636.
- GLASER F. 2006, *Frühchristlicher Kirchenbau im Alpenraum*, in HARREITHER R., PERGOLA PH., PILLINGER R., PÜLZ A. (edd.), *Frühes Christentum zwischen Rom und Konstantinopel*, Acta congressus internationalis XIV archaeologiae christianae (Wien, 19-26 settembre 1999), Città del Vaticano, pp. 131-143.
- GLASER F. 2008, *Testimonianze cristiane del Norico*, in PIUSI S. (ed.), *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*, Catalogo della mostra (Udine, 6 novembre 2008-8 marzo 2009), Milano, pp. 434-439.
- GOBETTI A. 1999, *Aspetti concernenti la riorganizzazione della pieve di Bormio nel XVII secolo*, "ASDC", 10, pp. 271-309.
- GOFFMAN E. 1969, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna.
- GOLL J., EXNER M., HIRSCH S. 2007 (edd.), *Müstair. Le pitture parietali medievali nella chiesa dell'abbazia. Patrimonio mondiale dell'UNESCO*, Zurigo.
- GORFER A. 1993, *Itinerari alpini nel Medioevo*, in *Valtellina e Valchiavenna nel Medioevo. Contributi di storia su arte, cultura, società*, Sondrio, pp. 46-70.
- GOUGH M. 1985, *Alaban. An Early Christian Monastery in Southern Turkey*, Toronto.
- GREGORI M. 1995 (ed.), *Pittura in Alto Lario e in Valtellina dall'Alto Medioevo al Settecento*, Milano.
- GRILLO P. 2009, *Una fonte per lo studio dei comuni rurali lombardi all'inizio del XII secolo: il poema 'De bello et excidio urbis Comensis'*, in MUCCIARELLI R., PICCINI G., PINTO G. (edd.), *La costruzione del dominio cittadino sulle campagne. Italia centro-settentrionale, secoli XII-XIV*, Siena, pp. 59-76.
- Grosio 1996 = *Archivio storico del comune di Grosio. Inventario d'archivio (1356-1801)*, Milano.
- GUGLIELMOTTI P. 2005, *Ricerche sull'organizzazione del territorio nella Liguria medievale*, Firenze.

- GUGLIELMOTTI P. 2007, *Linguaggi del territorio, linguaggi sul territorio: la Val Polcevera genovese (secoli X-XIII)*, in PETTI BALBI G., VI-TOLO G. (edd.), *Linguaggi e pratiche del potere. Genova e il Regno di Napoli tra Medioevo ed Età moderna*, Salerno, pp. 241-268.
- GUIDI F., PRUNERI S. 2009, *Bormio (SO). Castello di S. Pietro. Scavo archeologico*, "NSAL", 2007, pp. 183-187.
- GURINI M. 2002, *Le confraternite dei disciplini nel Bormiese*, "BSAV", 5, pp. 31-52.
- GUSMEROLI E. 2005, *«Io stesso le zappai e ridussi a coltura». Presenze monastiche in Valtellina tra IX e XIII secolo*, in *Monachesimo e sviluppo del territorio nelle Alpi lombarde*, Breno, pp. 145-181.
- GUSMEROLI E. 2008, *«Per consolazione de li cattolici, et resistere alli lupi luterani». Domenicani, cappuccini, gesuiti, orsoline e monache in Valtellina e nei contadi di Bormio e Chiavenna tra Cinque e Seicento*, in FRANZONI 2008, pp. 93-131.
- HAGER G. 1901, *Zur Geschichte der abendlandischen Klosteranlage. V. Die Marienkapelle*, "Zeitschrift für christliche Kunst", 14, coll. 193-204.
- HERZOG I. 2013, *Least-cost networks*, in EARL G., SLY T., CHRYSANTHI A., MURRIETA-FLORES P., PAPADOPOULOS C., ROMANOWSKA I., WHEATLEY D. (edd.), *Archaeology in the Digital Era*, Papers from the 40th CAA Conference (Southampton, March 2012), Amsterdam, pp. 237-248.
- HILL S. 1996, *The Early Byzantine Churches of Cilicia and Isauria*, Aldershot.
- HITZ F., CORBELLINI A. 2012 (edd.), *1512. I Grigioni in Valtellina, Bormio e Chiavenna*, Sondrio-Poschiavo.
- HODDER I., ORTON C. 1976, *Spatial Analysis in Archaeology*, Cambridge.
- HUBERT J. 1968, *La place faite aux laïcs dans les églises monastiques et dans les cathédrales aux XI^e et XII^e siècles*, in *I laici nella 'societas christiana' dei secoli XI e XII*, Atti della VI settimana di studio (Mendola, 1965), Milano, pp. 470-487.
- KENNEL S.A.H. 2000, *Magnus Felix Ennodius. A Gentleman of the Church*, Ann Arbor.
- KIROVA T.K., PIGA SERRA P. 1982, *Contributo allo studio delle chiese alto-medioevali a due navate in Sardegna*, in *Atti del V congresso nazionale di archeologia cristiana (Torino-Valle di Susa-Cuneo-Asti-Valle d'Aosta-Novara, 22-29 settembre 1979)*, Roma, pp. 621-633.
- KLING M. 1995, *Romanische Zentralbauten in Oberitalien. Vorläufer und Anerwandte*, Hildesheim-Zürich-New York.
- KRAUTHEIMER R. 1986, *Architettura paleocristiana e bizantina*, Torino.
- IOGNA-PRAT D., ZADORA-RIO É. 2005 (edd.), *La paroisse, genèse d'une forme territoriale*, "Médiévales", 49, pp. 5-120.
- JACOBSEN W. 1992, *Der St. Galler Klosterplan und die karolingische Architektur*, Berlin.
- JANSON T. 1979, *A concordance to the Latin panegyrics. A concordance to the XII Panegyrici latini and to the panegyric text and fragments of Symmachus, Ausonius, Merobandes, Ennodius, Cassiodorus*, Hildesheim-New York-Olms.
- JAUCH D., PANZERA F. 1997 (edd.), *Carte che vivono. Studi in onore di don Giuseppe Gallizia*, Lugano.
- JUNGMANN J.A. 2004, *Missarum sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della messa romana*, Milano.
- L'église au village* 2006 = *L'église au village. Lieux, formes et enjeux des pratiques religieuses*, Toulouse 2006.
- L'encadrement religieux* 1985 = *L'encadrement religieux des fidèles au moyen-âge et jusqu'au Concile de Trente. La paroisse - le clergé - la pastorale - la dévotion*, Paris 1985.
- La paroisse* 1990 = *La paroisse en Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1990.
- LA ROCCA C. 2005, *Le aristocrazie e le loro chiese tra VIII e IX secolo in Italia settentrionale*, in SALVARANI, ANDENNA, BROGIOLO 2005, pp. 59-67.
- LAFONTAINE-DOSOGNE J. 1978, *Recensione a DIMITROKALLIS 1976*, "Byzantion", 48, pp. 577-579.
- LAINI *et al.* 2010 = LAINI E., MELGARA P., PEZZOLA R., RAINOLDI F. 2010, *Dazio. Tra storia e arte. La parrocchiale di San Provino e l'oratorio della Madonna*, Dazio[-Morbegno].
- LAMBERT E. 1946, *L'église et le couvent des Jacobins [a Toulouse] et l'architecture dominicain en France*, "Bulletin monumental", 104, pp. 141-186.
- LAMBOGLIA N. 1970, *I monumenti medioevali nella Liguria di Ponente*, Torino.
- LAMPÉREZ Y ROMEA V. 1930, *Historia de la arquitectura cristiana española*, Madrid.
- LANFRANCHI A. 1988, *Economia agricola e società medievale valtellinese nei documenti del convento di San Romerio e di Santa Perpetua (fino al 1300)*, Lavoro di licenza di Storia, Università di Zurigo, rel. Prof. R. Sablonier.
- LANFRANCHI A. 1998-1999, *Contributo alla storia della bassa Valtellina nel Trecento attraverso gli atti del notaio Romeriolo de Castelli Argegnò (1328-1343)*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Milano, rel. R. Perelli Cippo.
- LANGÉ S. 2002, *L'architettura sacra nell'età della Riforma in Valtellina e Valchiavenna*, in *Il Sei e Settecento in Valtellina e Valchiavenna. Contributi di storia su società, economia, religione e arte*, Sondrio, pp. 46-71.
- LANGÉ S., PACCIAROTTI G. 1994, *Barocco alpino. Arte e architettura religiosa del Seicento: spazio e figuratività*, Milano.
- LAUWERS M. 1999, *Jacques de Vitry, témoin de l'évangélisme de son temps*, in *Évangile* 1999, pp. 171-197.
- LAVIZARI 1716, v. Fonti.
- LEHMANN E. 1980, *Zum Problem der Zweischiffigen Kirchen des 13./14. Jahrhunderts in Ostseegebiet*, in *Mittelalterliche Backsteinbaukunst, Greifswalder Kolloquium (16-18 Oktober 1978)*, "Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald", 29, n. 23, pp. 31-35.
- LEHNER H.-J. 1987, *Die Ausgrabungen in Sitten «Soux-le-Sceux»: Zwischenbericht über die Arbeiten von 1984 bis 1987*, "Archäologie der Schweiz", 10, n. 4, pp. 145-156, (online: <http://dx.doi.org/10.5169/seals-9062>).
- LENZI K. 2013, *Tassullo, San Vigilio*, in BROGIOLO G.P., CAVADA E., IBSEN M., PISU N., RAPANÀ M. (edd.), *APSAT 10. Chiese trentine dalle origini al 1250*, I, Mantova, pp. 279-280.
- LEONI B. 1988, *Francesco Dell'Acqua pittore comasco del Cinquecento attivo in Valtellina*, "BSSV", 41, pp. 181-188.
- LEONI B. 1990, *Le chiese di Montagna*, in *Montagna. Storia di una terra e della sua gente*, Montagna, pp. 105-124.
- LEONI B. 1993, *Le cappelle del Rosario lungo la Via Valeriana a Sondrio*, "BSSV", 46, pp. 153-165.
- Les églises doubles* 1996 = *Les églises doubles et les familles d'églises*, "Antiquité Tardive", IV, 1996, pp. 19-234.

- LEUSEN M. VAN 1999, *Viewshed and cost surface analysis using GIS (cartographic modelling in a cell-based GIS II)*, in BARCELÓ J.A., BRIZ I., VILA A. (edd.), *New Techniques for Old Times*, Proceedings of the 26th CAA Conference (Barcelona, March 1998), Oxford, pp. 215-224.
- LEVY I.CH., MACY G., VAN AUSDALL K. 2012, *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Leiden-Boston.
- LOMARTIRE S. 2003, *Riflessioni sulla diffusione del tipo «Dreiapsidensaal-kirche» nell'architettura lombarda dell'Altomedioevo*, "Hortus artium medievalium", 9, pp. 417-431.
- LOMARTIRE S. 2009, *San Michele di Oleggio. Note sull'architettura*, in VENTUROLI P. (ed.), *Il San Michele di Oleggio*, Torino, pp. 43-82.
- LOMARTIRE S. 2013, *Architettura e decorazione dell'altomedioevo in Italia settentrionale. Una svolta sotto Carlo Magno?*, in SENNHAUSER H.R. (ed.), *Wandel und Konstanz zwischen Bodensee und Lombardei zur Zeit Karls des Grossen. Kloster St. Johann in Müstair und Churätten*, Atti della giornata di studi (Müstair, 13-16 giugno 2012), Zürich, pp. 345-372.
- LONGATTI M., XERES S. 1990, *Fondazioni monastiche in diocesi di Como dalle origini al XII secolo*, "ASDC", 4, pp. 67-95.
- LONGHI A. 2003 (ed.), *L'architettura del battistero. Storia e progetto*, Milano.
- LONGONI V. 1985, *Oggiono antica pieve. Ricognizione documentata nella storia di Oggiono dall'anno 584 all'anno 1492*, Oggiono.
- LONGONI V. 2002, *La pieve di Garlate nelle fonti storiche*, in BROGIOLO, BELLOSI, VIGO DORATIOTTO 2002, pp. 276-281.
- LOOSLEY E. 2012, *The Architecture and Liturgy of the Bema in Fourth- to Sixth-Century Syrian Churches*, Leiden-Boston.
- LUCIONI A. 1985, *Il monastero di S. Ambrogio di Milano nelle terre settentrionali della regione lombarda. Due «brevia de fictis» dei secoli XI-XIII*, "Aevum", LIX, pp. 208-231.
- LUCIONI A. 1998, *Arona e gli esordi del monastero dei SS. Felino e Gratiiano (secoli X-XII)*, in FRIGERIO P. (ed.), *Arona porta da entrare in Lombardia*, Verbania-Intra, pp. 19-78.
- LUCIONI A. 2000, *La ecclesia di San Giovanni Battista in epoca medievale*, in RINALDI L. (ed.), *Il medioevo ritrovato. Il battistero di San Giovanni a Varese*, Varese, pp. 29-58.
- LUCIONI A. 2006, «...Inseruit huic ecclesiae vir laycus et uxoratus quem appellat monachum...». *Per una storia della monacharia tra medioevo ed età moderna nelle Alpi e Prealpi lombarde*, in ROSSI M. (ed.), *Religione nelle campagne*, Verona, pp. 61-95.
- LUCIONI A. 2008, *Insedimenti monastici medievali sul versante meridionale delle Alpi centrali*, "Benedictina", 55, pp. 57-98.
- LUCIONI A. 2011, *Anselmo IV da Bovisio arcivescovo di Milano (1097-1101). Episcopato e società urbana sul finire dell'XI secolo*, Milano.
- LUSUARDI SIENA S. 1982, *Letture archeologica di un territorio pievano: l'esempio lunigianese*, in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto Medioevo: espansione e resistenze*, Atti della XXVIII settimana CISAM, Spoleto, I, pp. 301-333.
- LUSUARDI SIENA S. 2012, *Quale cattedrale nel 313 d.C.? Nota per una messa a punto del problema del primitivo gruppo episcopale*, in SENA CHIESA G. (ed.), *Costantino 313 d.C. L'editto di Milano e il tempo della tolleranza*, Catalogo della mostra (Milano-Roma, 25 ottobre 2012-15 settembre 2013), Milano, pp. 29-33.
- Madonna di Tirano* 1996 = *Archivio storico del santuario della beata Vergine di Tirano. Inventario d'archivio (1078-sec. XX)*, Milano.
- MAESTRI A. 1955, *Il culto di San Colombano in Italia*, Piacenza.
- MAGGIONI C. 2011, *San Lorenzo a Chiavenna: il fonte battesimale e il Tesoro*, in CASSANELLI, PIVA 2011, pp. 131-135, 296-297.
- Magister et magistri 2002 = Magister et magistri. Studi storico-artistici in memoria di Battista Leoni*, Sondrio 2002.
- MAGISTRETTI, MONNERET DE VILLARD 1917, v. Fonti.
- MAGNI M. 1960, *Architettura romanica comasca*, Milano.
- MAGNI M. 1964, *S. Pietro di Gemonio nella tradizione architettonica medievale del Varesotto*, "Commentari", 15, pp. 21-36.
- MAGNI M. 1969, *Sopravvivenze carolingie e ottoniane nell'architettura romanica dell'arco alpino centrale (II)*, "Arte Lombarda", 14, n. 2, pp. 77-87.
- MANARA E. 1986, *La pieve di S. Prospero di Veggano*, in S. Venerio del Tino 1986, pp. 309-328.
- MANARESI 1960, v. Fonti.
- MANARESI, SANTORO 1960, v. Fonti.
- MANARESI, SANTORO 1965, v. Fonti.
- MANARESI, SANTORO 1969, v. Fonti.
- MANCINI A. 1991, *Iscrizioni retiche e iscrizioni camune: due ambiti a confronto*, "Quaderni del Dipartimento di Linguistica" <del'Università degli Studi di Firenze>, 2, pp. 78-112.
- MANGANELLI 1957, v. Fonti.
- MANGINI M. 2012, «Con promessa e titolo di confederazione». *Documenti e forme della memoria della prima fase di governo delle Tre leghe in Valtellina*, in HITZ, CORBELLINI 2012, pp. 67-91.
- MANICARDI A. 2001a, *Quingentole (MN). Località S. Lorenzo. Indagine storico-archeologica 1995-1998*, "NSAL", 1998, pp. 98-101.
- MANICARDI A. 2001b (ed.), *San Lorenzo di Quingentole. Archeologia, storia ed antropologia*, Mantova.
- MARCORA C. 1972, *Il priorato di Piona*, Lecco.
- MARGALIT S. 1995, *The binated churches and the hybrid binated church complexes in Palestine*, "Liber Annuus", 45, pp. 357-400.
- MARIOTTI V. 1988, *Patrimonio archeologico e tutela del territorio in Valtellina e Valchiavenna: prospettive per l'epoca romana*, in *Parco delle incisioni rupestri* 1988, pp. 175-178.
- MARIOTTI V. 1989 (ed.), *Chiavenna antica. L'età romana. Elementi per una ricerca. 1*, Bergamo.
- MARIOTTI V. 2003, *Tre esempi di scavi e ricerche in chiese rurali della Lombardia*, in RUSSO E. (ed.), *1983-1993: dieci anni di archeologia cristiana*, Atti del VII congresso nazionale di archeologia cristiana (Cassino, 20-24 settembre 1993), Cassino, pp. 59-69.
- MARIOTTI V. 2007 (ed.), *Valtellina ricostruita: la memoria perduta, la memoria ritrovata*, Milano.
- MARIOTTI V. 2009a, *L'alta valle dell'Adda in età romana. Alcune note*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 23-31.
- MARIOTTI V. 2009b, *Il sito di San Bartolomeo e l'edificio chiesastico*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 41-45.
- MARIOTTI V. 2010, *Saggi archeologici nella chiesa della Santa Trinità di Tegregua*, inedito.
- MARIOTTI V., BLOCKLEY P. 2006, *Verceia (SO). Chiesa di S. Fedele. Scavo archeologico*, "NSAL", 2003-2004, pp. 271-274.
- MARIOTTI V., CAIMI R. 2002, *Provincia di Sondrio. Scavi e ricerche in edifici storici*, "NSAL", 1999-2000, pp. 189-193.

- MARIOTTI *et al.* 2009-2010 = MARIOTTI V., BORDIGONE P., PRUNERI S., PEZZOLA R. 2009-2010, *La necropoli romana di Talamona*, "RAAPDC", 191-192, pp. 377-428.
- MARIOTTI V., GUGLIELMETTI A. 2001, *Chiese rurali dell'area varesina. Scavi archeologici 1988-1993*, "RAAPDC", 183, pp. 89-117.
- MARIOTTI V., SIMONOTTI F. 2004, *Cosio Valtellino (SO). Abbazia di S. Pietro di Vallate*, "NSAL", 2001-2002, pp. 198-199.
- MARMORI F. 1971, *Su alcune chiese a due navate nella Liguria di Levante: contributo allo studio del tipo*, "Quaderni dell'Istituto di Progettazione architettonica della Facoltà di Architettura dell'Università degli Studi di Genova", 7, n. I, pp. 99-126.
- MARMORI F. 1974, *Emergenze monumentali*, in CARBONERI N. (ed.), *La Liguria di Levante*, Torino, pp. 173-244.
- MARTIN-KILCHER S., SCHAER A. 2000, *I Grigioni in epoca romana*, in *Storia dei Grigioni*, 1. *Dalle origini al Medioevo*, Coira-Bellinzona, pp. 66-102.
- MARTINELLI, ROVARIS 1984, v. Fonti.
- MARTINELLI PERELLI L. 1972, *Bormio medioevale. Vie di comunicazione e strutture urbane*, "Nuova rivista storica", 56, pp. 315-335.
- MARTINELLI PERELLI L. 1977, *L'inventario di un archivio comunale del Trecento: il Quaternus eventariorum di Bormio*, "Studi di storia medioevale e di diplomatica", 2, pp. 229-352.
- MARTINELLI PERELLI L. 1991, *Ai confini settentrionali della diocesi comasca. Note sulla storia di alcune dipendenze dei benedettini in Alta Valtellina*, in *Como e Aquileia. Per una storia della società comasca (612-1751)*, Atti del convegno (Como, 15-17 ottobre 1987), Como, pp. 173-192.
- MARTINELLI PERELLI L. 2001, *Presenza benedettina in Valtellina: S. Maria di Tresivio*, in MERLO 2001, pp. 293-306.
- MARTINELLI PERELLI 2009, v. Fonti.
- MARTINELLI PERELLI L., PERELLI CIPPO R. 2009, *Tra Como e alta Valtellina: S. Martino di Serravalle nei secoli XII e XIII*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 239-257.
- MARTINELLI PERELLI, PERELLI CIPPO 2011-, v. Fonti.
- MARZOLFF P. 1996, *Solnhofen und der Heiligenberg bei Heidelberg*, in SENNHAUSER H.R. (ed.), *Wohn- und Wirtschaftsbauten frühmittelalterlicher Klöster*, Internationales symposium (Zürzach-Müstair, 26.9-1.10 1995), Zürich, pp. 107-125.
- MARUSIC B. 1977-1978, *Il gruppo istriano dei monumenti di architettura sacra con abside inscritta*, "Atti del centro ricerche storiche di Rovigno", 8, pp. 41-185.
- MASA S. 1996, *L'ospedale dei poveri di Tirano fra medioevo ed età moderna*, "BSSV", pp. 87-114.
- MASA S. 2004, *Il «libro dei miracoli» della Madonna di Tirano*, Sondrio.
- MASA S. 2011, *Fra curati cattolici e ministri riformati. Nicolò Rusca e il rinnovamento tridentino in Valmalenco*, Sondrio.
- MASCETTI M. 2005, *Il priorato di Piona e l'abbazia dell'Acquafredda di Lenno*, in *Monachesimo e sviluppo del territorio nelle Alpi lombarde*, Breno, pp. 133-175.
- MASCETTI M. 2006, *Le pievi nel territorio montano tra Lario e Ceresio*, in *Pievi della montagna lombarda*, Breno, pp. 137-199.
- MASPES G.A. 1967, *I ruderi di S. Pietro in Vallate*, "Rassegna economica della provincia di Sondrio", novembre-dicembre, pp. 21-30.
- MASPES G.A. 1991, *Il restauro architettonico*, in *S. Bartolomeo* 1991, pp. 81-97.
- MASSERA S. 1977, *Paesi e paesani della Valtellina nella descrizione di un anonimo del seicento*, "Rassegna economica della provincia di Sondrio", 4 (1976).
- MASSERA S. 1999 (ed.), *La spedizione del duca di Rohan in Valtellina*, Milano.
- MATEJCIC I. 1994, *Una chiesa a doppia abside: Santa Maria Piccola presso Valle*, "Atti del centro di ricerche storiche di Rovigno", 24, pp. 399-423.
- MATEJCIC I. 1997, *Two Churches: A Church with two Apse, St Mary Small at Bale, and the Church of St Thomas near Rovinj. Problems of Interpretation and Renewal*, Rijeka-Rovinj.
- MAZZALI E., SPINI G. 1968, *Storia della Valtellina e della Val Chiavenna*, I, Sondrio.
- MAZZILLI M.T. 1980, *Gli edifici di culto dell'XI e XII secolo. L'alto Verbano e le valli Ossolane*, in GAVAZZOLI TOMEA M.L. (ed.), *Novara e la sua terra nei secoli XI e XII. Storia, documenti, architettura*, Milano, pp. 232-283.
- Mazzeo 2006 = *Nell'antica pieve di Mazzeo*, Tovo 2006.
- MELGARA P. c.s., «*Vadant ad baptisterium cantantes infrascriptas antiphonas*»: *San Pietro a Berbenno, antica chiesa battesimale*, Sondrio.
- MENANT F. 1993, *Campagnes lombarde du moyen âge. L'économie et la société rurales de Bergame, de Cremona et de Brescia du X^e au XIII^e siècle*, Roma.
- MENIS G.C. 1958, *La basilica paleocristiana nelle diocesi settentrionali della metropoli d'Aquileia*, Città del Vaticano.
- MERATI P. 2000 (ed.), *Camera apostolica. Documenti relativi alle diocesi del ducato di Milano*, III, I «*libri annatarum*» di Innocenzo VIII (1484-1492), Milano.
- MERLO G.G. 1989, *Religiosità e cultura religiosa dei laici nel XII secolo*, in VIOLANTE C. (ed.), *L'Europa dei secoli XI e XII fra novità e tradizione: sviluppi e cultura*, Milano, pp. 197-215.
- MERLO G.G. 1997, *Forme di religiosità nell'Italia occidentale dei secoli XII e XIII*, Cuneo-Vercelli.
- MERLO G.G. 2001 (ed.), *Lombardia monastica e religiosa. Per Maria Bettelli*, Milano.
- MEYER K. 1922, *Per la storia ecclesiastica di Locarno nel 1152*, "Bollettino storico della Svizzera italiana", XXXVII, pp. 73-78.
- MIGLIARIO E., BARONI A. 2007 (edd.), *Epigrafia delle Alpi. Bilanci e prospettive*, Atti del convegno internazionale di studi (Trento, 3-5 novembre 2005), Trento.
- Milano capitale 1990 = *Milano capitale dell'impero romano. 286-402 d.C.*, Catalogo della mostra (Milano, 1990), Cinisello Balsamo 1990.
- MILOJCIC V. 1965-1966, *Ergebnisse der Graubungen von 1961-1965 in der Fuldaer Propstei Solnhofen an der Altmühl (Mittelfranken)*, "Bericht der Romisch-Germanischen Kommission", 46-47, pp. 133-174.
- MILOJCIC V. 1975, *Die Propstei Solnhofen an der Altmühl in Mittelfranken. Untersuchungen 1961-1966 und 1974*, in *Ausgrabungen in Deutschland*, Mainz, II, pp. 278-312.
- MIRABELLA ROBERTI M. 1960, *Ricerche recenti nell'Isola Comacina*, "Sibrium", 5, pp. 135-140.
- MIRABELLA ROBERTI M. 1961, *Il Battistero dell'Isola Comacina*, "Sibrium", 6, pp. 85-91.
- MOHR 1848-1852, v. Fonti.

- MONFORTE F. 2000, *Valtellina, Chiavenna e Bormio dall'alto Medioevo alle origini della dominazione grigione*, in COPPA 2000, pp. 13-31.
- MONNERET DE VILLARD U. 1914, *L'Isola Comacina. Ricerche storiche ed archeologiche*, "RAPADC", 70-71 (n. monografico).
- MONTEVECCHI B., VASCO ROCCA S. 1988 (edd.), *Supplettille ecclesiastica*, 1, *Dizionari terminologici*, 4, Firenze.
- MONTI 1903, v. Fonti.
- MOOSLEITNER F. 2003, mit Beiträgen von SENNHAUSER H.R., *Frühe Kirchenbauten im Land Salzburg*, in SENNHAUSER 2003a, pp. 439-455.
- MORACCHINI-MAZEL G. 1967, *Les églises romanes de Corse*, Paris, 2 voll.
- MORACCHINI-MAZEL G. 1984, *L'église à double abside Santa Maria della Chiappella à Rogliano (Haute Corse)*, in *Actes du X^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne* (Thessalonique, 28 septembre-4 octobre 1980), Città del Vaticano, II, pp. 348-353.
- MORETTI A. 1997, *La chiesa di S. Lorenzo di Lugano: contributo alla sua storia nel XII e XIII secolo*, in JAUCH, PANZERA 1997, pp. 267-278.
- MORETTI A. 2006, *Da fendo a baliaggio. La comunità delle pievi di Val Lugano nel XV e XVI secolo*, Roma.
- MORETTI I., STOPANI U. 1972, *Chiese romaniche dell'Isola d'Elba*, Firenze.
- MOUTHON F. 2006, *Circonscriptions religieuses, territoire et communautés dans les Alpes médiévales (XII^e-XV^e siècles): une spécificité montagnarde?*, "Reti Medievali. Rivista", 7/2.
- MUFFATTI MUSSELLI G. 1985, *Rinvenimenti archeologici nelle valli dell'Adda e della Mera, Sondrio*.
- MULAZZANI G. 1991, *Gli affreschi*, in S. Bartolomeo 1991, pp. 63-78.
- MÜLLER I. 1961, *Frauen rechts, Männer links. Historische Platzverteilung in der Kirche*, "Schweizerische Archiv für Volkskunde", 57, pp. 65-81.
- NAPIONE E. 2004, *La fase romanica: ipotesi sulla chiesa a due navate*, in PEITENÒ 2004, pp. 177-185.
- NAPIONE E. 2008, *San Zeno a Castelletto di Brenzone*, in ZULIANI F. (ed.), *Veneto romanico*, Milano, pp. 306-308.
- NAY M.A. 2008, *S. Martino a Zillis*, Berna.
- NINGUARDA, *Descriptio*, v. Fonti.
- NOTHDURFTER H. 2003, *Katalog der frühchristlichen und frühmittelalterlichen Kirchenbauten in Südtirol (C1-C28)*, in SENNHAUSER 2003a, pp. 291-355.
- NUBOLA C. 1993, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)*, Trento.
- OBINU P. 2000, *Le chiese medioevali a due absidi della Corsica e della Sardegna: contributo allo studio del tipo*, "Studi sardi", 32 (1999), pp. 203-270.
- Origini della Valtellina* 1989 = *Le origini della Valtellina e della Valchiavenna. Contributi di storia sociale dalla Preistoria all'alto Medioevo*, Sondrio 1989.
- ORSINI G.R. 1959, *Vescovi, abbazie, chiese e i loro possessi valtellinesi*, "Archivio storico lombardo", LXXXVI, pp. 147-188.
- ORTOLANI C. 1979, *L'antico oratorio di San Giorgio in Lurago Marinone attraverso alcuni documenti dell'Archivio storico arcivescovile di Milano*, "RAAPDC", 161, pp. 241-252.
- OSBORNE J. 1992, *Textiles and their painted imitations in early medieval Rome*, "PBSR", 60, pp. 309-351.
- OSTINELLI P. 1997, «Pro usu dicte ecclesie». *Note sulla presenza dei libri liturgici nelle valli alpine prima della diffusione della stampa*, in JAUCH, PANZERA 1997, pp. 267-278.
- OSTINELLI P. 1998, *Il governo delle anime. Strutture ecclesiastiche nel Bellinzonese e nelle Valli ambrosiane (XIV-XV secolo)*, Locarno.
- OSTINELLI P. 1999, *Gli spazi d'azione di un pastore d'anime nel Quattrocento. Pagano Ghiringbelli (ca. 1390-1464), l'arcipretura e la chiesa locale di Bellinzona*, "Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte", 93, pp. 149-187.
- OURSSEL R., OURSEL A.-M. 1956, *Les églises romanes de l'Autunois et du Brionnais, Mâcon*.
- PACE D. 1972, *Petroglifi di Grosio*, Milano.
- PACE D. 1974, *Sviluppo dell'investigazione archeologica nel sistema petroglifico di Grosio*, Teggio.
- PACE D. 1988, *Rivelazione dei petroglifi di Grosio*, in *Parco delle incisioni rupestri* 1988, pp. 25-26.
- PACE F. 2012, *Petroglifi antropomorfi e pediformi nel territorio comunale di Sondria. Nota preliminare*, "NLAV", 10, pp. 41-60.
- PALAZZI TRIVELLI F. 1984, *La milizia di Valdidentro in un documento del 1598*, "BSSV", 37, pp. 74-85.
- PALAZZI TRIVELLI F. 1989, *Gli arcipreti Andriani e l'ampliamento dell'antica plebana di Sondrio*, "BSSV", 42, pp. 105-123.
- PALAZZI TRIVELLI 1993, v. Fonti.
- PALAZZI TRIVELLI F. 2009, *Mastro Andrea Malconventi e la chiesa di San Martino di Castione*, "BSSV", 62, pp. 81-85.
- PANAZZA G. 1972, *La Chiesa di San Benedetto in Brescia*, "Arte Lombarda", 36, n. 1, pp. 1-16, 33-40.
- PANERO F., LUSSO E. 2008, *Castelli e borghi nel Piemonte bassomedievale*, Alessandria.
- PANTÒ G. 2003, *Chiese rurali della diocesi di Vercelli*, in BROGIOLO 2003, pp. 87-107.
- PANTÒ G., PEJRANI BARICCO L. 2001, *Chiese nelle campagne del Piemonte altomedievale (VII-VIII secolo)*, in BROGIOLO 2001, pp. 17-54.
- PAPETTI S. 2011, *La chiesa di S. Colombano di Postalesio. Recupero di un luogo fisico e riappropriazione della memoria storia di una comunità*, "BSSV", 64, pp. 41-56.
- PAPETTI S. 2012, *Per una breve storia del santuario della beata Vergine delle Grazie di Grosotto (I)*, "BSAV", 15, pp. 61-79.
- PAPETTI S. 2013, *Per una breve storia del santuario della beata Vergine delle Grazie di Grosotto (II)*, "BSAV", 16, pp. 275-295.
- PARAVICINI 1969, v. Fonti.
- Parco delle incisioni rupestri* 1988 = *Il Parco delle incisioni rupestri di Grosio e la preistoria valtellinese*, Atti del I convegno archeologico provinciale (Grosio, 25-27 ottobre 1985), Sondrio 1988.
- PASSAMANI BONOMI I. 2009 (ed.), *Il disegno dei tridui. Il tempo e la memoria nello spazio della chiesa*, Breno.
- PASTORE A. 1974, *Nella Valtellina del tardo cinquecento: fede, cultura, società*, Milano.
- PASTOUREAU M. 2010, *Medioevo simbolico*, Roma-Bari.
- PEDRANA C. 2004, *Sentieri e strade storiche in Valtellina e nei Grigioni. Dalla preistoria all'epoca austro-ungarica*, Sondrio, (online: <http://www.castellomasegra.org/saggi/strade.pdf>).
- PEDRETTI C. 2011a, *La cortina dipinta di San Michele al Monte (Porto Valtravaglia) e i velari romanici della Provincia di Varese*, "Loci Tralviae", XX, pp. 9-58.

- PEDRETTI C. 2011b, *Il velum dei Santi Nazaro e Celso di Pluda (Leno). Evoluzione del decoro a veli dipinti in area bresciana (I secolo a.C. - XVI secolo d.C.)*, "Brixia Sacra", XVI, nn. 3-4, pp. 7-45.
- PEDROTTI E. 1933, *I castellani di Bellaguarda*, Como.
- PEDROTTI E. 1944, *La storia di Grosio nelle sue pergamenie*, Milano.
- PEDROTTI E. 1952, *I Venosta: castellani di Bellaguarda*, Milano.
- PEDROTTI E. 1957, *Castelli e torri valtellinesi*, Milano.
- PEDROTTI E. 1959, *Le fortificazioni di Tirano*, Milano.
- PEJRANI BARICCO L. 2001, *Chiese battesimali in Piemonte. Scavi e scoperte*, in *Edificio battesimale in Italia 2001*, pp. 541-588.
- PEJRANI BARICCO L. 2003, *Chiese rurali in Piemonte tra V e VI secolo*, in BROGIOLO 2003, pp. 57-85.
- PELLEGRINI L. 1994, «Plebs» e «populus» in ambito rurale nell'Italia alto-medioevale, in *Società, istituzioni, spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto, II, pp. 599-632.
- PENSA P. 1986, *Dall'età carolingia all'affermarsi delle signorie*, in CAPRIOLI, RIMOLDI, VACCARO 1986, pp. 43-85.
- PERA L. 1931, *La pieve di Caprona*, Pisa.
- PERELLI CIPPO R. 1976, *La diocesi di Como e la decima del 1295-98*, "Studi di storia medioevale e di diplomatica", 1, pp. 91-261.
- PERGOLA PH. 1979, *Une "pieve" rurale corse: Santa Mariona di Talcini. Problèmes d'archéologie et de topographie médiévales insulaires*, "MEFRM", 91, pp. 89-111.
- PERGOLA PH. 1980, *Architecture religieuse et topographie de la Corse médiévale. Deux cas concrets: S. Mariona di Talcini (Corti) et S. Ghjuvanni di u ponte a u larice (Altiani)*, "Études corses", 15, pp. 93-124.
- PERINETTI R. 2005, *Valle d'Aosta - Le chiese altomedievali*, in SALVARANI, ANDENNA, BROGIOLO 2005, pp. 149-164.
- PERLINI S. 2005-2006, *Cori lignei e tarsie del Cinquecento in provincia di Sondrio*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Pavia, rel. L. Giordano.
- PERLINI S. 2008, *Tarsie cinquecentesche nel coro della chiesa dei Santi Giacomo e Andrea a Chiuro*, "BSSV", 61, pp. 99-120.
- PEROTTI G. s.a. [1989], *L'abbazia di S. Pietro in Vallate*, Morbegno.
- PEROTTI G. 1990, *Il convento domenicano di S. Antonio di Morbegno*, "ASDC", 4, pp. 97-126.
- PEROTTI 1992, v. Fonti.
- PEROTTI G. 2006, *L'Assunta di Morbegno e la sua confraternita*, Sondrio.
- PESchLOW U. 1981, *Recensione a DIMITROKALLIS 1976*, "Byzantinische Zeitschrift", 74, n. 2, pp. 356-357.
- PETTENÒ E. 2004 (ed.), *Nelle campagne della Rosa. Dieci anni di ricerche archeologiche a Rosà*, Bassano del Grappa.
- PEZZOLA R. 2003, *Et in arca posui. Scritture della confraternita della beata Vergine assunta di Morbegno. Diocesi di Como*, Morbegno.
- PEZZOLA R. 2005a, *Uno sguardo dal castello di Domofole. Materiali e riflessioni per una storia della bassa Valtellina nel medioevo (sec. IX-XII)*, Morbegno.
- PEZZOLA 2005b, v. Fonti, PEZZOLA 2005.
- PEZZOLA 2006, v. Fonti.
- PEZZOLA 2007a, v. Fonti.
- PEZZOLA 2007b, v. Fonti.
- PEZZOLA 2007c, v. Fonti.
- PEZZOLA 2007d, v. Fonti.
- PEZZOLA 2007e, v. Fonti.
- PEZZOLA R. 2008, *"Item canevarius habet". Un "quaternus chartarum" duecentesco del Comune di Bormio (1237-1287)*, "Scrineum", 5, pp. 1-46, (online: <http://scrineum.unipv.it/rivista/5-2008/pezzola-bormio.pdf>).
- PEZZOLA 2011, v. Fonti.
- PEZZOLA R. c.s.a, *San Fedele, martire della diocesi di Como. Uno status questionis critico*, c.s.
- PEZZOLA R. c.s.b, *Le carte dell'archivio di Acquafredda*, Varese.
- PEZZOLA R., RAINOLDI F. 2002, *Apes debemus imitari. Ricerca sui frammenti liturgici della chiesa di Como*, "ASDC", 13, pp. 9-58.
- PEZZOLA R., RAINOLDI F. 2003, *Apes debemus imitari. Ricerca sui frammenti liturgici della chiesa di Como*, "ASDC", 14, pp. 11-92.
- PEZZOLA R., RAINOLDI F. 2004, *Apes debemus imitari. Ricerca sui frammenti liturgici della chiesa di Como*, "ASDC", 15, pp. 9-29.
- PEZZOLA R., RAINOLDI F. 2008, *Frammenti di musica. Testimonianze di canto medievale nell'Archivio di stato di Sondrio (secoli XI-XIV)*, Morbegno, (online: www.adfontes.it/biblioteca/scaffale/fmasso08/copertina.html).
- PIACENTINI M. 1941, *Nota sulle chiese a due navate*, "Palladio", 5, pp. 126-132.
- PICARD J.-CH. 1988, *L'ordre carolingien (milieu VII^e - milieu XI^e siècle)*, in LE GOFF J., RÉMOND R. (edd.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, pp. 169-281.
- PIEROTTI P. 1965, *Pievi pisane a due navate*, Pisa.
- PIFFERI E. 1982, *Castelli in Lombardia / schede di Angelo Contino*, Como.
- PINOLI R. 1996, *Piantedo in bassa Valtellina nei secoli XV e XVI. Origine della parrocchia e insediamenti religiosi*, "ASDC", 7, pp. 471-488.
- PINOLI R. 2009, *Piantedo. Tre stirpi, un paese, la porta della Valtellina*, Piantedo.
- PITTARELLO L. 1998, *Le chiese romaniche delle campagne astigiane*, Torino (I ed.: Asti 1984).
- PIUZZI F. 1985, *Scavi archeologici nella chiesa di S. Daniele in Castello (UD)*, "Notiziario di Archeologia Medievale", 42, pp. 36-37.
- PIUZZI F. 1989, *Consuetudini funerarie e struttura sociale dall'analisi di sepolture medievali e post-medievali in contesti archeologici stratigrafici. Alcuni casi regionali*, "Archeologia medievale", XVI, pp. 695-717.
- PIVA P. 1990a, *La cattedrale doppia. Una tipologia architettonica e liturgica del Medioevo*, Bologna.
- PIVA P. 1990b, *Le cattedrali lombarde. Ricerche sulle "cattedrali doppie" da sant'Ambrogio all'età romanica*, Quistello.
- PIVA P. 1996, *La cattedrale doppia e la storia della liturgia*, "Antiquité Tardive", 4, pp. 55-60.
- PIVA P. 1998a, *Architettura monastica nell'Italia del Nord. Le chiese cluniacensi*, Milano.
- PIVA P. 1998b, *Architettura dei cluniacensi in alta Italia: San Paolo d'Argon*, in *Il monachesimo italiano nell'età comunale*, Atti del convegno (Pontida, 1995), Cesena, pp. 317-345.
- PIVA P. 2001, *Le due chiese di S. Lorenzo a Quingentole. "Quadri" storici, tipologie architettoniche, contesti funzionali*, in MANICARDI 2001, pp. 115-144.

- PIVA P. 2006a, *Lo 'spazio liturgico': architettura, arredo, iconografia (secoli IV-XII)*, in PIVA P. (ed.), *L'arte medievale nel contesto*, Milano, pp. 141-180.
- PIVA P. 2006b, *San Pietro al Monte di Civate: una lettura iconografica in chiave contestuale*, in PIVA P. (ed.), *Pittura murale del Medioevo lombardo. Ricerche iconografiche. L'alta Lombardia (secoli XI-XIII)*, Milano, pp. 87-151.
- PIVA P. 2006c (ed.), *L'arte medievale nel contesto (300-1300). Funzioni, iconografia, tecniche*, Milano.
- PIVA P. 2007, *L'abbazia di Polirone nel XII secolo: architettura e vita monastica. Una lettura comparata della documentazione archeologica e scritta*, in QUINTAVALLE A.C. (ed.), *Arredi liturgici e architettura*, Parma, pp. 53-85.
- PIVA P. 2010, *Edilizia di culto cristiano a Milano, Aquileia e nell'Italia settentrionale fra IV e VI secolo*, in DE BLAAUW S. (ed.), *Storia dell'architettura italiana. Da Costantino a Carlo Magno*, Milano, pp. 98-145.
- PIVA P. 2011, *San Pietro in Vallate a Cosio*, in CASSANELLI, PIVA 2011, pp. 137-139.
- PIVA P. 2012, *Un contesto del 'paesaggio' tardo-antico: la "basilica doppia" dalla civitas allo spazio rurale*, in DAL BORGO A.G., GAVINELLI D. (edd.), *Il paesaggio nelle scienze umane. Approcci, prospettive e casi di studio*, Milano-Udine, pp. 111-151.
- PIVA P. 2013a, *Chiese ad absidi opposte nell'Italia medievale (secoli XI-XII)*, Mantova.
- PIVA P. 2013b, *Lo scavo di San Fiorentino a Nuvolato (Mantova) e il problema dei cori 'murati' dell'XI secolo*, in SEGAGNI MALACART, SCHIAVI 2013, pp. 91-97, 379-385.
- POGGIANI KELLER R. 1989, *Valtellina e mondo Alpino nella preistoria*, Modena.
- POGGIANI KELLER R. 1995, *Grosio (So). Dosso dei Castelli e Dosso Gironoldo. Un insediamento protostorico sotto i castelli e altri resti dell'età del Bronzo e del Ferro*, Sondrio.
- POGGIANI KELLER R. 1999a, *Ricerche e scavi in Valtellina*, in POGGIANI KELLER 1999b, pp. 41-62.
- POGGIANI KELLER R. 1999b (ed.), *Atti del II convegno archeologico provinciale (Grosio, 20-21 ottobre 1995)*, Sondrio.
- POGGIANI KELLER R. 2000, *Grosio (SO). Dosso dei Castelli e Dosso Gironoldo. Le fasi dell'età del Bronzo dei due abitati dei Dossi*, "NSAL", 1999-2000, pp. 68-70.
- POGGIANI KELLER R. 2009, *Le connotazioni centro-alpine della Valtellina nella preistoria e nella protostoria*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 15-22.
- POISSON J.-M. 2012, *Pouvoir seigneurial et communautés rurales en zones de montagne. Montmayeur et la vallée du gelon (Savoie), XII-XIV s.*, in GALETTI 2012, I, pp. 61-77.
- PORTER A.K. 1915-1917, *Lombard Architecture*, New Haven-London, 4 voll. (= New York 1967).
- PRACCHI A. 1996, *La cattedrale antica di Milano. Il problema delle chiese doppie fra tarda antichità e medioevo*, Bari.
- PRANDI A. 1961, *San Giovanni di Patù e altre chiese di terra d'Oiranto*, "Palladio", 11, nn. 3-4, pp. 103-136.
- PRANDI F. 2010, *Il campanile della chiesa di S. Giorgio di Montagna. 1510-2010*, Montagna.
- PROVERO L. 2012, *Le parole dei sudditi. Azioni e scritture della politica cittadina nel Duecento*, Spoleto.
- QUADRIO F.S. 1755-1756, *Dissertazioni critico-storiche intorno alla Rezia di qua dalle Alpi oggi detta Valtellina*, Milano.
- RAGETH J. 1995, *Il percorso attraverso i valichi dello Julier, del Settimo e dello Spluga in epoca romana*, in *Antica via Regina* 1995, pp. 363-389.
- RAHN G.R. 1894, *I monumenti artistici del Medio Evo nel Cantone Ticino*, Bellinzona.
- RAINOLDI F. 2009, *Il santuario della Beata Vergine della Neve e di San Carlo in Chiuro*, Chiuro[-Morbegno].
- RAINOLDI F. 2012, «Sotto il cui mantello siam soccorsi». *I Disciplini di santa Marta in Chiuro*, inedito.
- RAPETTI A.M. 2003, *L'organizzazione distrettuale in Lombardia tra impero e città (IX-XIII secolo)*, in CHIAPPA MAURI 2003, pp. 15-40.
- REDAELLI M. 2002, *Selvetta di Colorina. Chiesa di San Giacomo*, "NSAL", 1999-2000, p. 194.
- REDI F., AMENDOLA A. 1991, *Chiese medievali del Pistoiese*, Cinisello Balsamo.
- REDI *et al.* 1989 = REDI F., ABELA BERNARDI E., ALBERTI A., AMICI S., BONAMICI M., GUIDI L., RIZZO RENZI C., SORRENTINO C., SPADACCIA D., STIAFFINI D., VANNI F.M., *Ripafratta (Pisa)*. 3, "Archeologia Medievale", XVI, pp. 425-499.
- REGGIORI F. 1925, *Tre chiese lombarde o prelombarde*, "Architettura e arti decorative", 4, n. 10 (giugno), pp. 433-457.
- REYDELLET M. 1993, s.v. *Ennodio, Magno Felice (Magnus Felix Ennodius)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XLII, Roma, pp. 689-695.
- RIGHETTI M. 1964, *Manuale di storia liturgica*, Milano.
- ROBUSTELLI G. 1887, *Il castello di Grosio. Sue vicende e suoi dintorni*, Sondrio.
- ROGERS S., COLLET C., LUGON R. c.s., *Least Cost Path Analysis for Predicting Glacial Archaeological Site Potential in Central Europe*, in TRAVIGLIA A. (ed.), *Across Space and Time*, Proceedings of the 41st CAA Conference (Perth, March 2013), c.s.
- ROHR C. 1995, *Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius*, Hannover.
- ROMEGIALI G. 1834-1844, *Storia della Valtellina e delle già contee di Bormio e di Chiavenna*, Sondrio.
- ROSSI A. 1996, *Giovanni Antonio Volpi, vescovo di Como (1559-1588)*, "ASDC", 7, pp. 323-369.
- ROSSI M. 1981, *Religiosità popolare e incisioni rupestri in età storica. Un contributo allo studio delle religioni nelle Alpi piemontesi*, Cuorné.
- ROSSI M. 2007, *Il rinnovamento architettonico della basilica di San Vincenzo e il battistero di San Giovanni Battista a Galliano*, in BIANCHI E., BASILE WEATHERILL M., TESSERA M.R., BERETTA M. (edd.), *Arberto da Intimiano. Fede, potere e cultura a Milano nel secolo XI*, Milano, pp. 87-121.
- ROSSI M. 2013, *La pieve di Lenno e altre questioni lariane*, in SEGAGNI MALACART, SCHIAVI 2013, pp. 127-133, 398-404.
- ROSSI M., GATTIGLIA A. 2012, *Archeologia medievale nel Castello sulla Rocca di Breno (Valcamonica, BS)*, "Archeologia medievale", XXXIX, pp. 125-148.
- ROVELLI G. 1927, *La castellanza di Sonvico*, Massagno.
- ROVETTA A. 1998, *L'architettura*, in COPPA 1998a, pp. 47-75.
- ROVETTA A. 2000, *L'architettura in Valtellina dall'età sforzesca al pieno Cinquecento*, in COPPA 2000, pp. 47-75.
- RUFFONI C. 1995, *Gerola. La sua gente, le sue chiese*, Monza.
- RUFFONI C. 2007, *Rasura tra passato e futuro*, Rasura.

- RUGGERI R. 1990, *L'abbazia di S. Pietro in Vallate*, in PEROTTI G. (ed.), *Cultura e territorio. Invito alla scoperta dei beni culturali*, Morbegno, pp. 116-117.
- RURALI E. 2010, *Santa Maria del Tiglio e San Vincenzo a Gravedona*, in CASSANELLI, PIVA 2010, pp. 181-189, 278-279.
- RURALI E. 2011, *Il battistero e la cripta di Santo Stefano a Lenno*, in CASSANELLI, PIVA 2011, pp. 114-116, 296.
- S. Bartolomeo 1991 = S. Bartolomeo de Castèlâz. Comune di Valdisotto - Sondrio, Sondrio.
- S. Venerio del Tino 1986 = S. Venerio del Tino: vita religiosa e civile tra isole e terraferma in età medioevale, Atti del convegno (Lerici-La Spezia-Portovenere, 18-20 settembre 1982), La Spezia-Sarzana.
- Sacramentarium* 1557, v. Fonti.
- SALA A. 2003, *Ipotesi di persistenze romane in Lombardia: le torri di Bergamo, quelle della Val Chiavenna e della Valtellina e il sistema fortificato dei laghi lombardi*, "BSSV", 56, pp. 7-33.
- SALA G. 1998, *Le chiese di Sondalo*, Sondalo.
- SALERNO P. 1997 (ed.), *Santa Maria di Vezzolano. Il pontile: ricerche e restauri*, Torino.
- SALICE T. 1962, *Il campanile della collegiata di Tirano e il suo costruttore*, "BSSV", 16, pp. 11-24.
- SALICE T. 1975, *Nuovi documenti su Piona e Vallate*, "BSSV", 28, pp. 22-35.
- SALICE T. 1976, *Arte in Valchiavenna alla fine del Quattrocento*, "Clavenna", XV, pp. 29-37.
- SALICE T. 1977, *Il San Pietro di Berbenno Valtellina e il suo costruttore*, "BSSV", 30, pp. 55-67.
- SALICE T. 2002, *La chiesa plebana di S. Maria a Berbenno in Valtellina*, in *Magister et magistri* 2002, pp. 287-295.
- SALICE T., XERES S. 1998, «Carcerato per santa fede». L'arciprete di Sondrio Gian Giacomo Pusterla (1533-1588) ed alcune sue lettere a san Carlo Borromeo, "ASDC", 9, pp. 205-242.
- SALMI M. 1928, *L'architettura romanica in Toscana*, Milano-Roma.
- SALVARANI R., ANDENNA G., BROGIOLO G.P. 2005 (edd.), *Alle origini del romanico. Monasteri, edifici religiosi, committenza tra storia e archeologia (Italia settentrionale, secolo IX-X)*, Brescia.
- San Carlo* 1986 = *San Carlo e il suo tempo*, Atti del convegno (Milano, 21-26 maggio 1984), Roma 1986.
- San Maiolo* 1998 = *San Maiolo e le influenze cluniacensi nell'Italia del Nord*, Atti del convegno internazionale nel Millenario di San Maiolo (Pavia-Novara, 23-24 settembre 1994), Pavia 1998.
- San Martino in Prada* 1992 = *San Martino in Prada*, Iseo 1992.
- SANNAZARO M. 1990a, *Cristianizzazione del territorio*, in *Milano capitale* 1990, pp. 293-294.
- SANNAZARO M. 1990b, *Incino: S. Eufemia*, in *Milano capitale* 1990, pp. 299-300.
- SANSONI U., GAVALDO S. 1995, *Il segno e la storia. Arte rupestre preistorica e medievale in Valchiavenna*, Chiavenna.
- SANSONI U., GAVALDO S., GASTALDI C. 1999, *Simboli sulla roccia: l'arte rupestre della Valtellina centrale dalle armi del bronzo ai segni cristiani*, Capo di Ponte.
- SANT'AMBROGIO D. 1906a, *Le due più vetuste chiese di sicura data (1078 e 1088) d'origine cluniacense*, "Il Politecnico", 54, pp. 505-518.
- SANT'AMBROGIO D. 1906b, *Le rovine di san Pietro di Vallate presso Cosio di Valtellina*, "Arte e Storia", XXV, nn. 19-20, pp. 148-151.
- Santissima Trinità di Teregna* 2011 = *La chiesa della Santissima Trinità di Teregna in Valfurva. Storia, arte, devozione, restauro*, Milano.
- SARTORI A. 2007, *Epigrafia di montagna? Nel cuore delle Alpi Centrali*, in MIGLIARIO E., BARONI A. (edd.), *Epigrafia delle Alpi. Bilanci e prospettive*, Trento, pp. 183-209.
- SARTORI G. 2011, *Stato dell'oratorio della Santissima Trinità di Teregna*, in *Santissima Trinità di Teregna* 2011, pp. 205-214.
- SCAMOZZI C. 1994, *La pieve di Berbenno e le sue chiese*, Sondrio.
- SCARAMELLINI GUGLIELMO 2006, *L'economia mista dei borghi e delle altre località principali*, in SCARAMELLINI, ZOIA 2006, I, pp. 413-437.
- SCARAMELLINI GUGLIELMO 2012, *A cinquecento anni dai controversi eventi del 1512-13. Dalle visioni storiografiche tradizionali alle interpretazioni più recenti*, "BSSV", 65, pp. 83-152.
- SCARAMELLINI GUGLIELMO, ZOIA D. 2006 (edd.), *Economia e società in Valtellina e contadi nell'età moderna*, Sondrio.
- SCARAMELLINI GUIDO 1982, *Ingegneri e maestranze alle difese sforzesche in Valtellina e Valchiavenna*, "Architettura archivi. Fonti e storia", II, pp. 5-20.
- SCARAMELLINI GUIDO 1993, *Fortificazioni in Valtellina e Valchiavenna*, in *Valtellina e Valchiavenna* 1993, pp. 71-79.
- SCARAMELLINI GUIDO 2000, *Le fortificazioni sforzesche in Valtellina e Valchiavenna*, Chiavenna.
- SCARAMELLINI GUIDO 2004, *Fortificazioni in Valtellina, Valchiavenna e Grigioni*, (online: <http://www.castellomasagra.org/saggi/Scaramellini.pdf>).
- SCARAMELLINI GUIDO 2006, *La rivolta antiviscontea in Valtellina e Valchiavenna*, "BSSV", 59, pp. 111-118.
- SCARAMELLINI GUIDO 2007 (ed.), *Porte, portoni e portali della provincia di Sondrio*, Como.
- SCEFFER O. 2006, *Cartografia Antica della Rezia. Valtellina, Valchiavenna. Grigioni*, Sondrio.
- SCHARF G.P. 2012, *La via carolingia. Il quadro territoriale attraverso le evidenze documentarie*, in DE MARCHI P.M., PILATO S. (edd.), *La via carolingia: uomini e idee sulle strade d'Europa. Dal sistema viario al sistema informativo*, Mantova, pp. 13-25.
- SCHENA G. 2013, *La precoce diffusione del culto di San Luigi Gonzaga in Valtellina*, "BSAV", 16, pp. 145-172.
- SCHENKLUNN W. 2003, *Architettura degli ordini mendicanti*, Padova (I ed.: Darmstadt 2000).
- SCHETTINI A. 1942, *Restauro dei monumenti. Le chiese a due navate di Andria*, "Palladio", 6, nn. 3-4, pp. 122-129.
- SCHIAVI L.C. 2011, *Chiese romaniche nel territorio di Varese (secoli XI-XII)*, in GATTI PERER 2011, pp. 61-105.
- SCHIAVI L.C. 2012, *L'architettura religiosa nel territorio milanese negli anni di Guido da Velate e della Pataria*, in CANTARELLA G.M., CALZONA A. (edd.), *La Reliquia del Sangue di Cristo. Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, Atti del convegno internazionale di studi (Mantova, 23-26 novembre 2011), Verona, pp. 505-527.
- SCHIAVI L.C. 2013, *Considerazioni su alcune chiese a impianto basilicale nel territorio milanese*, in SEGAGNI MALACART, SCHIAVI 2013, pp. 157-165, 416-426.
- SCHWEICKARD W. 2005, *La voce "Valtellina" nel Deonomasticon Italicum (DI)*, in PFISTER M., ANTONIOLI G. (edd.), *Itinerari linguistici alpini*, Atti del convegno di dialettologia in onore del prof. Remo Bracchi (Bormio, 24-25 settembre 2004), Sondrio-Mainz.

- SCIREA F. 2009, *Una nota sul «velarium» di San Bartolomeo a Bornato*, "Civiltà Bresciana", XVIII, nn. 3-4, pp. 39-47.
- SCIREA F. 2011, *Schede*, in CASSANELLI, PIVA 2011, *passim*.
- SCIREA F. 2012, *Pittura ornamentale del medioevo lombardo. Atlante (secoli VIII-XIII)*, Milano.
- SCIREA F. 2013, *Fra pre- e protoromanico lombardo. I Santi Fermo e Rustico a Credara, Santa Maria e San Salvatore ad Almenno San Salvatore, San Salvatore a Barzanò*, in SEGAGNI MALACART, SCHIAVI 2013, pp. 117-125, 390-397.
- SEGAGNI MALACART A. 2010, *Cluny en Lombardie*, in STRATFORD N. (ed.), *Cluny 910-2010: onze siècles de rayonnement*, Paris, pp. 328-345.
- SEGAGNI MALACART A. 2011, *Gli esordi dell'architettura romanica nel territorio di Varese: momenti di continuità e di innovazione*, in GATTI PERER 2011, pp. 50-59.
- SEGAGNI MALACART A, SCHIAVI L.C. 2013 (edd.), *Architettura dell'XI secolo nell'Italia del nord*, Atti del convegno internazionale di studi (Pavia, 8-10 aprile 2010), Pisa.
- SELHORST H. 1931, *Die Platzordnung im Glaubingenraum der altchristlichen Kirchen*, Münster.
- SENNHAUSER H.R. 1996, *Funktionale Bestimmung von Trakten und Räumen der karolingischen Klosteranlage von Müstair*, in SENNHAUSER H.R. (ed.), *Wohn- und Wirtschaftsbauten frühmittelalterlicher Klöster*, Internationales Symposium (Zurzach-Müstair, 26.9-1.10. 1995), Zürich, pp. 283-300.
- SENNHAUSER H.R. 2001, *Chiese e conventi del primo millennio nella diocesi di Coira*, in Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (sec. VI-X), Atti del XIV Congresso CISAM (Cividale del Friuli-Bottenico di Moimacco, 24-29 settembre 1999), Spoleto, I, pp. 217-230.
- SENNHAUSER H.R. 2003a (ed.), *Frühe Kirchen im östlichen Alpengebiet. Von der Spätantike bis in ottonische Zeit*, München.
- SENNHAUSER H.R. 2003b, *Frühchristliche und frühmittelalterliche kirchliche Bauten in der Diözese Chur und in den nördlich und südlich angrenzenden Landschaften*, in SENNHAUSER 2003a, pp. 9-42.
- SENNHAUSER H.R. 2003c, *Katalog der frühchristlichen und frühmittelalterlichen kirchlichen Bauten in der Diözese Chur und in den nördlich und südlich angrenzenden Landschaften (A1-A125)*, in SENNHAUSER 2003a, pp. 43-221.
- SENNHAUSER H.R. 2003d, *Typen, Formen und Tendenzen im frühen Kirchenbau des östlichen Alpengebietes: versuch einer Übersicht*, in SENNHAUSER 2003a, pp. 919-980.
- SERGI G. 1981, *Potere e territorio lungo la strada di Francia: da Chambéry a Torino fra X e XIII secolo*, Napoli.
- SERGI G. 1994, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel medioevo italiano*, Roma.
- SERRA R. 1989, *La Sardegna*, Milano.
- SETTIA A.A. 1984, *Castelli e villaggi nell'Italia padana. Popolamento, potere e sicurezza fra IX e XIII secolo*, Napoli.
- SETTIA A.A. 1991, *Chiese, strade e fortificazioni nell'Italia medievale*, Roma.
- SETTIA A.A. 1999, *Proteggere e dominare. Fortificazioni e popolamento nell'Italia medievale*, Roma.
- SETTIA A.A., 2001, *L'illusione della sicurezza. Fortificazioni di rifugio nell'Italia medievale: «ricetti», «bastite», «cortine»*, Vercelli-Cuneo.
- SETTIA A.A. 2006, *L'incastellamento nel Regno italico (sec. X-XII)*, in LUSUARDI SIENA S. (ed.), *Memoriala Mormorola. Riscoperta di una pieve dell'Oltrepò pavese*, Borgoratto Mormorolo, pp. 65-75.
- SETTIA A.A. 2009-2010, *Insedimenti geminati nella Bergamasca medievale*, in RAO R. (ed.), *Bergamo e la montagna nel Medioevo. Il territorio orobico fra città e poteri locali*, (= "Bergomum", 104-105), pp. 21-32.
- SETTIA A.A. 2012, *"Una preda in fuga": morfologia del villaggio nelle fonti scritte*, in GALETTI 2012, I, pp. 283-292.
- SILINI G., PREVITALI A. 1997, *Statuti ed ordini del comune di Clusone (1460-1524)*, Clusone.
- SILVESTRI I. 1998, *Il palazzo Alberti di Bormio. Storia di uomini ed istituzioni di cui fu residenza*, "BSAV", 1, pp. 63-180.
- SILVESTRI I. 2001, *Le strade dell'Umbrail e dello Stelvio dal medioevo al 1900*, Bormio.
- SILVESTRI I. 2004, *La chiesa di San Gallo*, Bormio.
- SILVESTRI I. 2007a, *La chiesa di S. Martino di Serravalle nei documenti medievali*, in BONETTI 2007c, pp. 51-61.
- SILVESTRI I. 2007b, *Cenni sulla storia della vicinanza di Morignone e la Valdisotto. L'epoca «moderna»*, in BONETTI 2007c, pp. 75-85.
- SILVESTRI I. 2014, *Storia del Capitolo di Bormio nei primi decenni del XVI secolo*, "BSAV", 17, pp. 93-120.
- SILVESTRI M.B. 1998, *Riti e pratiche funebri a Livigno e in alta valle*, Livigno.
- SITZIA G., SITZIA P. 1991, *Contributi alla ricostruzione di una vicenda edilizia e architettonica*, in *La chiesa di san Giovanni al Monte a Quarona*, Quarona, pp. 59-76.
- SOMAINI F. 2003, *Strutture ecclesiastiche e configurazione del clero nella diocesi di Milano del secondo Quattrocento*, in SANGALLI M. (ed.), *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*, Roma, pp. 557-606.
- SORCI P. 2000, *Gesti e atteggiamenti nel rito degli esorcismi*, "Rivista Liturgica", 6, pp. 919-938.
- SOSIO D. 1985, *I Bagni di Bormio nel corso dei secoli*, Sondrio.
- SOSIO D. 1988, *Lovero. Un paese in mezzo al verde chiamato «Lugarium»*, Sondrio.
- SOSIO D. 2000, *Buglio in Monte. Un comune di antiche origini nella storia del Terziere inferiore*, Buglio in Monte.
- SPINELLI G. 1980, *San Giacomo di Pontida*, in *Monasteri benedettini in Lombardia*, Milano, pp. 169-181.
- SPINELLI G. 1981, *Repertorio cronologico delle fondazioni cluniacensi nell'attuale Lombardia*, in *Cluny in Lombardia*, Atti del convegno (Pontida, 22-25 aprile 1977), Cesena, pp. 501-520.
- SPREAFICO R. 2003, *Il Battistero di San Giovanni Battista in Oggiono: passato e futuro di un monumento*, Oggiono.
- STEFFENS F., REINHARDT H. 1906 (edd.), *Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonbomini. 1579-1581. Documente*, I, Solothurn.
- STERLOCCHI O. 1991, *Il restauro degli affreschi*, in *S. Bartolomeo* 1991, pp. 99-109.
- SULSER W. 1961, *Die Zweiapsidenkirchen von Mesocco und Soazza. Zur Baugeschichte und Restaurierung*, "Zeitschrift für Schweizer. Archäologie und Kunstgeschichte", 21, pp. 152-163.
- SULSER W. 1962, *Die Entwicklung der Kleinkirchen in Curratien und im Tessin*, in *Stucchi e mosaici alto medioevali*, Atti dell'VIII Congresso di studi sull'arte dell'alto Medioevo, Milano, pp. 331-344.
- TABACCO G. 1980, *Il cosmo del Medioevo come processo aperto di strutture instabili*, "Società e Storia", 7, pp. 17-18.

- TAFT R. 1988, *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente*, Milano.
- TAGLIETTI N. 1995, *Le confraternite*, in PALAZZI TRIVELLI F. (ed.), *Storia di Livigno. Dal Medioevo al 1797*, Sondrio, pp. 327-345.
- TAMPINI A., ANGELINI E., BULANTI C. 1979, *Scavi archeologici all'abbazia di S. Pietro in Vallate*, "Rassegna economica della provincia di Sondrio", 2 (pp. 21-29), 3 (pp. 23-28), edito anche in opuscolo.
- TATTI P.L. 1683, *Degli annali sacri della città di Como*, II, Milano.
- TERZAGHI M.C. 1998a, *Grosio, chiesa di S. Giuseppe*, in COPPA 1998a, pp. 234-237.
- TERZAGHI M. C. 1998b, *Saazgo, chiesa di S. Luigi*, in COPPA 1998a, pp. 228-231.
- TERZAGHI M. C. 1998c, *La scultura lignea e l'intaglio*, in COPPA 1998a, pp. 129-167.
- THIERRY J.M. 1984, *Les églises arméniennes à double abside*, "Révue des études arméniennes", 18, pp. 515-549.
- TILLIETTE J.-Y. 1999, *Lexique de l'évangélisme et systèmes de valeurs*, in *Évangile* 1999, pp. 121-140.
- TIRINZONI S. 2011, *Il progetto e il cantiere del restauro architettonico*, in *Santissima Trinità di Teregna* 2011, pp. 129-151.
- TOBLER W. 1993, *Three Presentations on Geographical Analysis and Modeling*, National Center for Geographic Information and Analysis (NCGIA) Technical Report 93-1, (online: www.ncgia.ucsb.edu/Publications/Tech_Reports/93/93-1.PDF).
- TOGNI R. 1974, *Pittura a fresco in Valtellina nei secoli XIV-XV-XVI*, Sondrio.
- TONNI S. 2009, *I frammenti pittorici di San Martino di Serravalle*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 187-207.
- TORRE A. 1995, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'ancien Régime*, Venezia.
- TOSCO C. 1992, *San Maurizio a Roccaforte Mondovì e il problema delle chiese a due navate nell'architettura dell'età romanica*, "Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo", 107, n. 2, pp. 5-43.
- TOSCO C. 2003, *Dal battistero alla cappella battesimale: trasformazioni liturgiche e sociali tra Medioevo e Rinascimento*, in LONGHI 2003, pp. 63-83.
- TOUBERT P. 1973, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e à la fin du XII^e siècle*, Roma.
- TOZZI P. 1995, *Viabilità romana nell'Italia settentrionale*, in *Antica via Regina* 1995, pp. 11-34.
- TROCCOLI CHINI M., LIENHARD H. 1989, *La diocesi di Como (fino al 1884)*, in BRAUN, GILOMEN 1989, pp. 25-204.
- TRONFI R. 1964, *Sulle origini delle chiese a due absidi di Lunigiana*, "Giornale Storico della Lunigiana e del territorio lucense", 15, pp. 61-73.
- TSCHURTSCHENTHALER M. 2003, *Lavant (Osttirol) St. Ulrich*, in SENNHAUSER 2003a, pp. 771-773.
- TUZZATO S. 2004, *La chiesa di San Pietro*, in PETTENÒ 2004, pp. 142-157.
- UBOLDI M. 1997, *Revisione di alcuni frammenti vitrei provenienti dagli scavi della chiesa di S. Pietro a Albese*, "RAAPDC", 178, pp. 215-236.
- UBOLDI M. 2009, *Reperti vitrei e pietra ollare di epoca medievale*, in BROGIOLO, MARIOTTI 2009, pp. 129-134.
- Uomini e donne* 1994 = *Uomini e donne in comunità*, Padova 1994.
- URANGIA TAZZOLI T. 1933, *La contea di Bormio. Raccolta di materiali per lo studio delle alte valli dell'Adda*, II, L'arte, Bergamo.
- VALENTI F. 2010, *Le dispute teologiche tra cattolici e riformati nella Rezia del tardo Cinquecento. Primato del papa. Divinità di Cristo. Sacrificio della messa*, s.l.
- VALENTI M. 2012, *Villaggi e comunità nella Toscana tra VII e X secolo: la ricerca archeologica*, in GALETTI 2012, II, pp. 477-494.
- VALLI G. 1957, *Le chiese a due navate nella regione di Norcia e comuni limitrofi*, in *Atti del V convegno nazionale di storia dell'architettura* (Roma, 1955), Roma, pp. 539-542.
- VARANINI G.M. 2003, *Comunità rurali e chiese in età moderna. Appunti e spunti*, in BACCHI, GIACOMELLI 2003, I, pp. 3-13.
- VECCHI E.M. 1986a, *La pieve di S. Venerio di Migliarina*, in *Atti del VI congresso nazionale di archeologia cristiana* (Pesaro-Ancona, 19-23 settembre 1983), Firenze, pp. 843-861.
- VECCHI E.M. 1986b, *La chiesa di S. Venerio in Antoniano*, in *S. Venerio del Tino* 1986, pp. 249-308.
- Verbali di Morignone* 1989, v. Fonti.
- VERDIGI M. 1991, *Antiche chiese della Garfagnana: S. Agostino di Vagli e S. Biagio del Poggio*, Lucca.
- VERGANI G.A. 1995, *Il Santuario nel Medioevo tra evidenze documentarie e archeologiche*, in CORBETTA M., VENTURELLI P. (ed.), *Luogo di Meraviglie. Il Santuario della Beata Vergine in Vimercate*, Vimercate, pp. 137-156.
- VERZONE P. 1934, *L'architettura romanica nel Vercellese*, Vercelli.
- VERZONE P. 1935-1936, *L'architettura romanica nel Novarese*, Novara, 2 voll.
- VILLA L. 2003, *Edifici di culto in Friuli tra l'età paleocristiana e l'Altomedioevo*, in SENNHAUSER 2003a, pp. 501-579.
- Vimercate* 2008 = *La collegiata di Santo Stefano a Vimercate. Storia e arte in un'antica pieve lombarda*, Milano 2008.
- VIOLANTE C. 1974, *Un esempio di signoria territoriale nel secolo XII: la «corte» di Talamona in Valtellina secondo una sentenza del Comune di Milano*, in *Mélanges Labande. Études de civilisation médiévale (XI-XII^e siècle)*, Poitiers, pp. 739-749.
- VIOLANTE C. 1990, *L'organizzazione ecclesiastica per la cura d'anime nell'Italia settentrionale e centrale*, in FONSECA C.D., VIOLANTE C. (edd.), *Pievi e parrocchie in Europa dal medioevo all'età contemporanea*, Galatina, pp. 203-224.
- VIOLANTE C. 1994, *Un esempio di signoria rurale "territoriale" nel secolo XII: la "corte" di Talamona in Valtellina secondo una sentenza del comune di Milano*, in SERGI G. (ed.), *Curtis e signoria rurale: interferenze fra due strutture medievali*, Torino (ed. orig. 1974).
- VISCONTI VENOSTA N. 1958, *Memorie spettanti alle famiglie dei Venosta di Valtellina e ai signori di Mazza di Val Venosta*, ed. CAVALLARI U., Sondrio.
- VITTANI G., MANARESI C. 1933, *Atti privati milanesi e comaschi del secolo XI, I (a. 1001-1025)*, Milano.
- VOLPE G., FAVIA P. 2009 (edd.), *V Congresso nazionale di archeologia medievale*, (Foggia-Manfredonia, 30 settembre-3 ottobre 2009), Firenze.
- VOLPI 1588, v. Fonti.
- Vorromanische Kirchenbauten* 1966 = *Vorromanische Kirchenbauten*, OSWALD F., SCHAEFER L., SENNHAUSER H.R. (ed.), München 1966 (= München 1971 e München 1990).

- Vorromanische Kirchenbauten 1991 = *Vorromanische Kirchenbauten. Nachtragsband*, JACOBSEN W., SCHAEFER L., SENNHAUSER H.R. (ed.), München 1991.
- WENDLAND A. 1999, *Passi alpini e salvezza delle anime. La Spagna, Milano e la lotta per la Valtellina. 1620-1641*, Sondrio.
- WICKHAM C. 1978, *Settlement problems in early medieval Italy: Lucca territory*, "Archeologia medievale", V, pp. 495-503.
- WICKHAM C. 1989, *Documenti scritti e archeologia. Per la storia dell'incastellamento: l'esempio della Toscana*, "Archeologia medievale", XVI, pp. 79-102.
- XERES S. 1992, *L'origine della parrocchia di Sondrio*, "BSSV", 45, pp. 65-79.
- XERES S. 1999a, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa in Valtellina tra Quattro e Cinquecento*, in *Il Rinascimento in Valtellina e Valchiavenna. Contributi di storia sociale*, Sondrio, pp. 61-100.
- XERES S. 1999b, *Ninguarda vescovo di Como*, in XERES S., PEROTTI G. (edd.), *Feliciano Ninguarda riformatore cattolico*, Sondrio, pp. 161-184.
- XERES S. 2005 (ed.), *Ubi steterunt pedes Mariae. L'apparizione mariana e il santuario di Tirano. 1504-2004*, Sondrio.
- XERES S. 2006, *«Popoli pieghevoli alla buona disciplina». Mentalità religiosa tradizionale e normalizzazione tridentina in Valtellina, Chiavenna e Bormio tra Sei e Settecento*, in SCARAMPELLINI, ZOIA 2006, II, pp. 45-169.
- XERES S. 2007, *All'origine di un vasto patrimonio culturale. Istituzioni ecclesiastiche e movimenti spirituali nelle valli dell'Adda e della Mera (secc. V-XVIII)*, in *I tesori della fede. I beni culturali ecclesiastici in provincia di Sondrio*, "I temi", 5, pp. 11-48.
- XERES S. 2009, *La figura e il culto di san Benigno: ripresa critica di una questione complessa*, "BSSV", 62, pp. 121-163.
- XERES S. 2013, *«Dà la vita il buon pastore». Biografia di Nicolò Rusca (1563-1618)*, Como-Sondrio.
- ZAHNER G. 1989, *Il dialetto della Val San Giacomo. Valle Spluga*, Milano.
- ZAMBONI G.A. 1992, *Cronaca. 1762-1787*, Bormio.
- ZARDIN D. 1989, *Il duomo nei secoli dell'età moderna*, in *Monza. Il duomo nella storia e nell'arte*, Milano, pp. 31-43.
- ZASTROW O. 1989, *L'architettura romanica nel Lecchese, nel Comasco, in Valtellina e in Valchiavenna: connessioni e contrasti*, in *Origini della Valtellina* 1989, pp. 137-183, (anche "Archivi di Lecco", XII, n. 3, pp. 395-444).
- ZASTROW O., DE MEIS S. 1974, *La chiesa di San Martino ad Aurogo in Valchiavenna. I suoi affreschi nella tradizione lombarda protoromanica*, Chiavenna.
- ZAZZI S. 1994, *Fortificazioni nel Bormiese*, Sondrio.
- ZAZZI S. 2011, *Dopo un lungo oblio rinasce a Bormio la chiesa di San Vitale*, "BSAV", 14, pp. 327-336.
- ZERBI P. 1993, *«Ecclesia in hoc mundo posita». Studi di storia e storiografia medioevale raccolti in occasione del 70° genetliaco dell'autore*, Milano.
- ZETTLER A. 1988, *Die frühen Klosterbauten der Reichenau. Ausgrabungen-Schriftquellen-St. Galler Klosterplan*, Sigmaringen.
- ZIRIONI A. 2004, *Il monastero longobardo di Bobbio. Crocchia di uomini, manoscritti e culture*, Spoleto.
- ZOIA D. 2004, *Vite e vino in Valtellina e Valchiavenna. La risorsa di una valle alpina*, Sondrio.